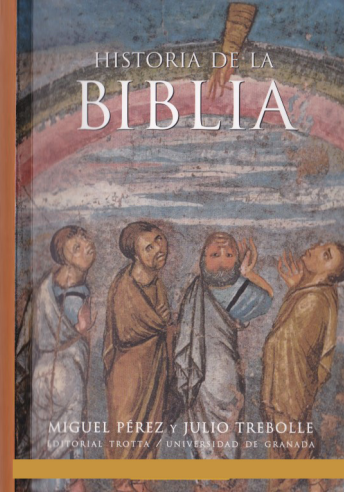




HISTORIA DE LA BIBLIA

MIGUEL PÉREZ Y JULIO TREBOLLE
EDITORIAL TROTTA / UNIVERSIDAD DE GRANADA

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2006
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Universidad de Granada, 2006

© Miguel Pérez Fernández y Julio Trebolle Barrera, 2006

© José Manuel Sánchez Caro, 2006, para el excursio

ISBN: 84-8164-683-0
Depósito Legal: M-15.840-2006

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

HISTORIA DE LA BIBLIA

13. Las versiones arameas del Antiguo Testamento: los <i>targumim</i>	179
14. El texto griego del Nuevo Testamento	195
15. Versiones antiguas de la Biblia	205
16. Crítica textual del Antiguo Testamento	215
17. Crítica textual del Nuevo Testamento	227

PARTE IV. LA INTERPRETACIÓN

18. La Biblia, intérprete de sí misma	239
19. Historia de la hermenéutica judía	255
20. Historia de la hermenéutica cristiana	281
<i>Excurso. Historia de la Biblia en España</i>	311
<i>Índice general</i>	339

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	11
<i>Cuadro cronológico</i>	13

PARTE I. EL LIBRO

1. Las lenguas de la Biblia	21
2. Las escrituras de la Biblia	31
3. Transmisión escrita y transmisión oral	43
4. Los escribas	55
5. La filología alejandrina y la Biblia	63
6. El libro sagrado	71

PARTE II. EL CANON

7. El canon bíblico	85
8. Historia literaria del canon	101
9. Historia social del canon	115
10. El canon del Nuevo Testamento	129

PARTE III. EL TEXTO

11. El texto hebreo del Antiguo Testamento	149
12. La versión griega de LXX	163

INTRODUCCIÓN

«Sólo dos libros se han de estudiar, Homero y la Biblia... en un cierto modo contienen toda la creación, en Homero a través del genio del hombre, en la Biblia a través del espíritu de Dios». Así escribía Victor Hugo en el prefacio a *Odas y Baladas*.

Homero y la Biblia representan la herencia de Atenas y de Jerusalén y, como dice G. Steiner en *Pasión intacta*, «Nuestra identidad occidental y la riqueza de nuestra condición moral e intelectual nacen de la interacción entre estos dos mundos del espíritu».

La Biblia es Libro sagrado, Palabra y Escritura de Dios, que desborda lo literario y hasta lo humano. Es a la vez un monumento literario, el «Gran Código» de la imaginación, según William Blake, y un referente del humanismo erasmista. Es un «clásico intercultural», trasplantado de Oriente a Occidente, a caballo entre lo semítico y lo grecolatino. Es un «canon interreligioso», del que proceden el judaísmo y el cristianismo como también el Islam.

Los estudios sobre la Biblia se reparten hoy entre campos muy diversos: la historia de las religiones, la filología y la literatura, la historia y arqueología del mundo antiguo, la antropología y la sociología, la filosofía y la teología. Son estudios esencialmente interdisciplinarios y en ellos inciden todas las corrientes de pensamiento hijas de la Modernidad y las adoptadas de la postmodernidad. No es posible abarcar todos aquellos estudios, pero es importante situarse en un mirador desde el que poder otearlos, para concentrar la mirada en una dirección o en otra.

Esta *Historia de la Biblia* da un giro al planteamiento tradicional de una «Introducción a la Biblia», que ha consistido generalmente en

presentar la formación, estructura, género literario y contenido de cada uno de los libros bíblicos, en su orden canónico o en uno histórico. La presente «introducción» arranca del momento en que la Biblia judía y la Biblia cristiana se constituyen como un libro, el Libro de los Libros, que a lo largo de dos mil años ha conocido una rica y compleja historia de transmisión, de traducción y de interpretación de su inagotable sentido.

Este libro-CD es un curso ensayado y madurado con estudiantes universitarios a través de asignaturas diversas. El curso dosifica la información general con la detallada, el otear en la superficie con el sumergirse en aguas profundas para observar de cerca detalles insignificantes que ocultan mundos de significado.

La Biblia es en primer lugar la materialidad de sus textos: antiguos papiros y pergaminos escritos en hebreo y en griego, y seguidamente en las lenguas de las diversas culturas e iglesias nacionales. Es una biblioteca de libros que juntos forman un «canon» religioso y literario, que confiere identidad a la comunidad de sus lectores e intérpretes. Judíos y cristianos se reconocen tales en la lectura, receptiva y crítica a un tiempo, de sus textos. La Biblia arrastra además consigo una inmensa literatura apócrifa y de comentario y actualización de sus textos que contribuye, por una parte, a la conformación del pensamiento religioso y teológico y constituye, por otra, un manantial inagotable de arquetipos y de símbolos literarios explotado por artistas y escritores a lo largo de la historia de Occidente.

La Biblia, esa desconocida, contribuye a conocerse y a reconocerse. La Biblia es criticada, pero ella fue antes, y sigue siendo, crítica. Byron o Baudelaire retuercen y dan la vuelta a su sentido. Del Caín criminal y culpable crean el héroe rebelde fulminado por un dios tiránico. Pero la Biblia aguanta bien el golpe y responde, como Job y como Dios a Job, con incesantes preguntas. La Biblia no es tanto un libro de respuestas dogmáticas, como se puede dar a entender. Como dice también Steiner, predominan las preguntas. Job y Jesús de Nazaret interpelan a Nietzsche tanto y más que Nietzsche a Job y a Jesús de Nazaret.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Abd	Abdías	Jue	Jueces
Ag	Ageo	Lam	Lamentaciones
Am	Amós	Lv	Levítico
Cant	Cantar de los Cantares	1-2 Mac	1-2 Macabeos
1-2 Cr	1-2 Crónicas	Mal	Malaquías
Dn	Daniel	Miq	Miqueas
Dt	Deuteronomio	Nah	Nahum
Ecle	Eclesiástico	Neh	Nehemías
Esd	Esdras	Nm	Números
Est	Ester	Os	Oseas
Ex	Éxodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	Qoh	Eclesiastés
Gn	Génesis	1-2 Re	1-2 Reyes
Hab	Habacuc	Rut	Rut
Is	Isaías	Sab	Sabiduría
Jdt	Judit	Sal	Salmos
Jl	Joel	1-2 Sm	1-2 Samuel
Job	Job	Sof	Sofonías
Jon	Jonás	Tob	Tobías
Jos	Josué	Zac	Zacarías
Jr	Jeremías		

LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO

Ap	Apocalipsis	1-3 Jn	1-3 Epístola de Juan
Col	Carta a los Colosenses	Lc	Evangelio según Lucas
1-2 Cor	1-2 Carta a los Corintios	Mc	Evangelio según Marcos
Ef	Carta a los Efesios	Mt	Evangelio según Mateo
Flm	Carta a Filemón	1-2 Pe	1-2 Epístola de Pedro
Flp	Carta a los Filipenses	Rom	Carta a los Romanos
Gál	Carta a los Gálatas	Sant	Epístola de Santiago
Hch	Hechos de los Apóstoles	1-2 Tes	1-2 Carta a los Tesalonicenses
Heb	Carta a los Hebreos	1-2 Tim	1-2 Carta a Timoteo
Jds	Epístola de Judas	Tit	Carta a Tito
Jn	Evangelio según Juan		

HISTORIA DE LA BIBLIA

LIBROS APÓCRIFOS

1 En	Primer libro de Enoc o Enoc etiópico
2 En	Segundo libro de Enoc o Enoc eslavo
3 En	Tercer libro de Enoc o Enoc hebreo
Jub	Libro de los Jubileos

TEXTOS GNÓSTICOS

EvTom	Evangelio de Tomás

LITERATURA RABÍNICA

Onq	Onquelos
Tg	Targum
Tos	Tosefta

LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA

ComEph	Jerónimo, <i>Comentario a Efesios</i>
Ep.	Jerónimo, <i>Epístola</i>

OTRAS ABREVIATURAS

a.C.	antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
ANRW	
C	Corán
ca.	<i>circa</i> , aproximadamente
cap./caps.	capítulo/s
cf.	
col./cols.	columna/s
d.C.	después de Cristo
et al.	y otros
Ḥev	(manuscritos hallados en) Naḥal Ḥever
LXX	Septuaginta o Biblia de los Setenta
m.	muerto
Ms.	manuscrito
NT	Nuevo Testamento
P	Papiro
p./pp.	página/s
Q	<i>Quelle</i> , fuente de los dichos
1Q, 2Q...	Primera, segunda... cueva de Qumrán
TM	Texto masorético
v./vv.	versículo/s

CUADRO CRONOLÓGICO

I. DESDE LOS ORÍGENES HASTA LA INSTAURACIÓN DE LA MONARQUÍA

Época de el-Amarna en Egipto	1400	Movimientos de tribus. Habiru
Egipto: Ramsés II (1290-1224)	1300	
Estela de Mernepta («Israel»)		Salida de Moisés de Egipto (después de 1250)
	1200	Los filisteos se instalan en la costa meridional de Canaán
Egipto: Ramsés II (1290-1224)	1100	ca. 1200-1030: Período de los Jueces en Israel
Estela de Mernepta con mención de «Israel»		
ca. 1075: reinos arameos		
	1050	Samuel
		Saúl
	1000	David
Damasco: Rezón; Tiro: Hirán	950	Salomón. Templo de Jerusalén
Egipto: Sesonq		División del reino: Israel y Judá

II. DE LA DIVISIÓN DE LOS REINOS A LA DESTRUCCIÓN DE SAMARÍA

		REINO DE ISRAEL EN EL NORTE	REINO DE JUDÁ EN EL SUR
		Jeroboán I (933-911)	Roboán (933-916) Abías (915-913)
		Nadab (911-910)	Asá (912-871)
	900	Basá (910-887) Elá (887-886) Zimrí (886) Omrí (886-875)	
Construcción de Samaría		Ajab (875-853)	Josafat (870-846)
Coalición antiasiria contra Salmanasar III (858-824)			
Ben Hadad II de Damasco	850	Ocozías (853-852) El profeta Elías	
Campaña contra Mesa de Moab		Jorán (852-841)	Jorán (848-841)
Ben Hadad III		El profeta Eliseo	Ocozías (841)

HISTORIA DE LA BIBLIA

		REINO DE ISRAEL EN EL NORTE	REINO DE JUDÁ EN EL SUR
		Jehú (841-814)	Atalía (841-835)
		Joacaz (820-803)	Joás (835-796)
	800	Joás (803-787)	Amasías (811-782)
		Jeroboán II (787-747)	Ozías (781-740)
	750	Los profetas Amós y Oseas	Jotán (740-735)
		Salún (747-746)	
Teglat-Falasar III en Asiria		Menajén (746-737)	Jotán (740-735)
		Pecajías (736-732)	Los profetas Isaías y Miqueas
Alianza de Pecaj y Rezón de Damasco contra Ajaz		Pecaj (735-732)	Ajaz (735-716)
Salmanasar V de Asiria (726-722): asedio de Samaría		Oseas (732-724)	
Sargón II de Asiria (722-705)		722/721: caída de Samaría y del reino	

III. DEL FIN DEL REINO DEL NORTE A LA CAÍDA DE JERUSALÉN

		REINO DE JUDÁ
Senaquerib en Asiria (704-681)	700	Ezequías (716-687)
Campaña en 701 contra Judá		Asedio de Jerusalén en 701
Asaradón de Asiria (680-669)		Manasés (687-642)
		Amón (642-640)
		El profeta Nahún
Dstrucción de Nínive, capital asiria, por medos y babilonios (612)		Josías (640-609)
		Reforma religiosa
		Los profetas Sofonías y Jeremías
		Joacaz (609, tres meses)
Necao de Egipto, vencido en 605 por Nabucodonosor (604-562)		Joaquín (609-598)
El profeta Habacuc	600	Jeconías (598-597)
		Asedio de Jerusalén y primera deportación

CUADRO CRONOLÓGICO

REINO DE JUDÁ

El profeta Ezequiel	600	Sedecías (597-587) Segundo asedio de Jerusalén (588) Caída de Jerusalén (587) Destrucción del Templo y exilio Asesinato del gobernador Godolías Jeconías liberado en Babilonia (561)

IV. ÉPOCA PERSA

Ciro de Persia (551-529) toma Babilonia (539)	550	Edicto de Ciro (538) que autoriza el retorno de los judíos a Jerusalén
Darío I (522-486)		Reconstrucción del Templo de Jerusalén (520-515) Los profetas Ageo y Zacarías
Jerjes I (486-464)	500	
Artajerjes I (464-424).	450	Nehemías. Reforma (445-432)
Darío II (424-404)		
Artajerjes II (404-359)	400	
	350	

V. ÉPOCA HELENÍSTICA

		Toma de Palestina por Alejandro Magno (332)
Muerte de Alejandro (323)	300	Palestina bajo los Lágidas (320-200)
Seléucidas en Siria-Babilonia y Lágidas en Egipto	250	
Antíoco IV Epífanés (175-164)	200	Palestina bajo los Seléucidas (200-142) Prohibición del culto judío Revolta de los macabeos (167) Rededicación del Templo (164)
	150	Jonatán Macabeo (160-143) Simón Macabeo (143-134) Juan Hircano (134-104)

VI. ÉPOCA ROMANA (A PARTIR DE 63 A.C.)

	50	Toma de Jerusalén por Pompeyo (63) Herodes el Grande (37-4)
Emperador Augusto (29 a.C. -14 d.C.)		Nacimiento de Jesús de Nazaret (7 o 6) Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (4 a.C.-39 d.C.)
Judea, provincia romana, gobernada por un procurador (6)	1	Filipo, tetrarca de Iturea y Traconítide (4 a.C.-34 d.C.)
Emperador Tiberio (14-37)		Caifás, gran sacerdote (18-36)
Poncio Pilatos, procurador (26-36)		Comienzo de la actividad de Jesús (ca. 28). Crucifixión (ca. 30).
Emperador Calígula (37-41)		Conversión de Pablo (ca. 37) Herodes Agripa, rey de Judea y Samaría (37)
Emperador Claudio (41-54)		Martirio de Santiago (43 o 44)
Claudio expulsa a los judíos de Roma (49)	50	Primera misión de Pablo (45-49) Segunda misión (50-52) Tercera misión (53-58)
Emperador Nerón (54-68)		Arresto en Jerusalén y viaje a Roma (60)
Incendio de Roma y persecución de cristianos (68)		Residencia en Roma (61-63)
Emperador Galba (68-69)		Revuelta judía contra Roma (66-70)
Emperador Vespasiano (69-79)		Toma de Jerusalén por los romanos y destrucción del templo (70) forma final del evangelio de Marcos (65-70) forma final de los evangelios sinópticos (70-80) Cartas católicas (85-95) forma final del evangelio de Juan (ca. 90) cartas joánicas
Persecución de Domiciano	95	Apocalipsis (95?)
Trajano, emperador (98-117)		<i>Didajé</i> (100?) Cartas de Ignacio de Antioquía (ca. 107) papiro P ⁵² (principios del siglo II) <i>Carta de Bernabé</i> (ca. 130)
Adriano, emperador (117-138)		Ireneo de Lión (ca. 124/140 – ca. 200/203)
Segunda guerra judía (132-135)		período de actividad de Marción y de Valentín (140-160) Papiro <i>Nash</i> , Egipto (150) Clemente de Alejandría (ca.150 – ca. 215)

INTRODUCCIÓN

		<i>Apología</i> de Justino mártir (155-160) Hipólito de Roma (ca. 170 – ca. 235) Orígenes (ca. 185 – ca. 254)
	200	período de actividad de Tertuliano (190-220) versión siríaca sobre materiales precedentes (s. III) <i>Vetus latina</i> completa antes de 250 inicio de las versiones coptas (s. III)
Plotino (ca. 205 – 270)		Cipriano de Cartago (200 – 258)
Porfirio (ca. 234 – 305)		Mani (216 – 274?)
		Atanasio de Alejandría (294 – 373)
		códices de Nag Hammadi (300-350), de redacción anterior (ss. III y IIII)
Persecución de Diocleciano	303	<i>Historia eclesiástica</i> , Eusebio de Cesarea (312-324) Códices griegos Alejandrino y Vaticano (s. IV)
		Patriarca Sahug, traductor junto con Mesropio (m. 439), de la Biblia al armenio (390-439)
Edicto de Milán	313	
	325	Concilio de Nicea
		Ambrosio de Milán (339-397)
		actividad de Efrén Sirio (340-370)
		Jerónimo (ca. 347-419/429)
		Juan Crisóstomo (347-407)
		Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428/429)
		Agustín de Hipona (354-430)
		período de actividad de Ticonio (380-385)
		inicio de la traducción de la Biblia al etiópico (s. IV)
		Ulfilas, primer traductor de la Biblia a una lengua germánica (ca. 311-382)
Toma de Roma por Alarico	410	actividad de Juan Casiano (417-434) Concilio de Calcedonia (451) Cassiodoro (514-584)

VII. ÉPOCA MEDIEVAL

735	m. Beda el Venerable, traducción inacabada del evangelio de Juan al inglés antiguo
732-804	Alcuino
869/885	m. Cirilo / m. Metodio, traductores de la Biblia al eslavo antiguo
895	Códice de El Cairo
930	Códice de Alepo, Siria, hoy en Jerusalén

1009	Códice de Leningrado
1040-1106	Raši
1089-1164	Abraham ibn 'Ezra'
1135,1206	Maimónides
	La <i>Biblia Alfonsina</i> , promovida por Alfonso X el Sabio (1123-1284)
ca. 1135-1204	Joaquín de Fiore
1194-1270	Nahmánides
1270-1349	Nicolás de Lira
1280	<i>Bible du XIII siècle</i> de san Luis de Francia

VIII. ÉPOCA MODERNA

1407-1457	Lorenzo Valla
1469-1536	Erasmus de Rotterdam
1514-1517	<i>Políglota de Alcalá o Complutense</i>
	Versión de la Biblia al alemán por Lutero: 1522 Nuevo Testamento y 1534 Antiguo Testamento
1553	<i>Biblia de Ferrara</i> , obra de los judíos portugueses Duarte Pinel y Jerónimo de Vargas
1545-1563	Concilio de Trento
1569	<i>Biblia del Oso</i> , de Casiodoro de la Reyna
1569	<i>Políglota de Amberes</i> , obra de Arias Montano
1611	<i>King James Version</i> o <i>Authorized Version</i>
1629-1645	<i>Políglota de París</i>
1654-1657	<i>Políglota de Londres</i>
1632-1677	Baruc Spinoza
1638-1712	Richard Simon
1759-1824	August Wolf
1776-1834	Schleiermacher
1823-1892	Ernest Renan
1848-1918	Julius Wellhausen
1862-1932	Hermann Gunkel
1851-1930	Adolfo Harnack
1855-1938	Albert Lagrange
1857-1940	Alfred-Firmin Loisy
1875-1965	Albert Schweitzer
1884-1976	Rudolf Bultmann
1981-1971	William Foxwell Albright
1901-1971	Gerhard von Rad
1902-1969	Martin Noth
1910-2002	Hans Georg Gadamer
1913-2004	Paul Ricoeur
1928-1998	Raymond E. Brown
1943	Encíclica <i>Divino Afflante Spiritu</i>
1965	Constitución <i>Dei Verbum</i> del Concilio Vaticano II

Parte I

EL LIBRO

Unidad 1

LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

I. HEBREO, ARAMEO Y GRIEGO, LENGUAS DE LA BIBLIA

𐤀 𐤁 𐤂 A Ω. Estos tres pares de letras representan las primeras y últimas letras de los tres alfabetos utilizados en la escritura de la Biblia: el cananeo o fenicio, o también paleo-hebreo, el arameo y el griego. Estos tres sistemas de escritura corresponden a las tres lenguas en que está escrita la Biblia: el hebreo, el arameo y el griego.

La Biblia objeto de estudio en este curso es el conjunto de libros escritos que nos ha llegado con este nombre. Antes de alcanzar esta redacción final los textos pudieron ser transmitidos oralmente o conocer incluso una redacción en otra lengua. Tal es el caso de los de origen mesopotámico que cuentan la historia del diluvio o de la torre de Babel, o también de las tradiciones patriarcales de finales del segundo milenio a.C. Aquí se trata de la Biblia tal como quedó establecida en los primeros siglos de nuestra Era, en las tres lenguas citadas: hebreo, arameo, griego. De ello se sigue:

- La Biblia no es obra de un único autor, de un solo escenario geográfico y social, ni tampoco de un período de tiempo reducido.
- El paso de una lengua a otra conlleva el paso de una cultura a otra, de unos intereses a otros, de unos autores y un público lector a otros.

Cualquiera que tome una Biblia entre sus manos advertirá en seguida que no se trata de un libro unitario, sino de una colección de escritos muy diversos, reunidos en un solo volumen: narraciones religiosas de

los orígenes, relatos de historia popular, poemas, crónicas, cartas, normas de conducta, colecciones legislativas, refranes... ¿Dónde encontrar la unidad de materiales tan diversos y dispares? A primera vista, lo que confiere unidad a esa compleja amalgama de escritos es el pueblo que los produce y al que van destinados. Un pueblo, Israel, que se nos va presentando en constante evolución histórica y de pensamiento, pero sobre todo en una relación singular con su Dios a lo largo de lo que llamamos los cristianos Antiguo Testamento, que en parte sustancial coincide con la Biblia hebrea. Un pueblo, ahora ya sin referencias nacionalistas estrictas, la comunidad cristiana, que confiesa haber alcanzado una especial relación con Dios en Jesús de Nazaret. Desde este punto de vista, la Biblia se nos manifiesta como la memoria de un pueblo, que expresa por escrito una serie de acontecimientos, considerados significativos para él (Sánchez Caro, 2001, p. 220).

II. DISTRIBUCIÓN DE LAS LENGUAS EN LA BIBLIA

En *hebreo* está escrito casi todo lo que los cristianos conocen como Antiguo Testamento, es decir, la Biblia de los judíos o Biblia hebrea. Se trata de una lengua antigua, utilizada ya por los cananeos que ocupaban el país, antes de que surgiera Israel en torno al siglo XII a.C. Isaías la llama significativamente «la lengua de Canaán» (Is 19,18).

En *arameo* están escritas partes del libro de Daniel y del de Esdras, además de algunas frases y palabras sueltas. Son dos libros relativamente tardíos: Esdras puede proceder del siglo IV a.C., y Daniel, del II a.C. En esta época la lengua aramea se había impuesto como lengua popular en todo el Oriente Medio.

En *griego* está escrito todo el Nuevo Testamento de los cristianos: Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas de Pablo, Cartas Católicas, Apocalipsis. Las Biblias cristianas incluyen también libros del Antiguo Testamento escritos en griego: son los llamados deutero-canónicos, o apócrifos según la denominación protestante, así llamados por no estar incluidos en el canon de la Biblia hebrea. Las *Unidades 7-9* tratarán lo referido al canon.

III. LA LENGUA COMO CRITERIO CRONOLÓGICO

La historia de la lengua sirve de criterio cronológico para datar algunos libros o partes de la Biblia con un *minimum*, al menos, de certeza garantizada.

Las lenguas no admiten cambios bruscos, los cuales precisan tiempo para consolidarse. Pero se pueden señalar algunas fechas claves que marcan una inflexión en la historia:

- 586 a.C. La clase dirigente de Judá es deportada a Babilonia, donde se hablaba el arameo.
- 539-330 a.C. El Imperio persa sucede al babilónico e impone el arameo como lengua oficial, que de este modo se convierte progresivamente en la lengua del pueblo.
- 333 a.C. Alejandro Magno irrumpe en Asia dando inicio al fenómeno cultural llamado «helenización», que tuvo mayor incidencia en las ciudades y en los ambientes urbanos, manifestada de modo especial en el uso de la lengua griega por parte de las élites cultas.

El hebreo nunca dejó de hablarse del todo en Palestina, y continuó existiendo como lengua literaria. En la lengua hablada el hebreo fue progresivamente reemplazado por el arameo, y en la literaria el hebreo sufrió una fuerte influencia aramea en su léxico, morfología y sintaxis. Conclusiones:

- Todos los libros de la Biblia escritos en griego son posteriores al siglo IV a.C.
- Las obras escritas en arameo deben ser posteriores al siglo VI a.C., al igual que las compuestas en un hebreo muy arameizado.
- Los libros bíblicos escritos en hebreo pueden ser de épocas diversas, por lo que el especialista deberá tratar de fecharlos, distinguiendo para ello los diferentes niveles de evolución de la lengua hebrea: el hebreo clásico, preexílico (anterior al siglo VI a.C.) y el hebreo postexílico, influido éste por el arameo y por la evolución normal de la lengua.

IV. LAS LENGUAS DE LA BIBLIA REPRESENTAN LA UNIÓN DEL MUNDO SEMÍTICO Y HELENÍSTICO

La Biblia es punto de encuentro de culturas diversas. Señalamos dos hitos y momentos, el inicial y el final, de la fusión entre lo semítico y lo helenístico:

- a) El antiguo alfabeto cananeo o paleohebreo, usado primeramente por los fenicios y en el que se escribieron por algún tiempo los

textos bíblicos, fue adoptado por los escribas griegos, pasando seguidamente a las lenguas latinas y a las modernas.

- b) En el siglo III a.C. la Biblia fue traducida al griego. Es la versión llamada de los Setenta o *Septuaginta* (LXX, véase *Unidad 12*). Ésta constituye una de las grandes empresas culturales de la antigüedad, realizada en el marco de la Escuela de Alejandría (véase *Unidad 5*).

V. LA BIBLIA EXIGE UNA INVESTIGACIÓN PLURILINGÜE

La *Biblia Políglota Complutense* (1515-1517) fue la primera políglota publicada tras la invención de la imprenta, editada bajo el patronazgo del cardenal Cisneros. En ella intervinieron famosos hebraístas, helenistas y latinistas, Nebrija entre ellos. Distribuye el texto del Pentateuco en cinco columnas: hebrea, latina *Vulgata*, griega *Septuaginta*, aramea targúmica y traducción latina de la columna aramea. Además el texto griego incorpora una traducción latina interlinear.

Las «políglotas» no surgieron por un alarde de virtuosismo científico, sino tras la toma de conciencia de que las versiones antiguas eran fundamentales para la comprensión del texto original y también de los textos tradicionales: la *Vulgata* en la iglesia latina, la LXX en la iglesia bizantina, y el texto masorético en las comunidades judías. La investigación posterior ha confirmado lo certero de aquella intuición.

El biblista ha de ser un políglota por principio. Políglotas fueron las ediciones renacentistas de la Biblia. Políglota es también, en definitiva, el propio Antiguo Testamento, que en los últimos siglos de la época bíblica podía ser leído indistintamente en hebreo, en arameo y en griego. El biblista parece moverse en el mundo de la confusión de lenguas creada en la torre de Babel; pero lo hace en realidad en el cruce intercultural de las lenguas y culturas del Oriente y Occidente antiguos. De ello se derivan dos consideraciones:

- Las «políglotas» hicieron realidad una intuición profunda: la verdad bíblica se ha de buscar y verificar en todas sus versiones y en las lecturas críticamente establecidas.
- Para ello es indispensable la colaboración de todos los humanistas: hebraístas, helenistas y latinistas. Resulta difícil encontrar un especialista en todas las lenguas, por lo que es preciso crear equipos de especialistas en cada campo.

VI. MAPA DE LAS LENGUAS SEMÍTICAS

El esquema tradicional supone la existencia de una lengua semítica primitiva o un protosemítico del que derivarían las lenguas nororientales (acadio), noroccidentales (cananeas y arameas) y meridionales (árabe y etiópico). Pero los descubrimientos de Ugarit y Ebla cuestionan hoy este planteamiento.

No es necesario suponer la existencia de una lengua primitiva de la que derivarían las demás, como es el caso de las lenguas románicas, todas procedentes del latín. El hecho incontestable es la existencia de diversas lenguas con isoglosas y esquemas lingüísticos comunes.

La teoría de que oleadas de población procedente de la península arábiga dieron lugar al nacimiento de pueblos con lenguas diversas es absolutamente inverosímil. Las lenguas tuvieron más bien un desarrollo autóctono por diversificación geográfica, evolución interna y los inevitable influjos exteriores.

La relación de estas lenguas con los camitas del Norte de África es una cuestión debatida hoy con interés, que puede conducir a la consideración de algún tipo de contacto entre las dos regiones en tiempos remotos.

Limitándonos a lo que parece más seguro, podemos decir:

- el hebreo sería una lengua semítica del tronco noroccidental costero, también llamado cananeo, muy emparentado con el fenicio;
- el arameo es una lengua noroccidental del interior.

VII. PUEBLOS Y LENGUAS

Es importante ubicar el hebreo y el arameo en el conjunto de las lenguas semíticas, y ello por dos simples razones:

- En lo lingüístico, resulta necesario recurrir a la semitística comparada para precisar el significado de muchos términos y textos de la Biblia.
- En lo filológico, la Biblia nos revela una cultura emparentada con otras vecinas, cuyo conocimiento nos es accesible a través de las lenguas respectivas.

El contacto entre lenguas conlleva siempre un cierto grado de conexión cultural. Así, las mitologías mesopotámica, cananea y egipcia han dejado sus huellas en la literatura bíblica, por lo que no es

posible ser un experto en los estudios del Antiguo Testamento sin conocer la historia y la cultura del Próximo Oriente Antiguo. Algunos datos que es preciso tener en cuenta:

- Los sumerios no eran un pueblo semita. Habitaban en el sur de Mesopotamia ya en el cuarto milenio.
- A comienzos del tercer milenio, los acadios hablaban ya una lengua semita, que con el tiempo se diferenció en babilónico y asirio.
- Por el mismo tiempo en el noroeste, en Ebla, se habla una lengua semita emparentada: el eblaíta.
- Los amorreos («occidentales»), así llamados por los semitas orientales, aparecen al comienzo del segundo milenio, dejando al parecer pocas señales de su presencia y de su lengua.
- Los arameos dejan ya constancia de su presencia por los desiertos de Siria y Transjordania a mitad del segundo milenio. Su lengua acabará imponiéndose en toda la región siro-mesopotámica.
- En el noroeste Ugarit conoce su época de esplendor por el mismo tiempo; usa una lengua cananea como la de fenicios y hebreos.
- Los árabes, en el sur, emplean una lengua que mantiene rasgos muy arcaicos, próximos a las reconstrucciones del protosemítico (?). Con todo, no es clara su conexión con los demás semitas.

VIII. SOBRE LA LENGUA HEBREA Y ARAMEA

En líneas generales, éstas son las etapas más sobresalientes de la lengua hebrea:

<i>Inscripciones</i>	Calendario de Gezer (siglo X a.C.), Túnel de Siloé y Tumba de Sebna (siglo VIII a.C.), etcétera.
<i>Hebreo bíblico</i>	Poesía arcaica (siglos XII-IX a.C. ?), hebreo pre-exílico (hasta 586 a.C.), hebreo post-exílico (desde 586 a.C.).
<i>Hebreo de Qumrán</i>	Siglos II a.C. a II d.C.
<i>Hebreo rabínico</i>	Misná, Talmud, Midrasim (siglos III d.C. a X d.C.).
<i>Hebreo medieval</i>	
<i>Hebreo moderno</i>	

A lo largo de estos tres mil años, la lengua hebrea se ha mantenido básicamente la misma.

Respecto a la lengua aramea, se pueden hacer diversas periodizaciones. La siguiente puede ser indicativa:

<i>Arameo antiguo</i>	Inscripciones (siglos X-VII a.C.).
<i>Arameo imperial</i>	Arameo oficial de la corte persa y arameo de la Biblia (siglos VII-II a.C.).
<i>Arameo medio</i>	Oriental (palmireno, Targum Onqelos, Talmud de Babilonia...); occidental (Qumrán, <i>targumim</i> palestinos, samaritano, cristiano-palestino...).
<i>Arameo moderno</i>	Época actual (dialectos occidentales del Antilibano, dialectos orientales del Kurdistan).

En el siglo VIII a.C., cuando el asirio Senaquerib sitia Jerusalén, el arameo era ya la lengua de los sitiadores (2 Re 18,26-28: «Habla arameo, por favor, a tus servidores, pues lo entendemos; pero no nos hables judío a oídos del pueblo que está sobre la muralla»). El arameo se impone en toda la región siro-palestina con el dominio babilónico y persa, hasta el punto de que ya en el siglo I d.C. la Biblia debía ser traducida al arameo en las sinagogas. Ello da origen a la literatura conocida como *Targumim* (véase Unidad 13). Incluso el Talmud se escribe en su mayor parte en arameo entre los siglos IV y VIII d.C. En los ambientes rurales del Medio Oriente, el arameo fue reemplazado por el árabe sólo a partir del siglo VII d.C. El arameo es, pues, importante para conocer:

- los textos bíblicos arameos;
- algunas de las versiones más antiguas y populares de la Biblia: los *targumim*;
- buena parte de la literatura rabínica;
- la lengua popular que subyace al griego de muchos relatos evangélicos.

IX. SOBRE LA LENGUA GRIEGA

La Biblia comenzó a ser traducida al griego en una época en la que el judaísmo se abría al helenismo, aunque muy pronto surgió un movimiento de resistencia al influjo extranjero y de defensa de las tradiciones y valores judíos frente a la invasión cultural helénica.

Los autores judíos utilizan la lengua griega para dirigirse a judíos

de habla griega o para dar a conocer el judaísmo a no judíos, en ambientes helenísticos dentro y fuera de Palestina.

Autores cristianos escriben en griego porque, al presentarse el cristianismo como una religión universal, se dirigen tanto a judíos como a gentiles utilizando el griego, la lengua franca de la época, para poder propagar así el mensaje de Jesús.

El griego *koiné* era la lengua «común», difundida por todo el Mediterráneo oriental desde el tiempo de la llegada de los Macedonios (323 a.C.), como muestran los papiros e inscripciones de la época.

Característica del griego bíblico es la abundancia de semitismos, es decir, de construcciones sintácticas, de términos léxicos, de idiomatismos y contenidos semánticos que reflejan un hebreo o arameo subyacente al texto griego. Era un fenómeno inevitable, propio de una lengua de traducción, del hebreo al griego en el caso de la LXX y del arameo al griego en el del Nuevo Testamento. El fin propuesto de traducir conceptos y símbolos semíticos a la lengua griega obligaba a adaptar la terminología usual o a inventar una nueva.

J. Peláez y A. Piñero han escrito que la lengua del Nuevo Testamento es un producto mixto resultante de la helenización de una tradición originalmente aramea, llevada a cabo por escritores bilingües familiarizados con la versión de los LXX. Ello explica:

- la corrección del griego de muchos pasajes,
- el carácter propio de un griego de traducción de muchos textos del Nuevo Testamento, especialmente de aquellos que pretenden respetar al máximo un *logion* arameo de Jesús,
- los semitismos inconscientes de autores que piensan en hebreo o arameo y/o usan fuentes y tradiciones en estas lenguas.

X. BIBLIOGRAFÍA

- ARTOLA, A. M. (et al.), *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*, EVD, Estella, 1989.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al., *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*, EVD, Estella, 1990.
- PIÑERO, A. Y J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba, 1995, pp. 144-149.
- SÁENZ-BADILLOS, A., *Historia de la lengua hebrea*, Ausa, Sabadell, 1988.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «Leer la Biblia en el siglo XXI», en *Ser cristiano en el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 217-248.

TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 61-86.

Gramáticas y diccionarios en español

ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid, ²1999.

DEIANA, G. Y A. SPREAFICO, *Guía para el estudio del hebreo bíblico*, Sociedad Bíblica, Madrid, 1995.

FARFÁN NAVARRO, E., *Gramática elemental del hebreo bíblico*, EVD, Estella, 1998.

FERRE CANO, L. (et al.), *Introducción al hebreo*, Universidad de Granada, 2001.

FERRER, J., *Hebreu bíblic*, Universitat di Girona, 2002.

FERRER, J., *Hebreu: llengua, literatura, gramàtica*, Universitat di Girona, 2002.

GUERRA GÓMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento*, Aldecoa/Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 1981.

LAMBDIN, T. O., *Introducción al hebreo bíblico*, EVD, Estella, 2001.

MARTÍNEZ BOBROBIO, E., *Gramática del arameo antiguo*, PPU, Barcelona, 1996.

MEYER, E., *Gramática de la lengua hebrea*, PPU, Barcelona, 1989.

NICCACCI, A., *Sintaxis del hebreo Bíblico*, EVD, Estella, 2002.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *La Lengua de los Sabios*, EVD, Estella, 1992.

RIBERA FLORIT, J., *Gramática del arameo clásico*, PPU, Barcelona, 1993.

TARGARONA BORRÁS, J., *Diccionario hebreo/español. Bíblico, rabínico, medieval, moderno*, Riopiedras, Barcelona, 1995.

VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Diccionario bíblico hebreo-español, español-hebreo*, EVD, Estella, 2002.

ZERWICK, M., *El griego del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1997.

Unidad 2

LAS ESCRITURAS DE LA BIBLIA

El biblista que desee trabajar con textos de primera mano tendrá que enfrentarse inevitablemente al estudio de manuscritos e inscripciones, para lo cual los conocimientos paleográficos y epigráficos le serán indispensables.

Esta Unidad introductoria expone los tipos de escritura básicos que el investigador encontrará en los textos bíblicos (cuneiforme, paleo-hebreo o cananeo, arameo cuadrado, uncial griego, etc.) en sus diversos soportes (arcilla, piedra, metal, papiro, pergamino, papel...) y encuadernaciones (tablillas, rollos, códices, etc.). La historia de la Biblia viene a ser la historia del «libro» y de la escritura a lo largo de los siglos. La unidad se divide en 3 secciones: I. Tipo de escritura; II. Material de escritura; III. Forma de encuadernación.

I. TIPOS DE ESCRITURA

La escritura evolucionó desde el pictograma más o menos realista y/o artístico hasta el logotipo, que lo simplifica y adapta a múltiples funciones: en la antigüedad una representación del Sol podía designar el día o la divinidad, hoy un triángulo puede significar *stop*...

En el nivel del pictograma y del logotipo no se puede hablar todavía de «lengua escrita». Tales signos y logotipos resultan válidos en lenguas que comparten los mismos valores culturales y las mismas convenciones. Sólo cabe hablar de «lengua escrita» cuando aparecen elementos fonéticos capaces de representar la lengua hablada. El primer paso en este proceso fue modificar los logotipos con determinaciones fonéticas y gramaticales.

La actual escritura, puramente fonética, representa los fonemas mediante grafemas, que hoy resultan absolutamente convencionales. Pero la historia de la escritura muestra que gran parte de los actuales grafemas proceden de antiguos pictogramas y logotipos. Por un proceso de simplificación y abstracción, éstos pasaron a representar el fonema inicial con el que se pronunciaba el elemento dibujado (principio acrofónico, claro en algunos grafemas fenicios y griegos: *men*, 'ayin, bet...).

El biblista debe tener en cuenta principios elementales que todo lingüista conoce:

- Ninguna escritura puede representar perfectamente la lengua hablada.
- La escritura suele ser más conservadora que la lengua.
- Por tanto, no siempre lo escrito coincide con lo dicho.

Por ello, curiosamente, la escritura menos culta a veces nos acerca más a la lengua hablada de una determinada época.

1. *La escritura cuneiforme*

El sistema de escritura cuneiforme (de *cuneus* = cuña) tiene origen mesopotámico. Era usado por los sumerios en el IV milenio a.C. y fue perfeccionado por los acadios. Era, en origen, un sistema pictográfico que evolucionó hasta convertirse en logo-gráfico y, finalmente, en fonético.

El tipo de escritura cuneiforme fue adoptado del oriente mesopotámico, pasando al occidente semítico: Ebla y Ugarit. Los grandes mitos y epopeyas mesopotámicos se transmitieron en esta escritura.

2. *La escritura jeroglífica egipcia*

Era utilizada normalmente en inscripciones en piedra. Cuando se pasó a escribir en papiro con tinta y pluma o pincel, se desarrolló una escritura cursiva *hierática*, que por un nuevo proceso de simplificación se convirtió hacia el siglo VIII a.C. en la escritura llamada *demótica*. (*Piedra de Rosetta*, clave para descifrar estas escrituras.)

Hacia el siglo III d.C. se adoptó el alfabeto griego para escribir el egipcio, originándose así el *copto*.

3. *La escritura alfabética en Siria-Palestina*

El gran paso en la historia de la escritura fue, sin duda, la invención del alfabeto: un conjunto de signos que reproducen los fonemas de la lengua.

Dentro del ámbito de la escritura cuneiforme, en Ugarit se llegó a un sistema alfabético silábico de 30 signos en torno a los siglos XIV-XIII a.C.

Las inscripciones del Sinaí, en torno al siglo XV a.C., permiten reconocer el origen egipcio de los signos usados entre los fenicios y su selección según el principio de acrofonía. Efectivamente, los signos protosinaíticos son los que encontramos ya ordenados en un alfabeto de 22 signos en Fenicia en torno al siglo XII a.C. La reducción de los signos muestra la evolución fonética y la neutralización de determinados fonemas. La escritura fenicia llegó a imponerse al tiempo que evolucionaban los soportes e instrumentos de escritura.

Esta escritura se originó, pues, entre los semitas del Sur, como muestran las inscripciones protosinaíticas y, más remotamente, los jeroglíficos egipcios.

4. *La escritura griega y latina*

En torno al 1100 a.C. —o en el siglo VIII según las diversas corrientes de opinión— los griegos adoptaron el alfabeto fenicio. Los grafemas de las guturales semíticas —no existentes éstas en griego— fueron reutilizados para representar signos vocálicos. Así, la *'ayin* se convirtió en la vocal «o». De esta forma Grecia produjo un verdadero alfabeto fonético de 29 signos.

Junto a la escritura griega uncial (mayúscula), clara copia de la fenicia, se desarrolló posteriormente una escritura cursiva y minúscula en la que, a partir de época medieval, se copiaron muchos manuscritos griegos.

La dependencia del alfabeto latino del griego es evidente. El vínculo entre ambos parece ser obra de los etruscos.

II. MATERIALES DE ESCRITURA

La epigrafía estudia las inscripciones realizadas sobre piedra, tablillas de arcilla, cerámica (óstraca) o metal. La epigrafía nos remonta, pues, a textos muy anteriores a los atestiguados por los manuscritos bíbli-

cos y permite reconocer formas de escritura y hasta de pronunciación de la época de la inscripción correspondiente.

1. *Inscripciones en piedra*

Las inscripciones en piedra abundan en Egipto. También en Mesopotamia hay inscripciones cuneiformes en piedra. En Siria-Palestina sobresalen la Estela de Mesa y la inscripción del Túnel de Siloé:

- *La Estela de Mesa*, rey de Moab (siglo IX a.C.), se encontró en 1868 en Dibbon, al este del mar Muerto, al norte del Arnón. Es una piedra de basalto de $1,15 \times 0,6-0,68$ m. La inscripción pertenece al género historiográfico. Ensalza la victoria del rey Mesa sobre la coalición de reyes de Israel, Judá y Aram. Los hechos están narrados también en la Biblia, pero bajo otra perspectiva (2 Re 3,4-27). Los hechos debieron de suceder por el 850 a.C., época de la que procede la inscripción, en un dialecto moabita, muy próximo al hebreo y con claras influencias arameas. El tipo de escritura es el fenicio o paleo-hebreo.
- *La inscripción del Túnel de Siloé* se encontraba en el canal excavado por el rey Ezequías de Judá para unir la fuente de Guijón en el torrente Cedrón con la piscina de Siloé, situada ésta dentro de los muros de la ciudad. El túnel tiene una extensión de 1.200 codos (533/534 m). La obra fue llevada a cabo antes del 701 para hacer frente al asedio de Senaquerib, según se narra en 2 Cr 32, esp. vv. 1-5.27-30; 2 Re 20,20; Eccl 48,17. La inscripción, descubierta en 1880, mide $0,50 \times 0,66$ m; y se conserva en el Museo de Estambul. La escritura es fenicia paleo-hebreá; la lengua es hebreo clásico con elementos arcaicos.

2. *Inscripciones en arcilla y cerámica*

En Mesopotamia el material de escritura utilizado era comúnmente la arcilla, sobre la que, aún húmeda, se grababan con un estilete los signos cuneiformes. La facilidad con la que se podía escribir en este material, por comparación con la piedra, permitió pasar rápidamente de una escritura pictográfica y jeroglífica a la cuneiforme. La tablilla llegó a ser instrumento de correo internacional, como muestran las cartas de Tell El-Amarna (siglo XV a.C.).

En Egipto era especialmente frecuente el uso de óstraca o trozos de cerámica rota sobre los que se escribía con tinta y pincel. Se han

hallado óstraca de suma importancia en Palestina: Hazor, Samaría, Lakis y Arad. La colección de Arad tiene interesantes paralelos con textos bíblicos. En Grecia se escribía el nombre del condenado al exilio en un óstrakon, de donde viene el término «ostracismo».

Para el estudio de la lengua hebrea bíblica y la cultura rural es de extraordinaria importancia el calendario de Gezer, una tablilla fina de barro cocido, de 6,7 - 11,1 × 7,2 cm, descubierta en 1908, que hoy se halla en el Museo de Estambul. El texto dice así:

Lunas de recolección, lunas de siembra, lunas de pasto, luna de trabajo del lino, luna de la siega de las cebadas, luna de siega y medición, lunas de poda, luna del fruto de verano. Abiya.

Pese a su brevedad el calendario de Gezer es una de las piezas claves para el estudio de la historia de la lengua hebrea. Se trata de una lista de un calendario agrícola que comienza en otoño, como en la lista de Ex 23,16:

También la fiesta de la siega, de las primicias de tus trabajos, de aquello que sembrares en el campo, y la fiesta de la recolección, al final del año, cuando recojas del campo el fruto de tus faenas.

El carácter conservador del lenguaje relativo a la agricultura, cuyas faenas continúan nombrándose del mismo modo durante siglos y siglos, se observa en los textos bíblicos: Ex 23,16; Lv 25,3; Dt 28,38; 2 Sm 21,9; Rut 1,22; 2,23; Cant 2,12.

También el óstrakon de Itzbet Sarta (siglo XII a.C.) tiene excepcional importancia. Este óstrakon, de 9 × 16 cm y un grosor de 0,8 cm, contiene la inscripción más antigua del alfabeto fenicio/hebreo, formada por cinco líneas escritas de izquierda a derecha, las cuatro primeras sin sentido determinado. La quinta línea reproduce un alfabeto de 21/22 signos en el mismo orden conservado hasta hoy con ligeras variantes. El óstrakon, del período de los Jueces, puede testimoniar un asentamiento israelita o de los cananeos del lugar. Revela la conexión existente entre la escritura cananeo-fenicia y la paleo-hebrea.

De la época del Nuevo Testamento se conservan numerosas inscripciones. Es muy reveladora la de Cesarea Marítima que menciona a Pilato, prefecto de Judea; la inscripción aramea «Jacob, hijo de José, hermano de Jesús», hallada en un osario del siglo I d.C. parece no ser auténtica.

3. *Inscripciones sobre metales*

Con excepción de las monedas, el uso del metal como soporte de la escritura es raro. Destaca una laminilla de plata encontrada en el Valle de Hinnón (Gehenna), que en escritura fenicia o paleohebreo contiene (según interpretaciones) un texto próximo al de la bendición sacerdotal de Nm 6,24-26.

El Rollo de Cobre de Qumrán (3Q15) es una de las piezas más enigmáticas de las encontradas en las cuevas del mar Muerto. Se trata de una lista de tesoros escondidos (no aparecidos), probablemente confeccionada ante la inminente invasión romana (guerra del 68). Si hace referencia a los tesoros del Templo, esta lista llegó a Qumrán tras la huida de Jerusalén. Todo es un misterio, conservado en un soporte muy noble, en una escritura tosca y en una lengua nada elegante.

Las monedas acuñadas durante las dos revoluciones antirromanas, la del 68 y la del 135, revelan las esperanzas de victoria con que se emprendieron. La utilización de la escritura paleohebreo por los dirigentes rebeldes, en contra del uso de la cuadrada aramea habitual en la época, tal vez sea un signo de su nacionalismo.

4. *Papiros y pergaminos*

La paleografía estudia la escritura realizada en papiro, cuero (pergamino) y papel, en dos tipos de letras: formal y cursiva, o uncial y minúscula. El estudio paleográfico resulta decisivo para resolver problemas de crítica textual.

El papiro se consigue cruzando tiras de los tallos de la planta del papiro. Procede de Egipto, donde esta planta es muy común. Una vez enrollado forma un «volumen». El papiro más antiguo conservado es de mitad del III milenio a.C. La dificultad de conservación de este material provocó la pérdida de cantidades ingentes de papiros.

El cuero, la piel de los animales, comienza a usarse para la escritura a comienzos del III milenio a.C. El ejemplar más antiguo conservado data del 2000 a.C. El nombre de pergamino procede de la ciudad de Pérgamo, donde la industria de la preparación del cuero para la escritura alcanzó gran calidad. Plinio (*Naturalis Historia* XIII, 21,70) recoge la tradición que remonta la invención y uso del pergamino a Eumenes II, rey de Pérgamo (158-97 a.C.), cuando Ptolomeo IV prohibió la exportación de papiro.

El papel se inventó en China en el siglo II d.C y llegó a Siria y

Egipto en los siglos VII-VIII d.C. Hasta la invención del papel, el papiro era el material más usado para la escritura en el mundo antiguo.

A pesar de las tendencias secesionistas y ultranacionalistas de los hombres de Qumrán, su biblioteca atestigua una sorprendente apertura: pergaminos junto a papiros, textos paleohebreos con arameos, incluso textos griegos. En algunos manuscritos escritos en letra cuadrada aramea el nombre de YHWH aparece en caracteres paleohebreos, signo de respeto al nombre sagrado. En escritura paleohebrea están escritos algunos manuscritos de la Torá y el libro de Job.

Los manuscritos unciales griegos neotestamentarios que se han conservado alcanzan la cifra de 268, siendo designados por un número arábigo precedido de 0. Los minúsculos alcanzaron su máxima difusión en el siglo IX d.C.; hay catalogados 2.792 manuscritos del Nuevo Testamento, designados con números. Los papiros neotestamentarios se representan con la letra P y un número en superíndice; existen actualmente 88 papiros catalogados del Nuevo Testamento, que proceden en su totalidad del Egipto de los siglos II-VIII d.C. El *Papyrus Rylands* es el texto más antiguo conocido del Nuevo Testamento, de comienzos del siglo II d.C. (véanse *Unidades* 14 y 17).

III. FORMA DE ENCUADERNACIÓN Y CONSERVACIÓN

1. Los cambios tecnológicos

La evolución de la escritura y del libro ha seguido criterios de facilidad y seguridad: lo más fácil de escribir y de leer y lo más seguro de conservar. La conservación de las tablillas y su agrupación para formar un texto seguido era dificultosa: se guardaban en jarras o se componía una tablilla especial como contenedor e índice. La conservación de diversos rollos en un armario o la agrupación de diversas hojas en un códice era más cómoda. Igualmente, el códice era más cómodo y manejable que el rollo.

Pero los diversos procesos evolutivos conllevaron siempre la pérdida de textos que no se adaptaron al nuevo sistema: textos cuneiformes escritos en tablillas, que no se volvieron a copiar en otra escritura o en pergamino; tablillas de madera blanqueadas o enceradas, que no se copiaron en un soporte más estable; textos en papiro o pergamino, que no pasaron a la imprenta; textos en rollos, no escritos en códices. Cabe sospechar que lo que no se reescriba en soporte infor-

mático puede perderse en buena parte. La historia de la escritura conoció en la antigüedad momentos cruciales, que coinciden con situaciones de tránsito, por cambio de los materiales utilizados para la escritura (transmisión de la tablilla al papiro o de éste al pergamino), del sistema de encuadernación (transición del volumen o rollo al códice o libro), o del tipo de letra (transición de los caracteres paleohebreos a los cuadrados o de los caracteres griegos unciales a los cursivos). Estos momentos críticos corresponden a momentos de renovación y de renacimiento cultural. Sin embargo, los cambios técnicos operados supusieron la pérdida definitiva de muchas obras literarias y la desaparición de ediciones o de versiones diferentes del texto de un mismo escrito.

2. Rollos y códices

Del códice a la pantalla el paso ha sido tan gigantesco como el que llevó del rollo al códice. Con la pantalla, lo que se halla en el candelero es el orden mismo de los libros, que fue el de los hombres y las mujeres de Occidente desde los primeros siglos de la era cristiana. Con ella se afirman o se imponen nuevas maneras de leer que todavía no es posible caracterizar por completo, pero que, sin que quepa duda alguna, entrañan unas prácticas de lectura sin precedentes (G. Cavallo y R. Chartier, 1998, p. 45).

En la antigüedad una obra se copiaba en un solo rollo, a no ser que la extensión de la obra exigiera rollos adicionales. La elección del pergamino se hacía, pues, en función del texto que se deseaba copiar. En Qumrán, por lo general, el texto de cada libro está escrito en un rollo. Sólo se agrupaban si los textos eran demasiado breves. Es curioso advertir que la división de los libros de Samuel, Reyes y Crónicas en «primeros» y «segundos» se debe a que, en su versión griega, más larga, hubieron de copiarse en dos rollos.

3. El códice y la difusión del cristianismo

Una de las claves de la extensa y rápida difusión del cristianismo fue su apertura a la adopción de nuevas lenguas y técnicas editoriales. La adopción del códice (cf. *Unidad 3*) significó una ruptura con la tradición judía, que sólo autorizaba la copia de la Escritura en rollo. Los cristianos, llevados por su impulso misionero, incorporaron cambios significativos en la técnica editorial. Aceptaron el formato de códice incluso antes de que se generalizara para la copia de los autores

grecolatinos. El hecho de que «sus Escrituras» aún no hubieran adquirido el carácter de «Escritura Sagrada» les dio sin duda mayor libertad para difundirlas en los modernos formatos.

El término «códice» proviene de *caudex* (tronco de madera) y hace referencia a su origen en las tablillas de madera albeadas o enceradas que se juntaban a modo de libro. Así dice Séneca: «Plurimum tabellarum contextus caudex apud antiquos vocabatur; unde publicae tabulae codices dicuntur». La gran ventaja respecto al rollo estaba en su fácil transporte y en su manejabilidad, como decía Marcial: «Tú que deseas tener en cualquier parte mis opúsculos y apeteces su compañía para un largo viaje, compra los que el pergamino restringe en pequeñas hojas» (*Epigrama* I, 2).

La lectura cristiana primera de la Biblia coincide con el modo de leer característico de los romanos, algo que ellos, a su vez, habían heredado del mundo helenístico y desarrollarían sobre todo en tiempos del imperio. No parece que en un primer momento hayan tenido en Roma demasiada importancia los libros, aunque esto cambia en la época imperial, cuando aumentan los libros de todo tipo, y con ello también las prohibiciones, tal como sucedió en el caso de Ovidio. No sólo los hombres, sino que muchas mujeres —por supuesto, siempre de la clase alta— se convierten en lectoras habituales de libros, especialmente a partir del gran éxito que supone la aparición del códice, el libro con páginas, que sustituye con rapidez al rollo, heredado de la cultura oriental y griega. El códice era un soporte más barato, pues podía usarse por las dos caras, además de tener una manufacturación más sencilla y permitir una lectura más libre de movimientos, con posibilidad de manejar rápida y fácilmente escritos de referencia o consulta (Sánchez Caro, 2001, p. 225).

El códice permitía visualizar mejor que ningún otro medio anterior la unidad de todos los libros bíblicos. La posibilidad de copiar varios escritos en un mismo códice contribuyó a dar expresión a la idea de canon. No deja de ser significativo el que la formación definitiva del canon del Nuevo Testamento coincidiera con la época en la que los códices adquirieron capacidad suficiente para contener la totalidad de los libros del Nuevo Testamento.

Esto supuso un nuevo modo de leer, que, entre otras cosas, aprovecharon los cristianos, verdaderos propagadores del novedoso códice. Precisamente la facilidad de encuadernar diversos escritos, así como la posibilidad de consultarlos de manera simultánea, hacía ver incluso materialmente el conjunto de escritos cristianos —y en ellos hay que comprender todos los del Antiguo Testamento— como un solo libro,

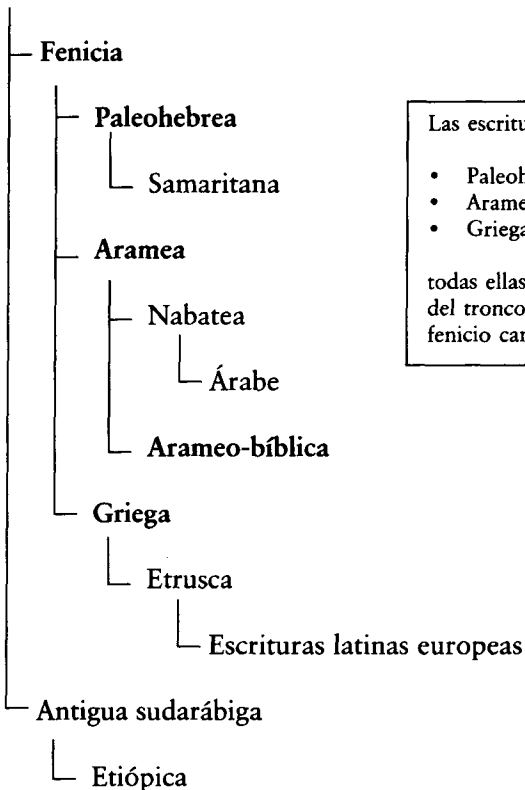
especialmente cuando, como hemos dicho, ya en el siglo IV se perfecciona la técnica y aparezcan los grandes códices, materializando ante los ojos lo que ya era la Biblia cristiana (Sánchez Caro, 2001, p. 225).

4. Grandes códices

En el CD se puede ver una muestra de los códices Vaticano, Sinaítico y Alejandrino (siglos IV y V), de origen cristiano, que contienen la Biblia griega LXX y el Nuevo Testamento. El código de Alepo (siglo X), en hebreo y escrito por copistas judíos, contiene la Biblia Hebrea en escritura cuadrada aramea con masora (anotaciones marginales; cf. *Unidad 11*).

IV. MAPA DE LAS ESCRITURAS DERIVADAS DEL CANANEO

Protocananea



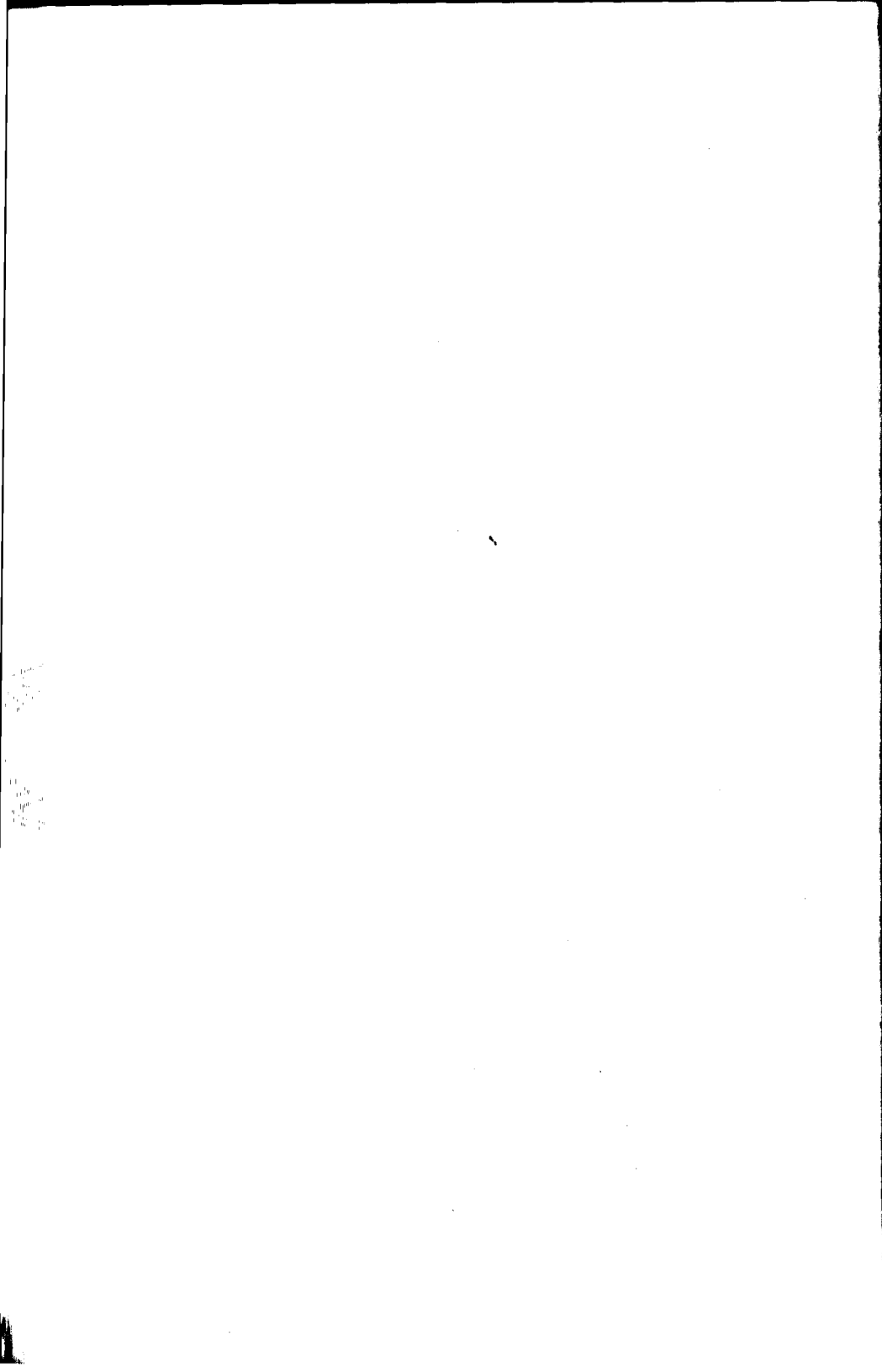
Las escrituras bíblicas son:

- Paleohebreá
- Arameo-bíblica
- Griega

todas ellas procedentes
del tronco
fenicio cananeo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- CANO, M. J. Y J. R. MAGDALENA, *Epigrafía y paleografía hebrea*, PPU, Granada/Barcelona, 1994.
- CAVALLO, G. Y R. CHARTIER, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998.
- HAARMANN, H., *Historia Universal de la Escritura*, Gredos, Madrid, 2001.
- NAVEH, J., *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem, 1982.
- O'CALLAGHAN, J., *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria*, El Almendro, Córdoba, 1995.
- ROBINSON, A., *Historia de la escritura*, Destino, Barcelona, 1996.
- RUIZ, E., *Manual de codicología*, Pirámide, Madrid, 1988.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «Leer la Biblia en el siglo XXI», en *Ser cristiano en el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 217-248.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 87-101.
- YARDENI, A., *The Book of Hebrew Script*, Oak Knoll Books, Jerusalem, 2002.



Unidad 3

TRANSMISIÓN ESCRITA Y ORAL

I. TRANSMISIÓN ESCRITA

Los momentos decisivos de todo el proceso de la transmisión escrita son los cambios de lengua y escritura, los cambios de soporte y las innovaciones técnicas. Todos ellos comportan mejoras, pero también pérdidas inevitables.

1. *Problemas de la transmisión escrita*

En la antigüedad la lectura comportaba ciertas dificultades: el soporte no era siempre de buena calidad; no existía la separación de palabras mediante espacios; no se escribían las vocales ni tampoco los acentos y otros signos de puntuación. Ello explica la existencia de muchos casos de dudosa transmisión que tienen como base una lectura defectuosa.

Los textos copiados estaban sometidos al riesgo de lecturas e interpretaciones erróneas. Las dificultades aumentaban cuando se copiaba de un sistema ortográfico a otro: del paleo-hebreo al arameo, o del griego uncial al minúsculo.

Las reediciones o revisiones de los textos, incluso las hechas por los mismos autores, planteaban especiales dificultades: al no eliminarse las copias de ediciones anteriores, no se podía evitar que la copia de una nueva edición quedara «contaminada» por las anteriores. Se producía así una *contaminación horizontal* con el resultado de dobles redacciones, «lecturas dobles», mezcla de estratos lingüísticos, etcétera.

2. Momentos claves de la transmisión textual

a) De la tablilla al pergamino

En la transmisión de los textos los cambios técnicos han producido situaciones críticas. Mucho de lo que no pasó a la nueva técnica se perdió para siempre.

No sabemos cuándo se produjo en Israel la transición de la tablilla al papiro. Aunque la tablilla de arcilla cumple el principio de seguridad (gracias a este soporte es posible conocer hoy textos del II y III milenio a.C.), cabe suponer, sin embargo, la pérdida de material considerable. Isaías (siglo VIII a.C.) y Habacuc (siglo VII a.C.) utilizaban tablillas: «Ahora escríbelo en una tablilla —*luah*— en presencia de ellos» (Is 30,8); «Escribe la visión y consígnala sobre las tablillas —*luhot*—» (Hab 2,2), pero unos años después Jeremías escribe ya en rollo: «toma un rollo —*megillat sefer*— y escribe» (Jr 36,2).

La transición del papiro al pergamino comenzó en el siglo VI a.C., en el período persa. Dado el fácil deterioro del papiro, se supone que mucha literatura no copiada en pergamino se perdió para siempre. Los descubrimientos de papiros en Egipto dan idea de lo que se puede haber perdido definitivamente.

b) Del rollo al códice

El rollo recibe en hebreo el nombre de *megillah* o *megillat sefer*. Se forma de piezas largas de papiro o pergamino en las que se escribía en columnas. Como Platón explica en el diálogo de *Fedro* (278), el autor escribía en hojas sueltas de papiro y añadía o intercalaba otras conforme iba escribiendo. Al final pegaba las hojas, formándose así el rollo. Este procedimiento permitía añadir texto al comienzo y al final de los libros, lo que explica algunos añadidos presentes en los libros bíblicos: Jue 17-18 y 19-21; 2 Sm 22-24; Jn 21.

En un principio los rollos eran generalmente de papiro al uso egipcio, pero en el período persa (siglo VI a.C.) se generalizó el pergamino, obligatorio para la copia de los libros bíblicos. Obviamente no era posible copiar en un mismo rollo todos los libros canónicos. Por lo general, un rollo contenía un solo libro (cf. *Unidad 2*).

Se guardaban enrollados y se desenrollaban para su lectura. La dificultad práctica para abrirlos y consultar pasajes en distintas columnas con las dos manos ocupadas es evidente. La Misná (cf. *infra*) plantea la cuestión de si en sábado estaba autorizado recoger un libro caído de las manos (*Misná Erubin* 10,3).

En el siglo I Marcial fue el primer panegirista del código: pequeño, cómodo en los viajes, fácil de archivar en las bibliotecas, sin necesidad de utilizar las dos manos para la lectura. Según Joseph van Haelst,

[...] el acontecimiento capital en la historia del libro, probablemente mucho más importante que el descubrimiento de Gutenberg, se sitúa ni más ni menos que entre el final del siglo I y el IV de nuestra era, con la sustitución progresiva del rollo de papiro por el código.

El paso de la tablilla al rollo fue, pues, un adelanto decisivo. Un gran impulsor del código fue la Iglesia cristiana (M. Hengel. cf. *Unidad* 2), que se sintió más desligada del tabú tradicional de la sacralidad del rollo. Stroumsa (2002) concluye así su artículo sobre el cristianismo como religión del libro:

Desde el principio, el cristianismo, más que una religión del libro, fue una religión «del libro en rústica» (*religion of the paperback*). El poder de difusión asociado tanto al código como al radical movimiento de traducción ayuda mucho a explicar el éxito del cristianismo en el mundo antiguo. Por usar una metáfora conocida a finales del siglo diecinueve, si Cristo le ganó a Mitra, bien podría haber sido, en gran manera, gracias al código (139).

El código está formado por un conjunto de cuadernillos (hojas dobles), unidos por el doblado, hasta alcanzar un grosor discrecional de aspecto similar al de un libro moderno. A diferencia del rollo, el código admitía la copia por ambos lados del papiro, pergamino o papel. A partir del siglo I desplazó progresivamente al rollo. Los primeros códigos son de papiro, pero en el siglo IV eran ya corrientes los de pergamino.

La transición del rollo al código permitió, además de la división en libros o volúmenes, una nueva división en capítulos. La actual división de la Biblia proviene de la edición de Félix Pratensis (1516-1517).

El sistema de rollos exigía que cada volumen llevara una *inscriptio* al principio y una *subscriptio* final, que proporcionaban los datos de autor, título, fecha, etc. Cuando diversos rollos se copiaban en un mismo código se producían repeticiones llamativas de inscripciones y colofones. Igualmente, los *custos* o palabras repetidas que enlazaban el final de una hoja con la siguiente (en los papiros antes de pegarlas) o un rollo con otro, aparecen repetidos también a veces en las edicio-

nes del códice. Las divisiones de los códices medievales permiten por ello reconstruir en ocasiones las divisiones de los rollos antiguos y de las obras contenidas en éstos.

c) Los cambios de caracteres

Los manuscritos bíblicos están prácticamente todos en escritura cuadrada de diversos períodos. Pero en Qumrán se encuentran en escritura paleohebrea dos manuscritos del Éxodo, cuatro manuscritos del Levítico, un manuscrito de Números y un manuscrito de Job.

Además el nombre de YHWH se escribe frecuentemente en escritura paleohebrea, cuando el resto del manuscrito está en escritura aramea cuadrada. Por su parte, los samaritanos (cf. *Unidad 9*) han conservado su Pentateuco en un tipo de escritura paleohebrea.

Todo ello obliga a pensar que los textos bíblicos pudieron ser escritos en un principio en escritura paleohebrea y que sólo bajo el influjo arameo se impuso la ortografía actual. Según la tradición rabínica, la grafía cuadrada aramea se generalizó en tiempo de Esdras, haciéndose luego obligatoria utilizando pergamino y tinta.

Este cambio puede explicar algunas anomalías del texto actual, producidas por alguna confusión posible únicamente en la grafía paleohebrea (confusión de *alef* y *taw* por ejemplo), o la pérdida de variantes y tradiciones textuales que desaparecieron con los manuscritos paleohebreos.

El paso de los caracteres griegos unciales a los minúsculos no se produjo hasta la Edad Media. Parte del éxito de la nueva escritura se debe al ahorro de pergamino en una proporción del 50%.

d) De los manuscritos a la imprenta

La invención de la imprenta supuso un cambio revolucionario en la cultura (Gutenberg, 1397-1468). Redujo la clase de los escribas y los nuevos debieron adquirir el dominio de las técnicas de la impresión, surgiendo así una nueva clase de especialistas.

Los errores de los copistas desaparecieron, pero surgieron las erratas de imprenta. También es cierto que el control de las ediciones, reediciones, revisiones y recensiones se hizo mucho mayor; pero los textos impresos, a veces eclécticos, no muy cuidados o basados en manuscritos de dudoso valor, se convirtieron en un nuevo *textus receptus*, reconocido sin la necesaria crítica y autorizado acríticamente.

El descuido de la tradición manuscrita ocasionó la desaparición de muchísimo material escrito.

II. LA TRADICIÓN ORAL

Consideraciones fundamentales relativas a la tradición oral son las siguientes:

- Todo texto escrito puede ser transmitido oralmente.
- Textos escritos pueden haber conocido una forma oral anterior.
- La puesta por escrito no frenó la tradición oral, por lo que existe con frecuencia una versión oral y otra escrita de una misma tradición.
- Una vez escritos, los textos suelen transmitirse acompañados de interpretaciones, complementos y versiones orales.
- Lo escrito representa siempre una mínima parte de lo que se piensa y difícilmente expresa de forma plena lo pensado. Ello vale también para el texto bíblico.

Consecuentemente:

- La tradición oral debe ser siempre objeto de atención y estudio crítico junto con la escrita.

Lo escrito es siempre más preciso que lo oral, pero también más limitado.

La tradición oral permite una «interpretación» más libre, inspirada y actualizada. Por ejemplo, el «cante jondo» se transmitió, en sus inicios, sin soporte escrito (los intérpretes generalmente no sabían leer música), de forma que cada «repetición», sin el soporte de la lectura, se convertía en una nueva «interpretación».

1. *Tradición oral y composición literaria*

Existen textos bíblicos de neto carácter literario, que son verdaderas obras de autor, pero otros muchos proceden de la tradición oral, aunque un autor los haya integrado más tarde en una composición literaria. Tal es el caso, sobre todo, de refranes y proverbios, leyendas etiológicas, narraciones de curaciones con un marcado acento popular, sagas, etcétera.

Además, algunas constataciones resultan obvias:

- Las tradiciones del Éxodo y del asentamiento de las tribus israelitas en Canaán (referentes a hechos acaecidos en torno a los siglos XII-X a.C.) o las tradiciones patriarcales, aún anteriores, se pusieron por escrito lo más temprano a partir de la instauración de la monarquía. Sin embargo, el análisis de narraciones y poemas muestra la existencia de anteriores formas orales en clanes y tribus, después reelaboradas y ampliadas con el paso del tiempo.
- Respecto a los escritos de los profetas no escritores, puede pensarse en algún caso en la colaboración de un secretario o escriba, como Baruc lo fue de Jeremías. Pero las más de las veces es más plausible la existencia de una escuela de seguidores del profeta que transmitían sus dichos y los enriquecían e incluso imitaban, tanto en forma escrita como oral. El caso del libro de Isaías es evidente, pues se compone de dos o tres libros añadidos sucesivamente: Isaías I, con raíces en época anterior al exilio, e Isaías II y III, de época posterior.
- Esta consideración es especialmente evidente con referencia a los dichos de Jesús de Nazaret, quien no dejó ningún escrito. Entre sus palabras y los evangelios que las recogen median entre treinta y cinco y setenta años, por lo que es de presumir que existió una cadena de tradición oral hasta su puesta por escrito con las reelaboraciones que la acompañaron.

2. *La edición viva del texto bíblico en la recitación pública*

El texto bíblico fue escrito para su proclamación oral y pública. En las sinagogas judías y en las iglesias cristianas se recita o proclama en voz alta para el pueblo (y en ese aspecto en nada difieren ambas lecturas). En ambos casos se trata de una proclamación. En la antigüedad la publicación de un texto no consistía tanto en editarlo en un volumen cuanto en recitarlo públicamente.

Este aspecto de la oralidad del texto escrito no suele ser estudiado por quienes sólo atienden al proceso oral anterior a la constitución del texto. Pero el proceso oral es inherente al mismo texto: con esta finalidad es puesto por escrito, transmitido y enriquecido con nuevas interpretaciones. La riqueza del material, los signos vocálicos y de cantilación, las divisiones en el texto en función de la lectura sinagoga o litúrgica, la riqueza de los estuches, etc., responden al propósito de unos textos destinados a su proclamación.

Otro aspecto de la oralidad es que toda lectura se convierte au-

tomáticamente en una «interpretación». La escritura y sus signos son sólo el soporte sobre el que el «artista» hace su interpretación. Los buenos actores y lectores saben que una auténtica «interpretación» nunca es mera «repetición».

1. Tradiciones orales que acompañan a la Biblia

Los diferentes escritos que componen la Biblia surgen dentro de una tradición. La misma cristalización editorial de la Biblia sólo se explica desde la perspectiva de una tradición en la que lo escrito es sólo una parte del texto mismo. Tan es así que la misma Biblia conserva huellas de posibles lecturas diferentes de un pasaje, así como de la existencia de normas o de historias que no se han conservado en el texto bíblico:

- El fenómeno del *Qere-Ketib* es buen ejemplo de ello. Estas dos palabras arameas, «lee» y «escrito», señalan en las Biblias rabínicas lo que se ha de leer (*legendum*) frente a lo que está escrito (*scriptum*). Generalmente la palabra en cuestión viene señalada en el texto por un obelo o pequeño círculo a modo de asterisco y al margen aparece escrita la palabra o variante que se ha de leer. Estas correcciones o añadidos al texto transmiten no sólo variantes textuales de otros manuscritos, sino también de otras tradiciones de lectura.
- Los escribas incluyeron ya desde antiguo otros signos en el texto bíblico (*puncta extraordinaria*) que alertaban sobre alguna anomalía o interpretación especial de determinados pasajes. Ello viene a demostrar el enorme respeto por un texto que no querían modificar, pero también un interés no menor por tradiciones no escritas.
- Señales de tradiciones orales apenas apuntadas en los textos bíblicos aparecen acá y allá: Is 29,22 menciona que Dios *rescató* a Abrahán, con referencia a una leyenda extrabíblica que cuenta que Dios liberó a Abrahán de un horno de fuego; Dn 1,8 dice que Daniel no probó el vino del rey para no contaminarse, con referencia a una *halakah* de su tiempo que más tarde se recogió en la Misná sobre la prohibición de beber el vino de los gentiles. Sobre estos y otros casos, véase con detalle la *Unidad 17*.
- La misma Biblia parece reconocer los límites de la tradición escrita cuando el Deuteronomio hace una llamada a doctrinas y normas no escritas que habrán de ser transmitidas a través de la

enseñanza: «Te llegarás a los sacerdotes, levitas y al juez [...] y consultarás [...] Has de obrar según la doctrina que te enseñen y la norma que te den» (Dt 17,8-11).

- Lo mismo sucede en el Nuevo Testamento, donde Jesús recuerda a sus discípulos lo que no ha sido escrito y ni siquiera dicho: «Estas cosas os he hablado mientras todavía estoy con vosotros. Pero el Consolador, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,25-26). Y aún con mayor claridad se dice en Jn 16,12-13: «Todavía tengo que deciros muchas cosas, pero no tenéis capacidad ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad os guiará en la verdad total, pues no hablará por su cuenta, sino que expondrá lo que oiga y os anunciará lo venidero».

En un sentido «racionalista», que tampoco falta en la hermenéutica judía y cristiana, cabe decir, siguiendo la expresión rabínica, que «Dios ha dejado la Torá en manos de los hombres», de forma que en el culto y en la enseñanza de la Sinagoga y de la Iglesia se lee un texto escrito, pero acompañado de una tradición oral que lo interpreta y lo complementa.

4. *Legitimación de la Ley oral*

Los judíos han representado a Moisés recibiendo en el Sinaí la Ley escrita (Biblia) y transmitiéndola en tablas, al tiempo que recibe al oído la Ley oral (Misná) y la transmite oralmente a los ancianos. Esta representación ingenua, que incluso gusta de representar a Moisés durante los 40 días de estancia en el Sinaí escribiendo la Biblia durante el día y memorizando la Misná durante la noche (*Pirqué de Rabbi Eliezer* 46,1.3.4), es el mito que da legitimidad a toda la tradición oral que a lo largo de los siglos acompañará a la palabra de Dios escrita: lo enseñado por los sabios había sido ya dicho a Moisés en el Sinaí.

A comienzos del siglo III d.C. los sabios judíos, bajo la dirección del patriarca Rabbí Yehudah ha-Nasí, recopilaron en Galilea el conjunto de tradiciones orales (sentencias jurídicas, discusiones haláquicas, dichos sapienciales, etc.) que se venían repitiendo durante siglos y no figuraban en la Biblia, pero que se consideraban procedentes «de Moisés en el Sinaí». El resultado fue la edición de la Misná, palabra que significa «repetición» y designa lo transmitido mediante

repetición oral, a diferencia de lo que transmitido por escrito. Todo es 'Torá o Ley de Dios, pero una es *Miqra'* («lectura») o Biblia escrita y otra es *Misnah* («repetición») o Ley oral. Rabbí Aquiba, rabino del siglo II d.C., dirá que la Torá oral es la valla protectora de la Torá escrita.

En el ámbito cristiano juega un papel legitimador semejante la teología del Espíritu Santo, como ya hemos apreciado en los textos citados anteriormente: Jn 14,25-26 y 16,12-13, y toda la teología sobre *Escritura y Tradición*.

III. TENSIÓN ENTRE EL TEXTO ESCRITO Y LA TRADICIÓN ORAL

En todas las religiones del Libro se da una tensión entre la fidelidad al texto y la fidelidad a los lectores a los que el texto se dirige. Se trata, en definitiva, de una dialéctica entre dos tipos de hermenéutica, dos maneras de entender la fidelidad al texto y las posibilidades de adaptación a nuevas circunstancias y nuevos lectores.

- En el siglo I, tanto el Nuevo Testamento como Flavio Josefo atestiguan las diferencias que separaban a fariseos y saduceos en la valoración de la tradición oral: los fariseos admitían el valor normativo de tal tradición, mientras que los saduceos lo negaban. La polémica se agudiza también en el Nuevo Testamento, que denuncia «las tradiciones humanas» de los fariseos con las que «pretenden anular los preceptos de Dios».
- En época medieval, y en reacción contra los excesos de la exégesis midrásica, que había llegado a ser bastante arbitraria, surgió el movimiento *caraita* (*qr'* = leer) que propugnaba la vuelta al texto puro. Era un movimiento extremista que los *rabbánitas* («nuestros maestros») trataron de marginar. Éstos no sólo reconocían la autoridad de la Biblia cual palabra de Dios, sino que también entendían la Misná, el Midrás y el Talmud como interpretaciones y actualizaciones auténticas de los textos bíblicos. Católicos y protestantes se enfrentaron por una discrepancia similar: los protestantes formulaban el principio de la *sola Scriptura* como única fuente de la revelación, mientras que los católicos proclamaban el principio de las dos fuentes de revelación, *Scriptura et Traditio*.

Estas diferencias quedan de manifiesto de manera gráfica con la simple comparación entre una página de la *Biblia rabínica* y una de la moderna *Biblia Hebraica Stuttgartensia* —la edición crítica hoy aceptada en la investigación bíblica—. La Biblia rabínica presenta el texto bíblico hebreo en el centro, rodeado por la traducción aramea targúmica, los comentarios de Rashi (siglo XI) y David Qimhi (siglos XII-XIII) y de otros posteriores, más las notas masoréticas en los márgenes; es decir, presenta el texto bíblico envuelto en una secular tradición interpretativa. Por el contrario, la *Biblia Stuttgartensia* presenta el texto bíblico depurado críticamente, con la sola anotación de variantes textuales y conjeturas a pie de página y una selección de las notas masoréticas, todo tendente a establecer un texto puro y limpio de añadidos. En palabras de J. Treballe:

Cabe afirmar que la historia no ha conocido más que dos Biblias que puedan considerarse tales: la Biblia rabínica, que incluye la Torá oral, y la Biblia cristiana, que añade el Nuevo Testamento. [...] La Biblia «a secas», es decir, el Antiguo Testamento suelto e independiente tal como lo estudia hoy la crítica moderna en la Biblia Hebraica, no ha existido nunca. Cabe decir que, antes de la formación de las tradiciones rabínicas y cristianas, existió una colección de escritos sagrados de la antigua religión de Israel. Sin embargo, esta colección comenzó a formarse al mismo tiempo que se integraba en una tradición judía, que desde el primer instante la acompañó, señalando las limitaciones de la colección, el texto de cada libro y los cauces de interpretación de los mismos (Treballe, ³1998, pp. 27-28).

IV. BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA PÉREZ, G., F. GARCÍA MARTÍNEZ Y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía Intertestamentaria*, EVD, Estella, 1996, pp. 427-456.
- ESCOLAR SOBRINO, H., *Historia del libro*, Fundación Germán Sánchez Rupérez, Madrid, 1996.
- GRAHAM, W. A., *Beyond the Written Word. Oral Aspects of the Scripture in the History of Religion*, CUP, Cambridge, 1987.
- HENGEL, M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, SCM Press, London, 2000.
- KELBER, W. H., *The Oral and Written Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- ROBERTS, C. H., «Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament», en P. R. Ackroyd y C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, CUP, Cambridge, 1970, pp. 48-66.
- ROMERO, M., L. RODRÍGUEZ Y A. SÁNCHEZ, *Arte de leer la escrituras antiguas. Paleografía de lectura*, Universidad de Huelva, 1995.

- SCHÄFER, P., «Das "Dogma" von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum», en Íd., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Brill, Leiden, 1978, pp. 153-196.
- STROUMSA, G. G., «El cristianismo en sus orígenes, ¿una Religión del Libro?»: *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 7 (2002), pp. 121-139.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 103-120.
- VAN HÆLST, J., «Les origines du Codex», en A. Blanchard (ed.), *Le débuts du codex*, Brepols, Turnhout, 1989, pp. 13-35.

Unidad 4

LOS ESCRIBAS

Esta unidad trata sobre escuelas y escribas. El complejo proceso de composición y transmisión de los libros de la Biblia supone la existencia de instituciones y de profesionales dedicados a ello.

I. LOS ESCRIBAS EN LA ANTIGÜEDAD

La dificultad técnica de la escritura y las rebuscadas claves de interpretación de los textos hacían que esta tarea fuera patrimonio de una clase escogida, especialmente preparada y protegida por las instancias del poder. Los reyes y los sacerdotes promovían la actividad de los escribas con fines administrativos, políticos, litúrgicos, etc. Las representaciones artísticas de los escribas en la antigüedad egipcia y mesopotámica dan idea de la importancia de estos personajes, que formaban una élite profesional.

1. *Escribas egipcios*

El instrumental del escriba en la antigüedad egipcia consistía en unos pinceles o punzones, el tintero y la bolsa de agua, los cuales, en forma esquematizada o realista, pasaron a ser el signo del escriba en la escritura jeroglífica.

La profesión de escriba suponía un duro aprendizaje, para lo que existían escuelas establecidas. Algunos fragmentos de papiros de época tardía dan a conocer curiosas advertencias a los aprendices:

Sé que abandonas tus estudios para dedicarte a gozar de la vida y a vagar por las calles, y que las casas apestan a cerveza cuando te has ido de ellas [...] ¡Eh tú, chico, ni siquiera escuchas cuando te hablo! ¡Tienes la cara más dura que un obelisco de cien codos de alto y diez de ancho! [...]

He visto al herrero trabajando junto a su horno y puedo asegurarte que tiene los dedos como la piel de cocodrilo y huele peor que las huevas de pescado. [...]

La profesión de escriba es principesca. Su recado de escribir y sus rollos de papiro dan al escriba bienestar y riquezas (*Sátira de los Oficios*).

2. Escuelas y escribas en Israel

En Israel una prueba incuestionable del prestigio social del escriba era el uso de sellos con función notarial. El sello era prerrogativa del rey y de personajes importantes de la corte, príncipes, ministros, y también de escribas. Se han conservado el de Baruc, secretario de Jeremías, y el de «Amós el escriba» (*ha-sofer*).

En Israel, casi 2.000 años después de la aparición de los primeros escribas en Egipto, la profesión se diversificó, de modo que existían escribas en la corte, en el templo y también en círculos académicos y sapienciales. Cabe suponer la existencia de escuelas diversas en las que se escribían:

- obras historiográficas como «la historia de la ascensión al trono de David» (2 Sm 9 - 1 Re 2);
- los relatos yahvistas y sacerdotales del Pentateuco (J y P en la tradicional, aunque discutida, teoría);
- códigos rituales como la «Ley de Santidad» (Lv 17-25);
- colecciones de himnos litúrgicos (Salmos);
- colecciones sapienciales (Proverbios);
- la historiografía del Cronista (Crónicas y Esdras-Nehemías), etcétera.

Para advertir la diversificación que la profesión va adquiriendo, bastará leer algunos textos bíblicos:

- *El escriba, alto funcionario*: «Subían el escriba del rey y el sumo sacerdote y precintaban en paquetes y contaban el dinero hallado en el Templo de Yhwh» (2 Re 12,11); «Entonces salieron hacia él Elyaquín, hijo de Hilquiyahu, mayordomo de palacio, y Sebná el escriba, y Yoah, hijo de Asaf, el canciller» (Is 36,3).
- *El escriba, experto en las escrituras*: «Este Esdras subió de Ba-

bilonia y era un escriba versado en la Ley de Moisés que había dado Yhwh, Dios de Israel» (Esd 7,6).

- *El escriba, líder de la comunidad*: «Entonces congregose todo el pueblo como un solo hombre en la plaza que hay delante de la puerta del agua, y se dijo a Esdras el escriba que trajese el Libro de la Ley de Moisés que Yhwh había prescrito a Israel [...] Él leyó en el libro [...] Esdras abrió el libro a la vista de todo el pueblo [...] y cuando lo abrió el pueblo entero se puso en pie» (Neh 8,1-8; cf. Eccl 38,24 - 39,11).
- *Escriba, copista y custodio del texto*: la palabra hebrea que designa al escriba es *sofer*, de la raíz *spr*, cuyo sentido es el de «contar». Los escribas o *soferim* se encargaban no sólo de copiar el texto sino también de contar y controlar sus palabras de modo que ninguna se perdiera; anotaban también en los márgenes o en el mismo texto palabras que podían tener un sentido especial o requerían una interpretación singular (véase *Unidad 11*). Fueron los predecesores de los masoretas medievales. Todo este trabajo, que superaba al del simple amanuense, era competencia de los escribas. El Talmud contiene un tratado completo dedicado a los *soferim*, cuyo trabajo viene especificado en numerosos lugares de la literatura rabínica: Talmud de Babilonia *Qiddušin* 30a, Talmud de Jerusalén *Šeqalim* 48c.

Durante la época helenística-romana existía una clase independiente de escribas, siempre de la clase alta, pero no confundidos con el poder político o religioso. Se advierte un cierto paso a una profesionalización más autónoma. En el Nuevo Testamento (Evangelios) los escribas o doctores de la Ley muestran ser un grupo prestigioso de expertos en las Escrituras y en su aplicación a la vida práctica, distinto de los sacerdotes, fariseos y saduceos; posiblemente habría que distinguir, por una parte, entre los escribas de las aldeas y pequeñas poblaciones, que escriben contratos y otros documentos, como oficiales del gobierno de un nivel inferior, y, por otra, los escribas de Jerusalén, especialmente vinculados al gobierno, expertos del Sanedrín en los procesos judiciales y en cuestiones legales; éstos parecen ser los aludidos en los Evangelios (Saldarini, 2001). Según Flavio Josefo, los escribas mantenían una alta posición social. Cuando Pablo en 1 Cor 1,20 escribe: «¿Dónde está el sabio, dónde el escriba (*grammateus*), dónde el sofista de este mundo?», se refiere a una reconocida clase intelectual en el mundo greco-romano de la que formaban parte los escribas.

En la tradición apocalíptica, Enoc es el «escriba justo» que tiene acceso a las palabras de Dios, a los libros y a las tablas celestes. El pa-

saje del Génesis «Enoc caminó en compañía de Dios; luego desapareció porque Dios se lo llevó» (Gn 5,24) crea un halo de leyenda en torno a este personaje: se supone que fue llevado al Cielo para recibir la revelación de misterios escondidos y tablas ocultas. De aquí toma origen su imagen de «escriba» o transmisor de la revelación de las tablas celestes: 1 En 12,4; 15,1ss.; 81,1-10; 92,1; 93,1ss.; Jub 4,21-24.

En la tradición rabínica, Moisés y Elías son los «escribas de Dios» por antonomasia: son figuras paralelas que transmiten al pueblo lo que han recibido de Dios. La proclamación de la Ley por Esdras en Neh 8 se presenta como un paralelo de la proclamación realizada por Moisés en el Sinaí. Los dos son prototipo de la nueva clase emergente en el rabinismo; tras las guerras contra Roma, desaparecidos los grupos de sacerdotes, fariseos, saduceos, esenios y zelotas, la clase de los escribas tomó un papel preponderante y dirigente, convirtiéndose en transmisores e intérpretes de la Ley escrita y oral recibida en el Sinaí.

II. ESCRIBAS DE QUMRÁN

A fines del siglo II a.C. se asentó junto al mar Muerto un grupo de judíos esenios para llevar una vida retirada tras haber roto con el judaísmo oficial representado por el templo de Jerusalén. Era una «secta» de carácter marcadamente mesiánico, apocalíptico y radical, con muy severas normas para la admisión de los candidatos, estrictas prácticas de pureza ritual y la idea de ser ellos mismos los «Hijos de la Luz» enfrentados a los «Hijos de las Tinieblas».

Su inmensa biblioteca ha salido a la luz tras las excavaciones y estudios realizados en la segunda mitad del siglo XX. Además de los escritos propios de la «secta» (*Libro de la Guerra*, *Regla de la Comunidad*, *Carta halákica*, etc.) y de otros anteriores a la formación de la comunidad de Qumrán (*Jubileos*, *Enoc*, etc.), se encuentran copias de todos los libros de la *Biblia*, a excepción de Ester. Los diversos fragmentos encontrados corresponden a: 31 ejemplares del libro de los Salmos; 25 del Deuteronomio; 18 de Isaías; 14 del Génesis y el Éxodo; 8 de Daniel y de los Profetas Menores; 7 del Levítico; 6 de Ezequiel; 4 del libro de los Números, Samuel, Jeremías, Job, Rut, Cantar y Lamentaciones; 3 del libro de los Jueces y del libro de los Reyes; 2 de Josué, Profetas y Qohelet, y 1 de Esdras y Crónicas.

Además se cuentan 5 comentarios al libro de Isaías, 3 a Salmos, 2 a Oseas y Miqueas, 1 a Habacuc y Sofonías. En escritura paleohebreá (cf. *Unidad 2*) hay 4 ejemplares del Levítico, 2 del Génesis, Éxodo y Deuteronomio, y 1 de Números y Job.

Tan extraordinaria producción ha llevado a los investigadores al convencimiento de que el trabajo de la comunidad estaba especialmente dedicado a la producción de manuscritos, probablemente para su venta o distribución en comunidades esenias fuera del enclave de Qumrán:

[...] la complicada manufactura de rollos de manuscritos instalada allí sólo pudo servir en una mínima parte a la necesidad local. Fundamentalmente estaba sin duda pensada desde el principio para proveer a las numerosas comunidades locales esenias dispersas por todo el país de los manuscritos necesarios para el estudio, la praxis religiosa y la piadosa edificación (Stegemann, 1996, p. 67).

En las excavaciones se han encontrado tinteros, óstraca donde se hacían ejercicios de escritura antes de escribir sobre el papiro o pergamino, así como unas mesas de 5 metros y otras dos menores con asientos, que bien pueden haber sido los pupitres del *scriptorium*. Según Stegemann, en las instalaciones de Ayn Feska, a 2 km de Qumrán, se realizaban los trabajos de preparación de las pieles. Una comunidad tan aislada y con tal actividad editorial debía ser autosuficiente en todo el proceso de producción: preparación del material en la curtiduría, cosido de pieles para formar rollos, producción de tintas, etc. Las mismas jarras, características de Qumrán, en las que se han conservado los escritos, eran producidas seguramente en el horno de cerámica encontrado en el propio yacimiento.

El estudio de tan amplio material permite conocer las técnicas del escriba de Qumrán, bien dibujadas por E. Tov (cf. Bibliografía), quien ha establecido varios criterios para distinguir entre manuscritos copiados por escribas de la escuela de Qumrán y otros copiados en otras escuelas. Los de la escuela de Qumrán presentan rasgos propios de ortografía (escritura plena, adición de consonantes de valor vocálico en un tipo de vocalización lineal), caligrafía (el *Tetragramma* escrito en caracteres paleohebreos) y división del texto mediante signos característicos; se apartan netamente del estilo y técnica de los manuscritos rabínicos. La biblioteca contiene, pues, manuscritos copiados en la propia comunidad y otros importados de fuera.

III. ESCRIBAS Y ESCUELAS RABÍNICAS

Los más antiguos manuscritos contienen anotaciones hechas por escribas de época precristiana. Se trata de correcciones y de signos en

torno al texto recibido, las llamadas «correcciones de los *soferim*», escribas o «contadores de letras y palabras».

La existencia del discipulado, fundamental en el rabinismo y en el cristianismo, dio lugar al nacimiento de escuelas, que en un principio se reducían a círculos domésticos de maestros y discípulos, llamados «Casa de Hillel/Sammai/Aquiba...». Después de la destrucción del Templo asumieron la responsabilidad de copiar y transmitir los textos e interpretar las Escrituras.

Las «Casas» se transformaron en las Academias o centros de estudio (*Bet Midraš*, en plural *Batê Midrašot*) que contaban con la protección oficial del Patriarcado (ya en Galilea después del 135 d.C.), como las existentes en Séforis, Bet Shearim, Tiberias y Cesarea. Tales academias llevaron a cabo la edición de los textos halálicos (*Misná*, *Tosefta*, *Talmud de Jerusalén* y *midrasim tannaíticos*) y hagádicos (*midrasim homiléticos* y *narrativos*). Estas escuelas, según se desprende de estas obras, estaban formadas por expertos en la Torá escrita y oral y en los procedimientos hermenéuticos.

El tratado medieval *Soferim* (tratado menor del Talmud de Babilonia) ha recopilado las normas sobre la copia de manuscritos, algunas de gran antigüedad, pues eran observadas ya en Qumrán:

- Torá y Profetas deben escribirse en rollos separados;
- los libros de la Torá se deben copiar todos en el mismo rollo;
- las escrituras deben ser copiadas en escritura asiria (aramea cuadrada), en pergamino y con tinta;
- la Torá se escribe en rollo y no en códice; y otras.

El trabajo más sistemático y decisivo de fijación del texto bíblico fue realizado en la época medieval (siglos VIII-IX) por las escuelas «masoréticas» palestinas, de marcado carácter caraíta, que inventaron sistemas de vocalización —pues hasta entonces el texto transmitido era sólo el consonántico— y de control señalando variantes, estadísticas y otras informaciones (véase *Unidad 11*).

En Babilonia las escuelas evolucionaron siguiendo el modelo islámico hasta transformarse en verdaderas academias, como las de Sura y Pumbedita, que llevaron a cabo no sólo una cuidada tradición bíblica manuscrita, sino también la compilación del llamado Talmud de Babilonia. Las copias de manuscritos bíblicos y los comentarios lingüísticos de Babilonia, así como su Talmud, acabaron imponiendo su autoridad en el judaísmo posterior.

IV. ESCRIBAS Y ESCUELAS CRISTIANAS

1. *En el cristianismo primitivo*

La investigación reconoce la existencia de escuelas en las que se formaron los grandes escritos neotestamentarios. Resulta impensable que obras de tal calidad literaria y teológica fueran compuestas por iletrados o se puedan explicar apelando a tradiciones orales populares. Tras cada uno de los Evangelios canónicos se adivina un autor con su propio estilo, técnica midrásica y teología. Su diversidad induce también a suponer la existencia de escuelas de tendencias diversas, que dieron carácter a los diferentes escritos, como las de Mateo, Juan y Pablo. La escuela paulina dio forma al corpus de los escritos de Pablo, completados con otros de sus discípulos, aunque manteniendo la autoría formal de Pablo. La de Mateo tenía un carácter más judaizante, empeñada en proseguir el diálogo con el judaísmo. La de Juan es la más desarrollada teológicamente y la que presenta una cristología con desarrollo más autónomo (véase *Unidad 10*).

El modelo de escriba cristiano supone la capacidad de descubrir la novedad en la tradición: «Por eso todo escriba hecho discípulo del reino de los cielos se parece al dueño de casa que saca de sus provisiones cosas nuevas y antiguas» (Mt 13,51-52). Estos escribas son probablemente aquellos a los que Pablo llama «doctores», tan necesarios en las comunidades cristianas como los profetas o predicadores y los presbíteros y *episcopoi*.

El hecho de que a comienzos del siglo II d.C. una copia del Evangelio de Juan, compuesto apenas 20 años antes, aparezca ya en Egipto (*Papyrus Rylands*), demuestra la eficacia de los evangelizadores así como la industria de los escribas.

En Cesarea del Mar, Orígenes (ca. 185-ca. 254), que había estudiado en Alejandría bajo la dirección de Clemente de Alejandría, dirigió un *Scriptorium* siguiendo el modelo alejandrino para la conservación y transmisión del texto (cf. *Unidad 5*).

2. *Scriptoria medievales*

Los *Scriptoria* medievales de conventos y catedrales alcanzaron un alto grado de especialización en la copia e iluminación de manuscritos, especialmente en el período carolingio, en el que el libro monástico se escribe en pergamino de calidad, con caligrafía cuidadísima, amplios márgenes y miniaturas riquísimas hechas con pan de oro. El

libro, y especialmente la copia del texto bíblico, se convierte en una verdadera obra de arte.

A partir del siglo XII, el desarrollo de la corte y el de las universidades determinan un cambio de situación. Las obras conventuales resultaban muy costosas e incómodas para el uso continuo de los miles de estudiantes y profesores que en el siglo XII empiezan a frecuentar Escuelas y Universidades. Para atender a esa nueva clase académica surgen los nuevos editores, llamados *stationarii*, que emplean a decenas de copistas trabajando a ritmo frenético para satisfacer la demanda. Por supuesto, estos editores ya no usan pergamino de primerísima calidad, suprimen los amplios márgenes e incluso abrevian los textos; tampoco pagan ricas miniaturas, ni emplean pan de oro.

A causa de la penuria de material de escritorio —papiros— impuesta en Egipto durante el primer período de la dominación árabe (siglos VII-IX), en los *scriptoria* se tuvo que recurrir a la técnica del palimpsesto (*palim* + *psao* = «raspar de nuevo»), consistente en borrar un escrito con el fin de aprovechar el material, pergamino generalmente, para escribir otro texto sobre él.

V. BIBLIOGRAFÍA

- LÉMAIRE, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. Fribourg, 1981.
- PUECH, E., «Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques», *Congress Volume - Jerusalem 1986*, Brill, Leiden, 1988, pp. 189-203.
- ROITMAN, A., *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*, Martínez Roca, Barcelona, 2000.
- SALDARINI, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Livonia (Mich.), 2001.
- SCHAMS, C., *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, Sheffield Academic Publisher, Sheffield, 1998.
- STEGEMANN, G., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996.
- TOV, E., «Los manuscritos de Qumrán a la luz de la investigación reciente», en J. Treballe Barrera (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 19-53.
- TREBALLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 121-128.

Unidad 5

LA FILOLOGÍA ALEJANDRINA Y LA BIBLIA

La escuela de Alejandría marca un hito en la historia de la ciencia y singularmente en el campo filológico. Sus principios y métodos influyeron directamente en la labor filológica de judíos y cristianos a la hora de seleccionar los libros bíblicos, fijar su texto e interpretarlo. El objetivo de esta unidad es mostrar la importancia de esta escuela y su influencia en la edición de la Biblia.

I. LA CIUDAD DE ALEJANDRÍA

Alejandría es en la actualidad una ciudad de más de tres millones de habitantes. Su nombre viene de Alejandro Magno, quien la fundó el 7 de abril del 331 a.C. A la hora de fundar ciudades Alejandro establecía una población macedonia, con representantes de la población autóctona y el mayor número posible de griegos. Tal es el caso de Alejandría, donde se encontraba una colonia macedonia, junto a la población egipcia originaria de Rakotis, y una población griega de los asentamientos de Náucratis y Memfis.

Ptolomeo I, hijo de Lagos, general y sucesor de Alejandro como gobernador de Egipto, trasladó su residencia y administración a Alejandría el 320 a.C. En el siglo III a.C., en el momento de esplendor de la ciudad, Herondas (300-250) escribe con humor y viveza:

Riquezas, juegos de palestra, poder, prosperidad, gloria, espectáculos, filósofos, oro, juventud, el templo de Adelfos, un rey generoso, el *Mouseion*, vino, todas las cosas buenas que uno pudiera desear, y más mujeres que estrellas hay en el firmamento...

II. LA BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA

La mayor parte de los estudiosos modernos atribuyen a Ptolomeo I Soter (323-284 a.C.) la creación de la Biblioteca y el *Mouseion*, aunque existe una tradición histórica reflejada en la *Carta de Aristeas* que la atribuye a Ptolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.). Pero son bien conocidas la influencia de Demetrio de Falerón en el proyecto y la mala relación entre Filadelfo y Demetrio, que provocó el exilio de éste. Demetrio, cuando era consejero del rey Ptolomeo I Soter, fue quien sugirió la idea de crear en Alejandría un centro de investigación (el *Mouseion*) con una gran biblioteca.

La asociación de la Biblioteca y el *Mouseion* con el nombre de Demetrio sugiere que habían sido fundados al mismo tiempo bajo el reinado de Ptolomeo I Soter, en el año 295 a.C. a lo más tarde (El-Abbadi, 1994, p. 97).

La primera biblioteca debió ser ampliada con una segunda construida en el *Serapeion*. *Mouseion* y Biblioteca tenían administración independiente. El primero era un centro de investigación donde trabajaban «becarios» del rey.

En su ambiciosa política cultural, los Ptolomeos trataron de formar una biblioteca universal que recogiera no sólo el saber griego, sino el de todos los países y culturas, para ser traducido luego al griego. Así, en Alejandría se podía disponer de los anales sagrados egipcios, una historia de Babilonia, una exposición de la religión mazdea persa, estudios sobre zoroastrismo, textos del budismo y los escritos sagrados de los judíos. Según la *Carta de Aristeas* 9

Demetrio de Falerón, encargado de la biblioteca real, recibió un enorme presupuesto para reunir, si fuera posible, todos los libros de la tierra. Mediante compras y transcripciones llevó adelante, en cuanto de él dependía, el proyecto del rey.

Alejandría se convirtió en la capital del mundo helenístico o, lo que es lo mismo, la capital del saber:

Decir «mundo helenista» es decir el mundo habitado (*oikouménē*) de entonces. Las conquistas de Alejandro habían fundido el Oriente Próximo hasta la India y el Occidente hasta Libia en una nueva civilización. La ciudad de Alejandría, en el delta del Nilo, había sido fundada por el mismo Alejandro en el año 331 a.C. Uno de sus sucesores en el trono de Egipto, Ptolomeo I Soter (323-283 a.C.), tuvo la iniciativa de construir en esta ciudad una biblioteca capaz de albergar todos los

saberes del mundo. De hecho, pronto llegó a reunir entre sus fondos lo mejor de la producción científica y literaria del mundo antiguo: Egipto y Mesopotamia, Persia y Grecia. También llegaría a convertirse en el principal vehículo de transmisión del conocimiento en la Antigüedad, hasta que desaparece a finales del siglo III d.C. (Fernández Marcos, 2001, p. 17).

III. LA TRADUCCIÓN GRIEGA DE LA BIBLIA

La *Carta de Aristeas* es una narración novelada de cómo el sumo sacerdote Elazar de Jerusalén envió a Alejandría, a petición del rey de Egipto, 72 sabios judíos, 6 por cada tribu, para traducir la Torá al griego. La carta fue escrita en el siglo II a.C. por un judío de Alejandría. Se apoya, sin duda, en un fondo histórico. Se discute si la iniciativa de llevar a cabo la traducción se debió al rey o a exigencias litúrgicas, educativas o de proselitismo de la comunidad judía. La versión bíblica griega de «los Setenta», LXX o *Septuaginta*, debe su nombre a la tradición transmitida por la *Carta de Aristeas*.

En todo caso, en la traducción de la Biblia se juntaron la iniciativa regia y el interés judío:

Junto a un rey mecenas decidido a colocar la capital de Egipto a la cabeza cultural del mundo mediterráneo, el otro factor decisivo para la traducción de la Biblia al griego fue la comunidad judía de Alejandría. Antes de las conquistas de Alejandro, judíos y griegos apenas se conocían. Pero con el movimiento cultural del helenismo los judíos empiezan a descubrir a los griegos y su pujante tradición cultural [...] Los judíos de Alejandría son arrastrados irresistiblemente a la órbita de la cultura griega, lo cual tiene como consecuencia inmediata la necesidad de decir las cosas judías en griego (Levinas) [...] Decir en griego las cosas judías es como presentar en sociedad a la sociedad helenizada de Egipto la historia de Israel y su venerable antigüedad, la religión hebrea, sus ritos y costumbres (*ibid.*).

La versión LXX puede considerarse la gran obra cultural de la antigüedad: se trataba de verter conceptos y términos semíticos y yahvistas al mundo occidental griego en un esfuerzo de síntesis entre el espíritu hebreo y la filosofía griega. La traducción griega de la Torá y de los demás escritos bíblicos constituye un fenómeno único y sin parangón en la antigüedad. Como toda traducción, constituye un esfuerzo de interpretación del original hebreo y, al mismo tiempo, de versión de términos y conceptos del mundo semítico al griego

occidental. La difusión de la versión de los LXX fue un elemento decisivo en el proceso de helenización del judaísmo y constituye un ensayo de aproximación de las concepciones religiosas y de las tradiciones culturales hebreas al espíritu y al pensamiento filosófico de los griegos.

De esta versión se conservan numerosos papiros fechados desde el siglo II a.C. en adelante, así como algunos fragmentos hallados en Qumrán. Véanse más detalles sobre los LXX en la *Unidad 12*.

IV. LA FILOLOGÍA ALEJANDRINA

El trabajo de la filología alejandrina en relación con la literatura griega antigua se refería a tres tareas fundamentales:

- catalogación y clasificación de autores y obras;
- fijación del texto más fiel de las obras;
- interpretación de las obras.

En lenguaje moderno estas tres tareas corresponden a las de canon, crítica textual y hermenéutica. Son las mismas que escribas judíos y cristianos debieron de acometer respecto de la literatura bíblica. Este libro está configurado siguiendo este esquema.

Entre los filólogos alejandrinos destacan:

- Calímaco (310-246 a.C.), cuya grandiosa obra abarca 120 libros dedicados a la catalogación razonada de obras y autores (*pínakes*), fundamento de la historia de la literatura griega.
- Eratóstenes de Cirene (276-194 a.C.), discípulo de Calímaco en Alejandría, al que sucedió como director de la Biblioteca. Fue crítico literario independiente (decía: «el poeta busca más agradar que instruir») que practicaba un estoicismo científico humanista, denunciando la división en griegos y bárbaros y preconizando una clasificación basada en criterios de virtud y vicio.
- Aristófanes de Bizancio (257-180 a.C.), cuarto director de la Biblioteca de Alejandría, fue editor crítico de Homero y de otros autores.
- Aristarco (220-143 a.C.), director también de la Biblioteca, editó a Homero conforme al principio hermenéutico «interpretar a Homero a través de Homero».

La civilización helenística, interesada por libros y bibliotecas, ha sido tachada de «libresca», pero se ha de hacer justicia a esta cultura,

reconociendo sus grandes aportaciones. Los pioneros de los siglos III y II a.C. definieron los principios y los métodos de la investigación científica en muy diversas disciplinas (física, matemáticas, geografía, medicina, astronomía...), siempre con resultados espectaculares. Es el caso de la crítica de textos.

A los extraordinarios medios puestos a disposición de los investigadores se unió la utilización por éstos de un método crítico usado con certero criterio. Así pudo recogerse y evaluarse el saber de la Grecia clásica y del Oriente antiguo. La actitud crítica era decisiva: como en las ciencias experimentales, toda obra o texto era sometido a examen y sólo tras la observación experimental era aprobada. Sólo tras el examen crítico un texto era aceptado y una obra catalogada conforme a su género y calidad.

1. *La catalogación o establecimiento de un canon*

El trabajo de los alejandrinos, de Calímaco el primero, consistió en «escoger» y «clasificar» los autores «eminentes». Las *Pínakes* clasifican las obras literarias por géneros (retórica, derecho, poesía épica, poesía lírica, tragedia, comedia, historia, medicina, ciencias naturales, etc.) y autores, con el consiguiente estudio crítico. El verbo griego *enkrinein*, que significa «admitir» o «aprobar», designa la elección de autores y la introducción de sus nombres en una lista seleccionada.

Cicerón tomó de la jerarquía social romana el término *classis* para designar a los «autores de clase», «clásicos», término usado desde el Renacimiento hasta hoy. «Los clásicos», escogidos, comentados y copiados incesantemente, han pasado a la posteridad, mientras que muchas obras que no alcanzaron la categoría de «clásicos» han sido relegadas al olvido.

Quintiliano usó el término *ordo* del lenguaje castrense (una clase social o grado en el escalafón militar) para designar a los «autores de primer orden».

La fijación del canon de la Biblia por parte de judíos y cristianos supuso una tarea análoga a la de los alejandrinos. Si bien los criterios de selección cambiaron, pues el primero de ellos no fue el literario, como se verá en las Unidades de la II Parte.

2. *La fijación del texto o crítica textual*

La segunda gran tarea de la escuela alejandrina, la más genuinamente filológica, consistía en establecer el texto de los clásicos. Para ello los

alejandrinos se sirvieron de notas en los márgenes de los manuscritos, de amplios comentarios y tratados lexicográficos. Crearon signos convencionales (*semeia*), como los «signos aristárquicos» (de Aristarco), para señalar puntos de interés, dificultades, omisiones, añadidos y otros fenómenos textuales.

Los escribas o *soferim* hubieron de realizar una tarea similar con los textos de la Biblia, que los masoretas desarrollaron y las modernas ediciones recogen en el aparato textual. En el mundo cristiano, Orígenes inició este trabajo en su Biblia Hexaplar (cf. *Unidad 12*).

3. *Hermenéutica o interpretación de los clásicos*

La hermenéutica judeo-cristiana tiene su analogía, e incluso inspiración, en la alejandrina. Pongamos unos ejemplos:

- La «cuestión homérica» relativa a la paternidad de Homero respecto a las obras que se le atribuyen tiene su equivalencia en la cuestión de las fuentes del Pentateuco o de la autoría del mismo por Moisés.
- La misma problemática se plantea en el Nuevo Testamento a propósito de la cuestión sinóptica o de la relación entre los tres evangelios sinópticos (Mt, Mc, Lc); se discute la autoría de cada evangelio, de sus fuentes y de su redacción final o de las sucesivas redacciones.
- El principio rabínico clásico según el cual la Biblia se entiende desde la misma Biblia (*Torah mi-tok Torah*, Talmud de Jerusalén *Megillá* 1,13,72b, y *Dibre Torah mi-dibre qabbalah*, Talmud de Babilonia *Baba Qamma* 2b) es un calco del principio aristárquico «Homero desde Homero (*Homeron ex Homeron saphenízein*, en frase de Porfirio, 233-305 d.C.).
- La interpretación de los textos épicos se enfrentaba al difícil problema de dar razón de la amoralidad de los dioses homéricos. Para ello los alejandrinos recurrieron a la interpretación alegórica, como también más tarde en el judaísmo y en el cristianismo autores como Filón, Clemente y Orígenes, con el fin de explicar leyes dietéticas, expresiones inaceptables o (desde el punto de vista cristiano) posibles referencias a Jesús en el Antiguo Testamento. El método alegórico consiste en buscar «otra» explicación o sentido a lo dicho («Ficción en virtud de la cual una cosa representa o significa otra diferente», según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia). Así se desa-

rolló la teoría de los sentidos de la Escritura, desde el literal o inmediato hasta el escondido o místico.

V. EL FINAL DE LA BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA

La destrucción de la Biblioteca fue progresiva. Se proponen diversas fechas. Probablemente cada una tiene su fundamento, pues en cada una se destruyó algo:

- La llevada a cabo por César (48 a.C.) debió ser considerable, según testimonios de la antigüedad.
- En el siglo IV, un decreto del emperador cristiano Teodosio (391 d.C.), que aprobaba la demolición de los templos de Alejandría, ejecutado por el obispo Teófilo, afectando al *Serapeion* (la acrópolis de Alejandría) y a su Biblioteca.
- La tradición árabe recuerda la destrucción por el general Amr (642 d.C.), realizada conforme al principio del califa Omar: «A propósito de los libros que mencionas, si lo que en ellos se encuentra escrito es conforme al libro de Dios (Corán), no son necesarios; y si son contrarios, son inútiles. Así pues, destrúyelos».

A lo largo de la historia la violencia, el fanatismo, el interés comercial y la estupidez humana se han coaligado para sepultar la cultura antigua.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- EL-ABBADI, M., *La antigua Biblioteca de Alejandría. Vida y destino*, Amigos de la Biblioteca de Alejandría/UNESCO, Madrid, 1994.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., «La primera traducción de la Biblia»: *Reseña Bíblica*, 31 (2001), pp. 15-24.
- PFEIFFER, R., *Historia de la filología clásica. I. Desde los comienzos hasta el final de la época helenística. II. De 1300 a 1850*, Gredos, Madrid, 1981.
- REYNOLDS, L. D. Y WILSON, N. G., *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Gredos, Madrid, 1986.
- TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 153-158.

Unidad 6

EL LIBRO SAGRADO

I. LAS RELIGIONES DEL LIBRO

Judaísmo, cristianismo e islam son denominadas «religiones del Libro» por cuanto cuentan con un libro que les transmite la revelación. Las tres consideran que sus respectivos libros son inspirados y, de alguna manera, de origen divino. En sus «Escrituras» encuentran la palabra de Dios.

Miqra' y *Qur'an* son los nombres que judíos y musulmanes dieron respectivamente a sus escrituras sagradas. Ambas denominaciones vienen de la común raíz semítica *qr'*, que significa «leer», con referencia a un texto escrito que ha de ser leído y así transmitido (cf. *Unidad 3*). Los cristianos denominaron sus escritos sagrados con el término griego plural *ta Biblia*, «los libritos», que comprenden la Biblia hebrea (con el añadido de algunos escritos deuterocanónicos; cf. *Unidad 7*), además del Nuevo Testamento; en la Edad Media comenzó a usarse *Biblia* como femenino singular, como sucede en las lenguas modernas.

El islam considera también que las Escrituras de judíos y cristianos contienen revelación divina, aunque superada por la revelación coránica al Profeta, Muhammad. Por esta razón dieron un tratamiento especial a judíos y cristianos, que eran igualmente «pueblos del Libro» o «gente del Libro» (*Ahl al-kitab*). Para el islam, judíos y cristianos tienen por ello un estatuto especial (*dimma*), por lo que son denominados «dimmíes».

La designación de «pueblo del Libro» es, sin duda, correcta para identificar a musulmanes, judíos y cristianos, sobre todo frente a

otras religiones indoeuropeas y orientales, donde lo escrito es más secundario; pero esta denominación requiere matices para no depreciar en el judaísmo y cristianismo el elemento tradicional no escrito (cf. *Unidad 3*).

II. EL LIBRO SAGRADO

Un libro considerado «inspirado», que es «palabra de Dios» o la contiene, es un libro «sagrado», de orígenes misteriosos y que requiere por ello un tratamiento ritual específico. De alguna manera, es «tabú». Esta Unidad trata sobre las diversas representaciones de los orígenes del libro sagrado, cuyo origen divino afecta a sus componentes (texto, escritura y soporte) y al uso e interpretación del mismo.

El primer elemento que determina la sacralidad de un texto es su origen divino. Pero en la idea de «Escritura sagrada» todos los elementos de la misma, y no sólo su origen, revisten carácter sagrado. Si un libro es sagrado, lo son también la lengua, el tipo de escritura, el mismo estilo en el que está escrito, incluso su lectura. Los tres elementos de la actividad filológica (cf. *Unidad 5*) quedan igualmente afectados por la sacralidad del libro:

- La *selección* de libros se hace con criterios muy distintos de una selección de libros profanos.
- La *fijación y transmisión textual* de un escrito que hasta en sus puntos vocálicos se considera inspirado se realiza con un esmeradísimo cuidado en una actividad propiamente religiosa.
- La *interpretación* se realiza con criterios diferentes de los que se aplican a una obra profana.

Los nombres que tales libros suelen recibir («Libro de la Vida», «Tablas Celestes», «Libro Escondido»...) ya expresan la convicción de que en ellos está el secreto y la clave de la historia de los individuos y los pueblos. Esos secretos están escondidos en Dios, que entrega al mediador las tablas o la clave para abrir los sellos del libro. Así en Mesopotamia, en el momento de la coronación, el rey recibía las tablas y el cetro, símbolos de la sabiduría y del poder divino, de los que el rey era ya portador y depositario.

Tal representación es característica del judaísmo, cristianismo e islam. En el cristianismo sobresale la iconografía bizantina del Cristo *Pantocrátor* («todopoderoso») con un libro abierto, el Libro de la

Vida, que ha obtenido de parte de Dios. Es la misma representación del Apocalipsis de Juan: «Eres digno de *recibir el libro y abrir sus sellos*, porque fuiste inmolado y con tu sangre compraste para Dios gente de toda tribu, pueblo, lengua y nación» (Ap 5,9). Esta representación, consciente o inconscientemente, asimila el Cristo a Moisés que recibe las Tablas de la Ley en el Sinaí; la potestad de abrir los sellos es el poder de interpretación.

Los libros apócrifos, judíos y cristianos, representan con frecuencia las tablas ocultas y los libros escondidos:

- 1 Enoc 81,1-10: «Me dijo: Mira, Enoc, las *tablas celestiales* y lee lo que está escrito en ellas. Entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; yo leí *el libro de todas las obras de los hombres* y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad».
- 1 Enoc 108,1-3: «Otro libro escribió Enoc para su hijo Matusalén y para los que vinieran tras él y guardaran la Ley en los días postreros. Los que obráis bien, esperad esos días hasta que acaben los que obran mal y termine el poder de los culpables. Esperad vosotros hasta que pase el pecado, pues *sus nombres han de desaparecer de los libros santos* y su semilla perecerá para siempre».
- Libro de los Jubileos 30,22: «Pero si violaran [la Ley], cometiéndolo impureza en todos sus caminos, serán *inscritos en las tablas celestiales* como enemigos. Serán *borrados del Libro de la Vida* e inscritos en el de los que perecerán y serán desarraigados de la tierra».

Una concepción similar se encuentra en algunos textos bíblicos: «Ahora bien, si quisieras perdonar su pecado; pero si no, *bórrame de tu Libro que has escrito*». Contestó Yhwh a Moisés: «Al que ha pecado contra Mí, *lo borraré de mi Libro*» (Ex 32,32-33); «Entonces sucederá que quien reste en Sión y quien sobreviva en Jerusalén, será llamado santo; *todo el inscrito para la vida* de Jerusalén» (Is 4,3); «Borrados sean del *Libro de los vivos* y no sean inscritos con los justos» (Sal 69,29); «En aquel día será librado tu pueblo, cuantos se hallen *inscritos en el libro*» (Dn 12,1); «Entonces quienes temen a Yhwh habláronse unos a otros, y Yhwh puso atención y oyó, y *se escribió un libro memorial ante Él*» (Mal 3,16).

Incluso en los escritos qumránicos encontramos la terminología de elementos «revelados» y «ocultos». La apocalíptica judía (revelación) se fundamenta en la convicción de que las tablas entregadas a

Moisés son sólo dos de las siete existentes (Jub 32,21): ¡quedan aún cinco en los cielos!

El libro celestial es concebido de diversas maneras: libro de sabiduría, libro profético que describe los destinos y, sobre todo, libro de juicio con las sentencias definitivas que cada uno merece.

III. LA REPRESENTACIÓN JUDÍA DEL ORIGEN DIVINO DEL LIBRO

El universo judío se caracteriza por dos representaciones —no necesariamente excluyentes— sobre el origen divino del libro:

1. *La Torá fue creada antes que el mundo*

Esta representación, que concede a la Torá una existencia anterior a la creación, tiene apoyo en textos como Prov 8,22-30:

- * Yhwh me creó al principio de su proceder, con anterioridad a sus obras, desde siempre.
- Desde la eternidad fui constituida, desde el comienzo, antes de los orígenes de la tierra.
- Cuando aún no existían los océanos fui engendrada, cuando aún no existían las fuentes, ricas en aguas.
- Antes que las montañas se hubiesen asentado, antes que los collados fui engendrada.
- Cuando aún no había hecho tierra ni campos, ni la masa de los átomos de polvo del hombre.
- Cuando aseguraba los cielos, allí estaba yo, cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo, cuando sujetó las nubes en lo alto, cuando afianzó las fuentes del océano, cuando señaló su límite al mar para que las aguas no traspasasen su mandato, cuando trazó los cimientos de la tierra,
- Junto a Él estaba yo como artífice, y era sus delicias día a día, jugando ante Él en todo instante, jugando en su globo terráqueo y teniendo mis delicias en los hijos de Adán.

Esta representación permitirá a la tradición judía decir que Adán y Eva ya fueron puestos sobre la tierra para cumplir la Ley y que la Ley fue observada por los patriarcas:

Y el Señor Dios tomó a Adán y lo instaló en el jardín de Edén para cultivar la Ley y para guardar sus mandamientos (*Targum Neofiti* Gn 2,15).

Tomó Yhwh Dios al hombre y lo instaló en el Jardín del Edén para

cultivarlo y guardarlo (Gn 2,15) [...] ¿Qué significa cultivarlo y guardarlo sino ocuparse de las palabras de la Ley y guardar el camino del árbol de la vida? Pues el árbol de la vida no es sino la Ley, como así está dicho: «Es árbol de la vida para los que se agarran a ella» (Prov 3,18) (*Pirqué de Rabbi Eliezer* 12,1).

Encontramos que Abrahán cumplía toda la Ley antes de que hubiera sido promulgada, según está dicho: «A causa de que Abrahán ha escuchado mi voz y ha guardado mis preceptos, mandatos, normas y leyes» (Gn 26,5) (*Misná Qiddušin* 4,14).

2. *La Torá fue entregada a Moisés en el Sinái*

Es la representación más usual en la misma Biblia: Ex 20. Algunos textos resultan llamativos por el realismo ingenuo que muestran, oscilando entre la atribución a Yhwh y a Moisés de la escritura misma:

- «Luego escribió Moisés todas las palabras de Yhwh» (Ex 24,4).
- «Luego Yhwh dijo a Moisés: sube hacia Mí a la montaña y estate allí, pues te daré las tablas de piedra con la Ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos» (Ex 24,12).
- «Volvióse Moisés y descendió de la montaña con las dos tablas del testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados: por una y otra cara estaban escritas. Eran las tablas obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios escrita sobre las tablas» (Ex 32,15-16).
- «Después dijo Yhwh a Moisés: Tállate dos tablas de piedra como las primeras, y Yo escribiré sobre las tablas las palabras que había sobre las tablas primeras que quebraste» (Ex 34,1).

IV. LA REPRESENTACIÓN CRISTIANA DEL ORIGEN DIVINO DEL LIBRO

La representación cristiana es singular. Recurre también a la preexistencia de la Palabra: «En el principio existía la Palabra» (Jn 1,1), pues el mundo se creó con la palabra: «Y dijo Dios: hágase la luz, y la luz fue hecha» (Gn 1,3). La representación cristiana entronca con la judía en su consideración de que la Torá, Palabra de Dios, es preexistente y artífice del mundo (cf. Prov 8). La originalidad de la concepción cristiana radica en que la revelación de la Palabra no es un dictado o una entrega de escritos, sino la encarnación de la misma: «La Palabra se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros»

(Jn 1,14). La Torá, Palabra de Dios, es, pues, para el cristiano Jesús mismo. Los cristianos no han hecho sino sustituir el término «Palabra», tan usual en las fórmulas rabínicas y targúmicas (Dios habla por su palabra —*memra*'—), por el nombre de Jesús, y entender en todo su realismo una figura retórica que pretendía evitar un antropomorfismo.

Esta comprensión se complementa con la del Espíritu. Si la revelación es una palabra viva, se necesita el Espíritu de Jesús para que siga sonando: «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26); «Todavía tengo que deciros muchas cosas, pero no tenéis capacidad ahora. Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará en el camino de la verdad total, pues no hablará por su cuenta, sino que expondrá lo que oiga y os anunciará lo venidero. Él me glorificará porque tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16,12-14). Con ello el cristianismo se presenta como algo más que una mera religión del libro. Es una religión que deviene decididamente apocalíptica, reveladora. Es significativo que según el libro de los Jubileos, cuando Jacob leyó las siete tablas, preguntó: «¿Señor, cómo recordaré lo que he visto y leído?», y el Señor le respondió: «Yo te lo recordaré todo» (Jub 32,25), representación que se repite en el Evangelio de Juan (14,26).

La representación cristiana sobre la revelación se integra en su concepción trinitaria de Dios y en el dogma central de la encarnación.

V. LA REPRESENTACIÓN ISLÁMICA DEL ORIGEN DIVINO DEL LIBRO

Dentro del Corán diversas aleyas muestran la representación tradicional de unas tablas o escrituras divinas que fueron reveladas al profeta Muhammad. El modo de revelación queda, sin embargo, confuso: los textos dan a entender que se trata de un tipo de revelación continua, no necesariamente de una vez ni con la entrega de un libro.

- «Sí, es un Corán glorioso, en una *tabla bien guardada* [...] Es, en verdad, un Corán noble, contenido en una *escritura escondida* que no tocan sino los purificados» (C 43,4; 56,77-79; 85,22).
- «Este Corán me ha sido *revelado* para que por él os amoneste a vosotros y a aquellos a quienes alcance» (C 6,19).

- «Es, en verdad, la revelación del Señor del Universo. El espíritu digno de confianza lo *ha bajado* a tu corazón [...] *en lengua árabe clara*» (C 26,192-196).
- «Gloria a quien hizo viajar a su siervo durante la noche, desde la mezquita sagrada, la mezquita lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de nuestros signos» (C 17,1).
- «Tampoco vamos a creer en tu *ascensión* hasta que no nos hagamos bajar una escritura que podamos leer» (C 17,93).

Las aleyas que hablan de *bajada* y de lengua *árabe clara* dan pie a representaciones posteriores de Muhammad ascendiendo al cielo y recibiendo el Corán como libro ya escrito. Tal representación fue favorecida por el misterioso viaje hasta la mezquita lejana y por la exigencia de legitimidad pedida por sus adversarios. El *Liber Scalae* —obra posterior conocida sólo en versión latina— presenta ya a Muhammad en lo más alto del Cielo recibiendo el libro coránico de parte de Dios.

VI. SACRALIZACIÓN DE LOS COMPONENTES DEL LIBRO

1. *Sacralización de la lengua*

El origen divino del libro determina que su lengua sea la «lengua santa», «lengua de Dios» o incluso «lengua de la creación». Así lo expresa el *Targum Neofiti* (traducción aramea de la Biblia, de los primeros siglos de nuestra era; cf. *Unidad 13*) sobre Gn 11,1:

Todos los habitantes de la tierra eran de una sola lengua y de una sola habla y conversaban en la lengua del santuario, pues *con ella fue creado el mundo*.

En este texto «lengua del santuario» es una derivación de «lengua de santidad» o «lengua santa»; pero la expresión muestra la convicción de que el hebreo, la lengua bíblica, es la apta para hablar con Dios en el templo. *Génesis Rabbah* (midrás rabínico de en torno al siglo IV de nuestra era) presenta una expresión semejante: «Igual que la Torá fue dada en la lengua santa [el hebreo], así mismo *el mundo fue creado en la lengua santa*» (18,4).

Tal divinización de la lengua conduce necesariamente a su tabuización, especialmente en la liturgia: la lengua se usa y se lee aunque

no se entienda. Se considera que la lengua posee una cierta virtualidad *ex opere operato*, de modo que su efecto se hace mágico. Similar fenómeno se aprecia en otras lenguas que fueron «sacralizadas» en algún momento: el árabe en el islam, el latín en el cristianismo occidental.

2. *Sacralización de la escritura*

El tipo de escritura queda afectado también por la sacralización del libro. Cada época o cultura ha tenido siempre un determinado tipo de escritura asociado con lo sagrado o lo litúrgico: la jeroglífica egipcia, la paleohebrea, la gótica, entre otras muchas.

Por lo que se refiere a la escritura bíblica, la Misná dice que fue creada la víspera del primer sábado, es decir, antes de que Dios descansara. Se trata, por tanto, de una creación divina de última hora, justamente en el momento de los retoques que perfeccionan la obra de la creación. El texto pretende, pues, sacralizar un tipo de escritura al que se confiere origen divino, retirándolo por ello de la libre elección humana:

Diez cosas fueron creadas en la vigilia del sábado al atardecer. Tales fueron: la boca de la tierra, la boca del pozo, la boca de la burra, el arco iris, el maná, la vara, el samir, *la escritura*, el texto y las tablas (Misná *Abot* 5,6).

Este texto misnaico parece referirse a la escritura aramea cuadrada, que es, según los rabinos, la apropiada para escribir el texto bíblico: «[...] en escritura asiria [araméa cuadrada], en pergamino normal y con tinta» (Misná *Megillá* 2,2). Aunque este texto se refiere al libro de Ester, la norma se aplicaba a todos los libros, como se afirma en el tratado talmúdico *Soferim*, que reglamenta con todo detalle el trabajo de los escribas. Pero es obvio que el tipo de escritura paleohebrea fue tenido por sagrado en épocas anteriores. Así, determinados documentos de Qumrán, escritos precisamente por los escribas de la secta, reproducen el nombre de Yhwh en escritura paleohebrea, lo que sólo puede entenderse como señal de distinción especial.

El carácter sagrado de la Escritura explica el extraordinario desarrollo del arte de copiar e iluminar los libros bíblicos y los coranes, un fenómeno tanto más llamativo en el judaísmo y el islam, que ven la iconografía con mayor prevención. Pese a ello, calígrafos y miniaturistas llegaron a las más exquisitas cotas del arte en su tiempo, como después los grabadores y tipógrafos y hoy los artistas informáticos.

3. *Sacralización del estilo*

El estilo de la Biblia es heterogéneo en su conjunto. Supera el principio clásico y estético de separación de estilos, mezclando lo épico, lo lírico y lo sapiencial, la expresión clásica, barroca o popular. No se puede afirmar que haya *un único* estilo en la Biblia.

Rabinos y eclesiásticos han «creado», sin embargo, un estilo «bíblico», que en realidad no es sino una selección y simplificación del léxico religioso, de construcciones semíticas y de lenguaje culto y litúrgico. La tendencia a imitar el lenguaje clásico es explicable, tanto más respecto de la Biblia, que es Palabra de Dios para quienes la predicán. En Qumrán, en muchas obras de la literatura rabínica, en la literatura hebrea medieval e incluso en la moderna actual, el lenguaje bíblico es el modelo a imitar. Pero no puede decirse que el resultado de tal imitación corresponda al estilo bíblico, pues se trata más bien de un «estilo rabínico» o «estilo eclesiástico».

La tendencia a sacralizar el estilo explica las valoraciones del griego del Nuevo Testamento —tan alejado del llamado clásico—, que en la Antigüedad ya para algunos resultaba tosco y para otros especialmente inspirado para transmitir la revelación divina por su «divina simplicidad». Sin embargo, el estudio comparativo con la lengua de la época, bien conocida hoy por la ingente cantidad de papiros salidos a la luz, muestra que el griego neotestamentario no es sino el *koiné* o común en el mundo mediterráneo del siglo I (cf. *Unidad 1*).

4. *Ritual místico*

La sacralización del libro produce otros efectos que tienen especial importancia por su repercusión social y pública:

- La lectura o uso de las Escrituras exige purificarse. Es significativo que la expresión «manchar las manos» se usa en el lenguaje rabínico en relación con los libros tenidos por sagrados (canónicos, en la terminología cristiana). Todo libro que «mancha las manos» se considera sagrado y obliga a determinadas purificaciones.
- Las Escrituras se convierten en objetos especialmente protegidos y adornados (arca especial, fundas lujosas, costosas encuadernaciones, texto enriquecido con valiosas miniaturas y especial caligrafía). Son, además, objeto de un solemne ritual

litúrgico: procesiones con el Evangelionario o el rollo de la Torá, incensaciones y ósculos.

- Por ello «el lectorado» es un ministerio especial en la Iglesia, una orden sagrada hasta hace muy pocos años, que requiere una formación específica y se confiere mediante un ritual simbólico de investidura o graduación (*traditio libri*).

VII. DESMITOLOGIZACIÓN Y TEOLOGÍA

La sacralización del libro supone protegerlo y venerarlo, lo que conlleva la fijación de un texto y la clausura de su canon. Por otra parte, determinados círculos proféticos o catequéticos, de traductores, predicadores o divulgadores no dejan de advertir sobre los inconvenientes de una excesiva sacralización del texto, que dificulta su traducción, su acceso a un público amplio y su actualización hermenéutica. La tensión entre ambas tendencias es una constante a lo largo de la historia en todas las religiones del libro, lo que obliga a la reflexión teológica y al ejercicio de una metodología hermenéutica (cf. *Unidas* 19 y 20).

Los métodos histórico-críticos y el mejor conocimiento de las lenguas y culturas antiguas dieron lugar a un proceso de desmitologización de las representaciones míticas e ingenuas de todas las religiones. La moderna investigación concluye que:

- El texto no quedó fijado desde el principio.
- La canonización es un hecho histórico con implicaciones y condicionamientos políticos, sociales y literarios.
- La inspiración y la autoría divinas no anulan la intervención de los autores humanos.

En realidad este proceso conduce a revalorizar los mitos descubriendo en ellos un significado que va más allá de su representación naïf. Pero la ruptura del tabú de lo sagrado en torno a la Biblia plantea cuestiones nuevas:

- ¿Es seguro que el texto bíblico actual es el mismo que escribieron sus autores hace dos mil años o más?
- ¿Qué criterios han seguido las iglesias o las religiones para canonizar sus textos y declararlos sagrados?
- ¿Cómo es posible que existan diversos cánones en las diferentes confesiones cristianas?
- ¿En qué medida las iglesias o grupos (no necesariamente de

mala fe) han podido deformar sus textos según sus perspectivas o intereses?

- ¿Qué garantías hay de que los textos han sido transmitidos fielmente en la tradición oral y luego en la manuscrita antes de pasar a la imprenta?
- ¿Qué mecanismos han permitido no sólo su transmisión material, sino también la transmisión de su interpretación?
- ¿En qué medida la interpretación oficial ha encadenado el texto?
- ¿Puede un texto sagrado ser leído y entendido fuera de su iglesia o comunidad?

De estas cuestiones tratará la Parte II, *El canon*, desde una perspectiva social y literaria, sin entrar en consideraciones teológicas, que requieren, en todo caso, el conocimiento de los datos filológicos e históricos.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ECO, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- MUÑOZ SENDINO, J., *La escala de Mahoma*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1949.
- STROUMSA, G. G., «El cristianismo en sus orígenes, ¿una Religión del Libro?»: *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 7 (2002), pp. 121-139.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 143-152.
- WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.

Parte II

EL CANON

Unidad 7

EL CANON BÍBLICO

I. PLANTEAMIENTO INICIAL

¿Por qué estos libros y no otros? ¿Por qué aceptamos éstos y sólo éstos como libros sagrados? ¿Por qué los católicos aceptamos estos libros como referencia de nuestra fe y normativos de nuestra conducta? Estas preguntas se las hace el profesor José Manuel Sánchez Caro en su manual *Introducción al estudio de la Biblia* (Estella, 1989). Las preguntas están hechas desde una óptica confesional católica. Pero igualmente se pueden plantear desde cualquier otra confesión, e incluso desde «fuera».

La canonización de sus escrituras es un hecho positivo que de forma más o menos expresa ha tenido lugar en la historia de todas las confesiones. La pregunta sobre el «canon» afecta a los fundamentos de las religiones del libro. Una respuesta adecuada y última incluye consideraciones de orden teológico, pero ello no impide plantear la cuestión desde las perspectivas de la historia, la literatura y la sociología. Sólo así será posible llegar al límite de lo racionalmente mensurable en el fenómeno religioso.

II. TERMINOLOGÍA

La aplicación de la palabra canon a las Escrituras tuvo lugar en el cristianismo, pasando luego a designar el mismo fenómeno en otras religiones y en grupos análogos. La palabra es probablemente de

origen semita (*qnh*), de donde, a través del griego (*kanon*), ha entrado en nuestras lenguas. Su sentido primitivo es «caña», «caña de medir», que se concreta en el de «regla» o «plomada» usada en la construcción. En el uso religioso toma un sentido doble: el sentido activo de norma y el pasivo de colección o catálogo. Así, puede decirse que un libro es *canónico* por ser norma de fe y de vida o por pertenecer al conjunto de libros sagrados que forman la Biblia.

En un sentido activo, el canon se relaciona con lo clásico, el modelo a repetir e imitar (norma; véase *Unidad 5*). Esta representación dinámica del canon explica su desarrollo interno mediante la generación de nuevos escritos (véase *Unidad 8*).

Autor «clásico» (*classicus scriptor*) era aquel que, por la corrección del lenguaje, la perfección del estilo, la armonía de la obra y la grandeza de ideas, podía ser tomado como modelo para la ejecución de nuevas obras. [...] El canon, antes de ser colección de libros en los que se expresa la «regla» de fe y de ortodoxia, fue «lista» (*pínakes*) de libros «selectos» (*egkrithéntes*) o de «primera clase» (*classici*), al modo de las listas de los nueve poetas líricos o de los diez oradores del clasicismo [...]. Las obras clásicas del mundo grecolatino y los libros canónicos de la Biblia hebrea eran fundamentalmente modelos a imitar, más que textos a comentar e interpretar (Trebolle, 1998, pp. 185 s.).

Relacionada con el canon suele usarse una variada terminología, no siempre uniforme en todas las confesiones y culturas:

- *Deuterocanónico* (*deuteros kanon*) se dice de los libros del Antiguo Testamento no incluidos en la Biblia hebrea, pero aceptados por la tradición católica y ortodoxa. Son libros que la Biblia de los LXX nos ha transmitido en lengua griega (véase la *Unidad 12*).
- *Apócrifo* (*apo-krypto*, *apokryfos*) significa «escondido», «oculto». En un principio se designaban así los libros reservados a los iniciados; más tarde el significado derivó a lo que es espurio y rechazable (Trevijano, 2001). Se distinguen los Apócrifos del Antiguo Testamento y los del Nuevo Testamento. Los primeros son «un conjunto de obras judías (o, excepcionalmente, judeo-cristianas) escritas en el período comprendido entre el año 200 a.C. y 200 d.C., obras pretendidamente inspiradas y referidas, ya sea como autor o como interlocutor, a un personaje del Antiguo Testamento» (Díez Macho, 1984, p. 27). «Son aquellos libros que no forman parte del canon de las Escrituras tal como es reconocido por judíos o cristianos, ni de la literatura rabínica,

ni de la propia de Qumrán, ni de la de los autores conocidos como Filón o Flavio Josefo» (Aranda, 1996, p. 245). Tales libros no poseen carácter bíblico ni para judíos ni para cristianos. En el ámbito protestante estos libros son denominados pseudoepígrafos. Los Apócrifos del Nuevo Testamento son obras cristianas de los primeros siglos, de género similar al de los libros canónicos, que no entraron en el canon de la Iglesia (cf. *Unidad 10*).

- *Pseudoepígrafo* (*pseudo* + *epi-grafo*), «falsamente firmados», así designados en virtud de la pseudonimia de sus autores. Gran parte de ellos son sencillamente anónimos.
- *Intertestamentario*, «entre los dos Testamentos», es obviamente una nomenclatura cristiana, puramente convencional y bastante imprecisa, para designar el conjunto de la literatura judía de la época no incluida en la Biblia: incluye, pues, apócrifos, pseudoepígrafos, textos qumránicos, Filón y Josefo, textos targúmicos e incluso rabínicos.

III. EL PROCESO DE FIJACIÓN DEL CANON

Las diferentes colecciones que integran el canon se constituyen a partir de un bloque inicial muy consolidado que fue ampliándose a través de un proceso largo, no siempre uniforme y rectilíneo. No existe un criterio único de canonicidad. Antes de que esta cuestión se planteara, podían distinguirse, junto a libros privados, otros «comunitarios», que creaban comunidad, pues eran leídos en el templo, las sinagogas y las iglesias. Por lo tanto, la capacidad de *crear comunidad*, consenso o unanimidad es el primer criterio y factor de canonicidad.

Existían también otros factores tendentes siempre a *salvaguardar la identidad de la comunidad*. En la constitución del canon cristiano fueron factores determinantes las polémicas antiheréticas con judeo-cristianos, gnósticos, docetas, y con Marción y Montano.

Los criterios de *antigüedad* y *autoridad* tenían especial valor en el judaísmo. Sirvieron para excluir los escritos posteriores a Artajerjes (Josefo, *Contra Apión* 1,4), época en la que había cesado la protección, según se consideró más tarde. Es significativo el hecho de que los Salmos se atribuyan a David y los libros sapienciales a Salomón, para conferirles así autoridad canónica. El libro de Daniel fue aceptado por creerse que se trataba de un personaje de la época persa, y el de Rut porque se atribuía a la época de los jueces.

Según la tradición, la profecía cesó tras Ageo, Zacarías y Malaquías, los últimos profetas. Así la Tosefta dice: «Cesó el Espíritu Santo en Israel» (TosSotah 13,2). Zacarías anuncia el fin de los profetas: «En aquel día [...] expulsaré del país a los profetas y el espíritu de impureza. Sucederá también que si alguno profetiza todavía, le dirán su padre y su madre que le engendraron: “no has de vivir, porque hablaste falsedad en nombre de Yhwh”. [...] Y ocurrirá que cuando profeticen se avergonzarán los profetas [...] y cada uno dirá: “No soy profeta”...» (Zac 13,2-6); Daniel menciona el tiempo en que se ha «sellado la visión y la profecía» (Dn 9,24); 1 Macabeos es testigo de la ausencia de profetas: «Hubo una gran opresión en Israel, como no la había habido desde que dejaron de aparecer los profetas» (1 Mac 9,27), y de la esperanza en la vuelta del profeta (1 Mac 4,46; 14,41). Ello explica que no se aceptara ningún escrito con pretensión de ser revelado o de aportar alguna revelación divina que procediera de una época en la que la profecía había cesado.

Sin embargo, la mentalidad apocalíptica no consideraba que el espíritu se hubiera extinguido, por lo que no reconocía un criterio cronológico tan restrictivo. Así, los hombres de Qumrán parecen haber tenido un canon más amplio. No obstante, es significativo que la literatura apócrifa y pseudoepígrafa atribuya la autoría de muchos escritos a una autoridad antigua bíblica como Enoc, Abrahán, Moisés o Esdras entre otros. En el canon neotestamentario, el origen apostólico de los escritos es, evidentemente, decisivo.

La decisión de *una autoridad competente* (concilios, asambleas o sentencias de tribunales rabínicos) constituye el momento final del proceso de canonización, viniendo a sancionar algo que se había impuesto con anterioridad lentamente. Es importante notar en qué circunstancias histórica y por qué motivos teológicos se produjeron las decisiones de la autoridad, pero para entender el sentido de la decisión final es preciso comprender todo el proceso anterior.

IV. EL CANON JUDÍO: LA BIBLIA HEBREA

La Biblia hebrea tiene una división tripartita: Ley, Profetas, Escritos, en términos hebreos *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*, cuyas iniciales forman el acróstico *TaNaK*, que designa el conjunto de la Biblia. Su fijación definitiva se produjo en el siglo II d.C.

1. *Torah*, «la Ley»

La palabra *Torah* fue traducida por «ley», *nomos*, en la versión griega, lo que dio al término un matiz excesivamente legalista. *Torah* significa más bien las «enseñanzas» y «normas de conducta» que se derivan de leyes promulgadas y de hechos narrados. De hecho la Torá incluye no sólo *halakah*, sino también la historia de los orígenes, las historias patriarcales, el éxodo de Egipto y los acontecimientos del desierto; en resumen, todo un conjunto de narraciones y partes legales que son expresión de la voluntad divina y sirven de precedente para discernir el comportamiento del pueblo en lo sucesivo. La Torá incluye los «Cinco Libros de Moisés», en terminología clásica judía, que forman el llamado Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio; en el judaísmo se conocen por la palabra inicial de cada libro: *Bere'sit*, *Šemot*, *Wayiqra'*, *Bamidbar*, *Debarim*.

2. *Nebi'im*, «Profetas»

La colección comprende un conjunto de libros de tipo histórico que en el judaísmo se denominan «Profetas primeros» (*Nebi'im ha-rišonim*): Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes; y otro denominado «Profetas posteriores» (*Nebi'im 'aḥaronim*), que incluye los escritos de los profetas escritores por este orden: Isaías, Jeremías, Ezequiel y «los doce»: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. La consideración de los libros históricos como libros proféticos responde a la concepción judía según la cual la historia de Israel y de sus grandes figuras es portadora de la palabra de Dios. En la Biblia judía el libro de Daniel no figura entre los Profetas, como es el caso en la cristiana, sino entre los Escritos. El libro de Jonás es propiamente una historia novelada.

3. *Ketubim* o «Escritos»

La colección de «Escritos» constituye un conjunto heterogéneo que se deja catalogar negativamente como lo que no es Torá ni Profetas. Predomina en ellos la literatura de tipo sapiencial y didáctico (Salmos, Job, Proverbios, Qohelet, parte de Daniel), con evidente influencia de las culturas vecinas, singularmente de Egipto y Mesopotamia; tampoco faltan obras líricas (Salmos, Cantar, Lamentaciones), textos de tipo histórico (1 y 2 Crónicas, Esdras-Nehemías), narra-

ciones noveladas edificantes (*Rut*) y una obra en parte apocalíptica (*Daniel*).

En el orden de la Biblia hebrea se distinguen tres bloques:

- *Salmos*, *Job* y *Proverbios*, que forman el grupo más consolidado, de carácter predominantemente sapiencial.
- El segundo bloque se distingue por su uso litúrgico: son los libros de *Rut*, *Cantar de los Cantares*, *Qohelet* (o *Eclesiastés*), *Lamentaciones* y *Ester*, que forman el grupo de las cinco *megillot* («rollos»), y eran leídos en las fiestas judías de Semanas, Pascua, *Sukkot*, *Tesha' be-'Ab* y *Purim* respectivamente; entre éstos se encuentran los libros cuyo carácter canónico fue más discutido en el judaísmo.
- El tercer bloque está formado por los libros de *Daniel*, *Esdras-Nehemías* y 1 y 2 *Crónicas*, en los que predomina el carácter histórico.

En la concepción judía ortodoxa la canonicidad de esta tercera parte de la Biblia se basa también en criterios de autoridad y antigüedad: el libro de *Salmos* se atribuye a David, la literatura poética y sapiencial a Salomón, las obras históricas a Esdras, *Lamentaciones* al profeta Jeremías, y el libro de *Rut* se presenta como un relato de la época de los jueces, por lo que goza de la garantía profética.

El orden y contenido de la Biblia hebrea está escrupulosamente mantenido en la traducción española de F. Cantera y M. Iglesias (BAC), al final de la cual aparecen traducidos los añadidos y libros deuterocanónicos incorporados en la Biblia cristiana.

V. EL CANON CRISTIANO

La Biblia cristiana difiere de la judía, hablando obviamente del llamado Antiguo Testamento, tanto por el orden de algunos libros en las colecciones de Profetas y Escritos, como también por el añadido de algunos textos y libros (los llamados deuterocanónicos por los católicos, y apócrifos por los protestantes). Los textos o libros añadidos no son de origen cristiano sino judío, y los cristianos debieron tomarlos de colecciones judías. Una característica común de estos añadidos es que fueron escritos o transmitidos en griego para comunidades judías helenísticas. Este hecho pudo ser una de las causas de que no entraran en el canon de la Biblia hebrea.

El orden de los libros en la Biblia cristiana, como en los grandes

códices de los LXX (véanse *Unidades 5 y 12*), no es uniforme y parece estar regido por motivos teológicos: así, los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y Profetas Menores cierran el Antiguo Testamento anunciando ya el Nuevo, sobre todo en los versos de Mal 3,22-24. Igualmente, la inclusión del libro de Daniel tras el de Ezequiel responde a una intención cristológica: los dos libros tienen en común las profecías sobre el cumplimiento de las semanas de años y sobre el Hijo del Hombre a quien Dios entrega el poder. Las traducciones modernas cristianas tampoco muestran un orden uniforme. La *Biblia de Jerusalén*, que sigue con alguna diferencia el de las ediciones de los LXX, ofrece el siguiente orden:

- *Pentateuco*: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.
- *Libros históricos*: Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras-Nehemías, Tobías, Judit, Ester, 1 y 2 Macabeos.
- *Libros poéticos y sapienciales*: Salmos, Proverbios, Qohelet, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Ben Sira.
- *Libros proféticos*: Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel y «los doce».

La *Nueva Biblia Española* de Alonso Schökel clasifica los libros por géneros según los siguientes apartados: Pentateuco, Historia, Narraciones, Profetas, Poesía, Sapienciales.

Más importante es notar los *añadidos deuterocanónicos*:

- *Judit y Tobías*, y los relatos de *Susana* (Dn 13) y *Bel y el Dragón* (Dn 14), son narraciones noveladas al estilo del libro canónico de Rut.
- *Sabiduría y Ben Sira* son obras sapienciales de un género ya presente en los libros canónicos.
- *Baruc* y la *Carta de Jeremías* son complementos del libro de Jeremías, como el canónico de Lamentaciones.
- Otras *ampliaciones griegas* de los libros de *Daniel y Ester*.

Observadas detenidamente las dos colecciones de la Biblia hebrea y griega (cristiana), puede advertirse que son como dos círculos concéntricos desarrollados en la misma dirección:

- Los libros de Moisés son los mismos en las dos colecciones;
- la Biblia hebrea había admitido sólo dos libros (pretendiamen-

- te) salomónicos: Qohelet y Cantar, a los que la griega añadió Sabiduría;
- la Biblia hebrea incluía tres historias noveladas: Rut, Jonás y Ester, a las que la griega añadió Tobías, Judit, las historias de Susana y de Bel y el Dragón;
 - la Biblia hebrea había relacionado Lamentaciones con Jeremías, y la Biblia griega añadió Baruc (*sofer* de Jeremías) y la Carta de Jeremías;
 - a los libros de carácter histórico de la Biblia hebrea, la griega añade los dos de Macabeos.

Pero no cabe decir que las ampliaciones griegas sean posteriores a la fijación de la Biblia hebrea. Como bien observa Barthélemy, la Iglesia cristiana naciente no hizo sino heredar la Biblia griega de círculos judíos que leían colecciones más amplias que la canonizada más tarde por los rabinos del siglo II d.C.:

La biblioteca de Qumrán nos permite constatar que sería un anacronismo imaginar como normativo para todo el judaísmo de la época de Jesús la lista canónica de una escuela que sólo se impondrá de forma indiscutida medio siglo más tarde con ocasión de la reconstrucción nacional y religiosa de la que los fariseos fueron los líderes (Barthélemy, 1984, p. 42).

VI. HIPÓTESIS SOBRE LA HISTORIA DEL CANON

1. *La hipótesis tradicional*

La hipótesis tradicional supone que las tres partes que conforman la Biblia hebrea se formaron y adquirieron valor canónico sucesivamente:

- en el siglo V a.C. los cinco libros de la *Torá*;
- sobre el siglo IV a. C. los de *Profetas*;
- y la colección de *Escritos*, en Yabné a finales del siglo I d.C., tras la caída de Jerusalén.

Esta hipótesis se basaba en el supuesto de que la colección de Profetas sólo pudo entrar en el canon después de la escisión samaritana, dado que los samaritanos sólo tenían por canónico el Pentateuco en el momento de la escisión. Pero el rechazo samaritano a los libros proféticos no es total y el cisma samaritano no ocurrió sino muy entrado el período helenístico (cf. *Unidad* 9). También sabemos

hoy que Yabné no fue el equivalente de un concilio ecuménico y que no significó la conformación y cierre de la colección de los Escritos, sino que fue un paso más en un proceso que aún habría de continuarse en el siglo siguiente.

2. *¿Un canon alejandrino?*

Para explicar el canon amplio de la Biblia griega y cristiana se ha recurrido a la hipótesis de un canon alejandrino amplio, propio de la diáspora y representado por la Biblia de los LXX, frente a uno más estrecho jerosolimitano. Pero:

a) los códices de los LXX que supuestamente atestiguan la amplitud del canon alejandrino son cristianos;

b) Filón de Alejandría, máximo exponente del judaísmo alejandrino, no cita nunca los libros apócrifos;

c) el helenismo no era sólo un fenómeno de la diáspora, sino que se hallaba extendido ampliamente en Palestina, de donde proceden un libro hebreo como Ben Sira y uno en griego como 1 Macabeos, así como traducciones de originales hebreos y arameos;

d) en Qumrán circulaban libros apócrifos, tenidos en gran estima.

En conclusión, parece descartada la existencia de dos cánones. Más bien, durante un cierto tiempo parece no haber existido un corpus definido de libros sagrados más allá de la Torá y los Profetas.

3. *Canon y templo*

La formación de las colecciones de libros sagrados se corresponde con las tendencias de la época a reducir o ampliar el espacio sagrado del templo. La liturgia y las autoridades del templo influyeron decisivamente en la formación de los libros sagrados. En el último período, desaparecido el templo, los rabinos habrían de cerrar la colección. Así pues, se distinguen:

a) El período del primer templo, hasta el año 586 a.C.

El hallazgo del *Deuteronomio* en el templo significa el primer acto de constitución progresiva de un cuerpo de libros sagrados: «He hallado el libro de la Ley en la Casa de Yhwh» (2 Re 22,8). El rey Josías lo proclama ante los ancianos, sacerdotes, profetas y todo el pueblo: «Leyó a oídos de ellos todas las palabras del Libro de la Alianza que se había encontrado en la Casa de Yhwh» (2 Re 23,2).

b) El período del segundo templo en época persa (538-333 a.C.)

Se configura entonces el *Pentateuco*, con la inclusión del Documento Sacerdotal (P = *Priester Codex*) y de otras fuentes legales y narrativas. Se abandonó la posibilidad de configurar un Hexateuco (Pentateuco + Josué) o un Tetrateuco (los cuatro primeros libros, dejando Deuteronomio como prólogo a la historia deuteronomista desde Josué hasta Reyes). De esta forma se distinguió entre Torá y libros históricos o proféticos. Junto al Pentateuco se conformó también el «canon» de *libros proféticos*, en el que aún se incluían libros como Salmos (que posteriormente habrían de pasar al tercer grupo de Escritos). Los Salmos se atribuían a David, por lo que el primer Salterio figuraba en un principio entre los «Profetas primeros». Los últimos libros incorporados, de carácter básicamente sapiencial, entre los que figuraban sobre todo Proverbios y Job, pasaron a constituir la colección de Escritos.

c) El segundo templo en época macabea (164-37 a.C.)

Los estudios arqueológicos delimitan con precisión el alcance del espacio sagrado reconocido en esta época. Es un período de reconstrucción, que incluye la recuperación de los libros sagrados perdidos a causa de la persecución de Antíoco Epifanes: «Los libros de la Ley que encontraron los echaban al fuego después de hacerlos pedazos» (1 Mac 1,56); por eso «Judas reunió todos [los libros] que estaban perdidos a causa de la guerra que nos sobrevino, y ya están en nuestro poder; de modo que si tenéis necesidad de ellos, enviad a alguien que os los lleve» (2 Mac 2,14-15). A este período corresponde una delimitación cada vez más clara de las tres colecciones que integran las sagradas escrituras: *Torá*, *Profetas* y *otros*. Algunos testimonios comienzan a apuntar hacia un canon tripartito: «Os hemos escrito que debéis comprender el Libro de Moisés, y las palabras de los Profetas y David» (*Carta Halákica* de Qumrán, 4QMMT); «La Ley, los Profetas y los otros escritos» (Prólogo de Ben Sira); «[Nehemías] reunió los libros referentes a los Reyes y a los Profetas, los de David y las cartas de los Reyes acerca de las ofrendas» (2 Mac 2,13); «Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí» (Lc 24,44).

d) El segundo templo en época herodiana (37 a.C.-70 d.C.)

Es época de ampliación del espacio sagrado y también de una tendencia a extender la colección de los libros sagrados. Los esenios de Qumrán posiblemente concedían autoridad canónica a libros como *Jubileos* del que se han encontrado numerosos ejemplares en su biblioteca. Los manuscritos bíblicos y parabíblicos de Qumrán ponen de relieve no sólo la variedad de formas textuales (véase *Unidad 11*) sino también la imprecisión de la frontera entre lo canónico y lo más tarde considerado apócrifo. Qumrán no permite hablar de «un canon cerrado».

Pero la situación cambia radicalmente a partir del año 70 d.C. Josefo, en *Contra Apión* 1,8,38-41, ya establece una limitación a sólo 22 libros:

No existen entre nosotros infinidad de libros en desacuerdo y contradictorios entre sí, sino solamente 22 [...] De la muerte de Moisés hasta Artajerjes, sucesor de Jerjes en el trono persa, los Profetas que vinieron después de Moisés han contado la historia de su tiempo en trece libros. Los cuatro últimos contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres.

Estos 22 libros son probablemente: 5 *del Pentateuco* (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), 13 *de Profetas* (Josué, Jueces + Rut, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Ezequiel, Profetas Menores, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas), 4 *sapienciales* (Salmos, Proverbios, Job, Cantar). Esta colección coincide básicamente con la posterior de los rabinos; quedan fuera sólo *Qohelet* y *Ester*, cuya discusión aún se protraerá hasta el siglo siguiente. Esta lista coincide con la que se deduce de la revisión hecha sobre el texto griego por los «predecesores de Aquila» (Barthélemy); cf. *Unidad 12*.

e) El período rabínico sin templo (70 d.C.-135 d.C.)

En esta época se reconoció el carácter canónico de los libros *Qohelet*, *Ester* y *Cantar*, sobre los que pesaban algunas dudas hasta entonces, y se excluyó expresamente el de Ben Sira. Este debate, iniciado con Hillel y Sammai a comienzos del siglo I, se prolongó al menos hasta Aquiba en la primera mitad del siglo II, quien con su autoridad parece haber cerrado la cuestión, aunque sus discípulos continuaron la polémica en la segunda mitad del siglo II. Si el criterio de canonicidad era

hasta entonces la lectura pública en el templo y la autoridad de sacerdotes y reyes, ahora lo serán la lectura en la sinagoga y la autoridad de los rabinos y la tradición. En el argot rabínico se usa la expresión «manchar o volver impuras las manos» para señalar que un libro es sagrado (por la necesidad de purificación que conlleva su uso). He aquí algunos testimonios de estas últimas discusiones, en las que se apreciará cómo interviene también la necesidad de salvaguardar la propia identidad ante el naciente fenómeno cristiano:

- *Misná Eduyot* 5,3 pone de relieve las diferencias entre la escuela de Hillel y la de Sammai por lo que se refiere al libro de *Qohelet*: «R. Yismael dice que en tres cosas sigue la escuela de Sammai la interpretación más indulgente, mientras que la escuela de Hillel sigue la más severa. Según la enseñanza de la escuela de Sammai, el libro de *Qohelet* no vuelve impuras las manos, mientras que la escuela de Hillel afirma que sí las vuelve impuras...».
- *Misná Yadayim* 3,5 testimonia que la discusión se extiende al *Cantar de los Cantares*: «Todas las Escrituras Sagradas vuelven impuras las manos. El *Cantar de los Cantares* y *Qohelet* vuelven impuras las manos. R. Yehudá dice que el *Cantar de los Cantares* vuelve impuras las manos, pero respecto a *Qohelet* está controvertido. R. Yosé afirma, en cambio, que *Qohelet* vuelve impuras las manos, mientras que respecto al *Cantar de los Cantares* está controvertido. R. Simeón dice que *Qohelet* es una de las cosas a las que la escuela de Sammai aplica la norma más indulgente y la escuela de Hillel la más rigurosa. R. Simeón ben Azay dice: he recibido una tradición de boca de setenta y dos ancianos el día en que entronizaron a R. Elazar ben Azarías como (presidente) del Bet ha-Midrás [en Yabné] de que *Cantares* y *Qohelet* vuelven impuras las manos y que Aquiba exclamó: «¡Dios me libre! Que nadie en Israel ponga en discusión que el *Cantar de los Cantares* no vuelve impuras las manos, ya que el mundo entero no es digno del día en el que fue dado a Israel el *Cantar de los Cantares*, ya que todos los Escritos son santos, pero el *Cantar de los Cantares* es santísimo». Si tuvieron opiniones encontradas, estas opiniones encontradas fueron a causa de *Qohelet*. R. Josué ben Josué, hijo del suegro de R. Aquiba, dice: conforme a las palabras de R. Azay así disputaron y así decidieron».
- *Talmud de Babilonia Sanhedrín* 101a deja ver que la discusión

- sobre el *Cantar de los Cantares* se debía al hecho de que se empleaba en cantos desenfadados y *frívolos* en banquetes y tabernas: «Nuestros maestros transmitieron: Quien recita un verso del *Cantar de los Cantares* al modo de una canción profana o el que recita un verso en una taberna [casa de bebidas o banquetes] fuera de su tiempo, trae la desgracia al mundo. Pues la Torá se ciñe de saco y se presenta ante el Santo, Bendito sea, y dice ante él: “Señor del mundo, tus hijos me han tratado como un arpa con la que los frívolos tocan”. Le dijo: “Hija mía, cuando comen y beben, ¿en qué se van a ocupar?”. Y ella dice ante él: “Señor del mundo, si son expertos en la Escritura, que se ocupen de la Torá, los Profetas y los Escritos; si son expertos en la Misná, que se ocupen de la Misná, las *halakot* y las *hagadot*; si son expertos en el Talmud, que se ocupen de las *halakot* de Pascua en Pascua, de las de Pentecostés en Pentecostés, y de las de Tabernáculos en Tabernáculos”. R. Simón ben Elazar testificó en nombre de R. Simón ben Janina: “Quien recita un versículo a su tiempo, trae buenas al mundo, como está dicho: ‘¡Cuán buena es una palabra dicha a su tiempo!’” (Prov 15)».
- También *Tosefta Sanedrín 12,10*: «Quien hace gorgoritos cantando el *Cantar de los Cantares* en las tabernas, o lo interpreta al modo de un canto profano, no tendrá parte en el mundo futuro».
 - *Talmud de Babilonia Megillá 7a* testimonia la extensión de la discusión a los libros de *Rut* y *Ester*: «Dijo Rab Yehudah que dijo R. Semuel: *Ester* no mancha las manos. Según eso, ¿es que Semuel opinaba que *Ester* no había sido dicho por el Espíritu Santo? Semuel dice: *Ester* fue dicho por el Espíritu Santo para leerlo, no para escribirlo. R. Meír le objetó: *Qohelet* no mancha las manos, y en cuanto al *Cantar de los Cantares* hay división de opiniones. R. Yose dice: El *Cantar de los Cantares* mancha las manos, y en cuanto a *Qohelet* hay división de opiniones. R. Simón dice: Respecto a *Qohelet*, la casa de Sammai es más indulgente y la de Hillel es más severa, pero *Rut*, *Cantar* y *Ester* manchan las manos, concordando con R. Yehosúa. Se ha transmitido que R. Simón ben Mesia dice: *Qohelet* no mancha las manos, porque representa sólo la sabiduría de Salomón. Le contestaron: ¿Es que sólo dijo esto? ¿No está ya dicho: “Pronunció tres mil proverbios” (1 Re 5,12)? Y también: “Nada añadadas a sus palabras” (Prov 30,6). ¿Qué significa esto? Cuando objetos: demasiado escribió, sábetelo que escribió lo que quiso y lo que no

quiso no escribió. Ven y escucha: “Nada añadidas a sus palabras” (Prov 30,6)».

- Por *Tosefta Yadayim* 2,13 sabemos que *Ben Sira* es excluido con los Evangelios y libros de los *minim* (en este caso, los cristianos): «Los evangelios y los libros de los *minim* no manchan las manos. Los libros de Ben Sira y todos los libros escritos de aquí en adelante no manchan las manos».
- En *Tosefta Sabbath* 13,5 encontramos el razonamiento de por qué los libros cristianos han de ser excluidos absolutamente: «Los evangelios y los libros de los *minim* no deben ser salvados de un incendio, sino que se les deja arder donde estén con sus menciones del nombre divino. R. Yose ha-Gelilí dice: “Un día laborable se recortan las menciones del nombre divino y se echan a la *genizá*, y el resto se quema”. R. Tarfón dijo: “¡Me quede yo sin hijos si, cayendo en mis manos, no los quemo con sus menciones del nombre divino! Pues incluso si alguien me persiguiera, antes me refugiaría en un templo idólatra que en sus templos, porque los idólatras Le blasfeman sin conocerLe, pero éstos le blasfeman conociéndole. Sobre ellos ha dicho la Escritura: ‘Detrás de la puerta y la *mezuzah* pusiste tu recuerdo, [prescindiendo de Mí te desnudaste y subiste a tu lecho, lo extendiste y te contrataste con aquellos de cuya habitación gustabas, contemplaste la mano]’ (Is 57,8)”. R. Yismael dijo: “Si por poner paz entre el hombre y su mujer, el Omnipresente dijo: ‘Mi nombre que se ha escrito en santidad sea borrado en el agua’ [cf. Nm 5,23], con cuánta más razón los libros de los *minim*, que ponen enemistad, odio y discordia entre Israel y su Padre que está en los Cielos, serán borrados ellos y sus menciones del Nombre Divino. Sobre ellos la Escritura dice: ‘¿No debo odiar, Yhwh, a quienes te odian, sentir aversión hacia aquellos que se alzan contra ti?’ (Sal 139,21). Y del mismo modo que no se les salva del fuego, tampoco se les salva del deterioro, del agua ni de cualquier tipo de destrucción”».

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA PÉREZ, G., «Apócrifos del Antiguo Testamento», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, 1996, pp. 243-416.

- ARTOLA, A. M. Y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*. 2. *Biblia y Palabra de Dios*, EVD, Estella, 1989, pp. 61-72 y 85-90.
- BARTHÉLEMY, D., «L'État de la Bible Juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», en S. Amsdler, D. Barthélemy et al., *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Labor et Fides, Genève, 1984, pp. 9-45.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I. *Introducción general*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 161-171.
- TREVIJANO, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo*, EVD, Estella, 2001.

Unidad 8

HISTORIA LITERARIA DEL CANON

La consideración literaria del canon bíblico permite apreciar los géneros y arquetipos que recorren la Biblia. Leyes, mitos, sagas, leyendas, historias, oráculos, preceptos, proverbios, himnos y lamentaciones..., son géneros bíblicos que dan lugar a los grandes bloques de Torá, literatura profética, historiográfica, sapiencial e himnica. En un nivel más profundo se encuentran los arquetipos y símbolos, cuya tensión transmite dinamismo al conjunto: Ley *versus* Profecía, el Templo y el Palacio, Sabios y Profetas, Sabiduría y Apocalíptica¹.

I. GÉNEROS EN LA TORÁ: MITO, SAGA, LEYENDA, NOVELA, PRECEPTO, NARRACIÓN CÚLTICA Y ETIOLÓGICA, EPOPEYA, LISTAS

El conjunto denominado Torá o Pentateuco no mantiene un género literario uniforme. Los once primeros capítulos del Génesis narran los orígenes del cosmos y de la humanidad, desde la creación a la dispersión de los pueblos. Pero no se trata de una historia. Se basa en *concepciones míticas* del Oriente antiguo —cananeo, egipcio y mesopotámico—, reformuladas desde una fe yahvista. Es posible distinguir en las narraciones el estilo litúrgico solemne del relato sacerdotal, y el modo más imaginativo y antropomórfico de hablar de los

1. Una magnífica introducción puede consultarse en el volumen 1 de la *Introducción al estudio de la Biblia*, parte tercera, «Biblia y literatura», por L. Alonso Schökel y otros (cf. Bibliografía).

dioses y de sus relaciones con los hombres, característico de los relatos llamados «yahvistas». Todos ellos, sin embargo, tienen un carácter mítico: la creación en seis días, la historia del paraíso y del primer pecado, la lucha fratricida y el asesinato de Abel, la corrupción de la humanidad, el diluvio universal, la descendencia de Noé y la dispersión de la humanidad en Babel. Todos estos temas, en variantes diversas, se pueden encontrar en la antigua literatura oriental. Cualquiera que lea esos once primeros capítulos de la Biblia con un mínimo de sensibilidad advertirá que no está leyendo simples historietas, pues encierran toda una antropología y la clave de comprensión de las ilusiones y los fracasos humanos. Los mitos *Enuma Elish*, *Gilgamés*, *Atrahasis* y otras composiciones del antiguo Oriente ofrecen paralelos interesantes a las narraciones bíblicas.

Desde el capítulo 12 al 36 del Génesis se cuenta la historia de Abrahán y su descendencia, cuya última misión es la reunificación de la humanidad dispersa. Estamos ante un relato distinto del anterior mítico, pero que tampoco hay que confundir con una novela. Se trata de *sagas populares* que se han interpretado como historias de pueblos, de pactos entre ellos, de sus orígenes y, en ocasiones, de su desaparición. Junto a las sagas, de carácter colectivo, están *las leyendas*, de carácter más local, ligadas a un lugar santo o a un personaje. Tales sagas y leyendas son propias de todos los pueblos y funcionan como «la historia fundacional legitimadora»; inherente a ellas es la celebración de unas fiestas para la santificación y conmemoración de lugares y personajes. Sagas y leyendas, ligadas a un territorio, se conservan y se recrean en torno a los santuarios, y se popularizan por rapsodas itinerantes que transmiten una cultura popular unificadora de las diversas tribus.

Los capítulos 37-50 del Génesis cuentan la historia de José, que, conforme al orden de los libros bíblicos, continúa la historia de los Patriarcas. Constituye una especie de *novela*, o una historia de suspense que mantiene el interés siguiendo el desarrollo natural de los hechos, guiados por la bondad o malicia o estupidez o indiferencia de los protagonistas; la psicología de los personajes es esencial en este género. El carácter moralista del relato se aviene mal con las sorprendentes intervenciones divinas en las sagas y leyendas anteriores (donde Dios elige al menor frente al mayor, al usurpador frente al legítimo, al débil frente al fuerte). Es una novela de tipo sapiencial, didáctica y edificante.

A partir del libro del Éxodo hasta el final del Deuteronomio tenemos un relato que funciona como el antecedente inmediato del

pueblo de Israel elegido por Yhwh y asentado en la tierra de Canaán. Sobresalen tres géneros literarios: por una parte, *los códigos de preceptos*, o conjuntos de normativas estipuladas en la Alianza que Israel recibe y acepta de su soberano Yhwh como un vasallo (la legislación del Sinaí, la normativa cultural, los decálogos, la llamada Ley de Santidad, etc.); por otra parte, las *narraciones culturales y etiológicas*, que vienen a legitimar una liturgia o una costumbre del Israel ya asentado en Canaán (la Pascua, la fiesta de las Cabañas, Massá y Meribá); finalmente las *leyendas heroicas*, que cantan la victoria de Israel en entusiásticos *poemas épicos* (el paso del mar Rojo). Los tres géneros son antiguos y se encuentran en literaturas paralelas: *Código de Hammurabi*, *Epopéya de Gilgamés*.

Se añade además uno de los géneros más antiguos, utilizado con preferencia en los escritos sacerdotales: *listas o registros* de clanes, pueblos, patriarcas, jefes, familias, fronteras, ofrendas, sacrificios, etc. Listas genealógicas similares se encuentran en los archivos de Asiria y Babilonia. Ello prueba la existencia de un importante trabajo burocrático y de una administración diligente en la corte y en el templo. Tal actividad sólo pudo iniciarse a partir de la época de Salomón o algo más tarde.

II. GÉNEROS EN LOS PROFETAS: HISTORIA, NOVELA Y ORÁCULOS

En los libros clasificados en el judaísmo como «Profetas primeros» (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) predomina el estilo narrativo. Constituyen la llamada «historia deuteronomística», narrada desde una concepción teológica propia del Deuteronomio. En ella se recogen textos de géneros muy diferentes y de valor histórico muy desigual: en el libro de *Josué* predominan las *leyendas nacionalistas etiológicas*, ligadas a lugares que recuerdan las batallas de la conquista; en el libro de *Jueces* sobresalen las *leyendas locales heroicas* de pequeños líderes; los libros de *Samuel* y *1 Reyes* ofrecen una magnífica *narración o novela histórica* sobre la introducción de la monarquía y el ascenso de David al trono. Esta historia de los orígenes de la monarquía incipiente es literariamente la gran innovación que nos ofrece este bloque. No faltan tampoco pequeñas narraciones como *fábulas o cuentos*.

En los «Profetas posteriores» el género específico de los poemas es el *oráculo*, palabra de Dios que el profeta proclama. El oráculo no se lee, se proclama. Cuando el mismo profeta ordena escribirlo es

para que se proclame después. El oráculo asume diferentes formas y contenidos: invectivas, lamentaciones, instrucciones, promesas. La literatura de Mari y otros textos neoasirios conocen personajes y géneros oraculares semejantes. Otros supuestos paralelos de la literatura mesopotámica y egipcia no son comparables con la profecía bíblica.

III. GÉNEROS DE LOS «ESCRITOS»: HIMNOS, PROVERBIOS, NARRATIVA EDIFICANTE, HISTORIA Y LÍRICA

Dada la diversidad de obras que componen la colección de «Escritos», la diversidad de géneros resulta todavía mayor que en las colecciones anteriores: los *Salmos* pertenecen al género *hímnico*, donde caben diversas subclasificaciones: de súplica, de alabanza, de acción de gracias, de Yhwh rey, de lamentación, etc. Eran utilizados en la liturgia del templo o en las asambleas de la comunidad, si bien no todos fueron compuestos inicialmente para el uso litúrgico. La forma de dirigirse a la divinidad a través de himnos de alabanza, súplicas y lamentaciones es connatural al hombre religioso, por lo que es común a todas las religiones y culturas.

En este bloque adquiere relevancia la *literatura sapiencial*: *Qohelet*, *Proverbios* y *Job*. En palabras de Alonso Schökel, la propuesta sapiencial es una oferta de sensatez, nacida de la experiencia y formulada a través de refranes, máximas y aforismos. Esta sabiduría está lejos de los mitos, las epopeyas y los ejemplos de los héroes; y también de la predicación profética rupturista. Es la enseñanza de la sensatez que se atiene a lo posible y se limita a lo ordinario. En el libro de *Job* la sabiduría humana se enfrenta a Dios y le pide cuentas de lo que no se puede sensatamente comprender; su forma literaria es compleja, casi teatral, con escenas diversas, diálogos y amplios monólogos. El libro nos eleva a la cima más alta, pero también a los límites de la sabiduría. Buena parte de ella era patrimonio común del Oriente antiguo y formaba parte de la enseñanza práctica para adiestramiento de funcionarios de la corte y del templo.

Los libros de *Crónicas* y *Esdras-Nehemías* continuaron la obra *historiográfica* deuteronomística desde nuevos puntos de vista teológicos.

La *novela ejemplar* o *narrativa edificante* está representada por los libros de *Rut* y *Ester*, protagonizados por dos figuras de heroínas; a esta categoría pertenece también el libro de *Jonás*. Todas ellas son obras de época persa.

El poemario del *Cantar de los Cantares* es pura *poesía lírica*, una colección de canciones de amor que tanto la tradición judía como la cristiana interpretaron alegóricamente por referencia a las relaciones entre Dios y su pueblo.

IV. ARQUETIPOS BÍBLICOS

La unidad de la Biblia hebrea o del Antiguo Testamento viene dada por la referencia continua a Yhwh e Israel. Determinados arquetipos o simbologías recorren el Antiguo Testamento de principio a fin y confieren unidad al conjunto. Así, Dios, Abel, Abrahán, el rey, los sacerdotes (y Jesús de Nazaret en el Nuevo Testamento) aparecen bajo la simbología del «pastor»; la simbología de los mitos de la creación (las luchas de los dioses, el hombre primordial, el caos, el hombre nuevo, el paraíso) reaparece una y otra vez en narraciones y salmos, oráculos y proverbios, y en las visiones apocalípticas del mundo y del hombre nuevos; los temas eternos del Éxodo (el desierto, al agua, el sufrimiento, la nostalgia del pasado, el miedo al futuro, la liberación, la tierra prometida) adquieren nuevas formas en boca de los profetas, los poetas, los sabios, los evangelistas y en Jesús de Nazaret. Se añaden también las tensiones que la antropología conoce muy bien: entre pastores y agricultores, el campo y la ciudad, laicos y sacerdotes, pueblo y aristocracia. En otro orden, la unidad de la Biblia se muestra en las mismas oposiciones que genera: entre la historia y el mito, la ley y la profecía, la sabiduría práctica y el idealismo utópico, la conformidad resignada con este mundo y la visión apocalíptica de destrucción y nuevo comienzo.

Desde un punto de vista literario y atendiendo a sus arquetipos y simbologías, la Biblia conoce fases de muy diferente talante:

- fase mítica de la creación,
- épica y heroica del éxodo y la conquista,
- normativa de la ley,
- idealista y utópica de la profecía,
- práctica de la sabiduría,
- de desesperación y esperanza de la apocalíptica.

Ninguna fase tiene carácter homogéneo; en unas fases u otras prevalece una perspectiva sobre las demás. Señalamos lo que prevalece en la visión de los escritores (intelectuales), que crean y reflejan el ambiente y le dan el color.

V. DESARROLLO LITERARIO DEL CANON BÍBLICO:
LITERATURA DEUTEROCANÓNICA Y APÓCRIFA O PARABÍBLICA

En la antigüedad el escritor «clásico» era también el modelo para la realización de nuevas obras. Un libro «canónico» era también el modelo a imitar. La *mímesis* o imitación de los clásicos generó la literatura de la época helenística. Del mismo modo, la Biblia inspiró la literatura apócrifa judía de la época, que no creó nuevos géneros sino que imitó los desarrollados en la Biblia. En consecuencia, es preciso estudiar el canon bíblico no tanto como depósito de obras inspiradas, sino como manantial de inspiración de nuevos escritos «parabíblicos», que reescriben libros o pasajes bíblicos y que, en algún caso, tuvieron categoría de texto autorizado.

1. *El desarrollo de la Torá*

La Torá no admitió ningún otro libro con suficiente autoridad para formar parte del canon hebreo o griego. No existe por ello ningún libro deuterocanónico (cf. *Unidad 7*) que sea parte de la Torá. Los desarrollos de este género quedaron fuera del canon judío y cristiano, lo que muestra el gran cuidado de la sinagoga y la iglesia oficial para distinguir entre los textos canónicos y las reelaboraciones apócrifas. Sin embargo, éstas, las apócrifas, fueron numerosas, más por lo que toca a los temas narrativos que a los legales:

- *El Libro de los Jubileos*¹. Se ha conservado completo en versión etiópica; en Qumrán se han encontrado fragmentos de quince manuscritos hebreos, de lo que se deduce que el original era hebreo y anterior a la segunda mitad del siglo II a.C. Narra la historia de Gn 1 a Ex 12 (celebración de la Pascua), dividida en 49 períodos de 49 años, o sea, un jubileo de jubileos según el cómputo de un calendario solar de 364 días. La obra arranca del mandato dado por el Ángel de la Presencia a Moisés para que escriba el contenido de dos de las siete tablas celestes (cf. *Unidad 7*) en las que está escrita la historia del mundo. Literariamente la obra es un peculiar midrás de la narración bíblica, poniendo especial énfasis en el valor de la ley, en la separación de Israel de los demás pueblos (prohibición de matrimonios

1. Trad. española de A. Piñero y F. Corriente, en A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 67-187.

- mixtos) y en el mayor rigor de las leyes (fuerte puritanismo religioso). Es obra posiblemente de los círculos piadosos pre-qumránicos, en los que tuvo origen el movimiento de Qumrán.
- *El Apócrifo del Génesis (1QGénesis Apócrifo)*². Conocemos esta obra por un rollo de Qumrán de la cueva 1. Fue escrita en arameo y desarrolla la historia bíblica de Gn 6 a Gn 15, a veces en forma de confesiones autobiográficas de Lamec, Noé y Abrahán, y en otras en forma narrativa al estilo de un targum. Al igual que Jubileos, puede clasificarse como «Biblia re-escrita» y adscribirse a los grupos que dieron origen a la comunidad de Qumrán.
 - *Vida de Adán y Eva*³. Se conserva una versión griega y otra latina, la segunda más desarrollada y con interpretaciones cristianas. Se trata de una especie de midrás hagádico popular, del que existe también una recensión árabe cristiana. Todas se remontan a una narración original judía.
 - *Testamentos de los Patriarcas*⁴. Son varios los desarrollos parabíblicos de este género a partir de las últimas palabras de Jacob y Moisés a sus hijos (Gn 49 y Dt 31-33). Una composición conocida como *Testamentos de los Doce Patriarcas* reúne doce relatos correspondientes a cada uno de los hijos de Jacob; la obra tiene origen judío (que puede ser del siglo II a.C.), aunque son evidentes los retoques cristianos. El *Testamento de Abrahán* no es propiamente un testamento, sino el relato dramatizado del encuentro de Abrahán con la muerte; la intervención cristiana es aún más evidente que en la obra anterior, aunque su fondo sea judío; se considera del siglo II d.C. La *Asunción de Moisés*, conservada únicamente en un manuscrito latino (pero de un original hebreo o arameo), es propiamente un testamento, pues reelabora Dt 31-34: anuncio de la muerte de Moisés, sus palabras, su muerte y sepultura.
 - *El Rollo del Templo (11QRollo del Templo)*⁵. Se trata de una reinterpretación del Deuteronomio, «que se considera revelada y por lo tanto normativa [...] que representa la única manera

2. Trad. española en García Martínez, '2000, pp. 280-287.

3. Trad. española de F. Corriente y A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, cit., pp. 67-196.

4. Trad. española de A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 11-158.

5. Trad. española en García Martínez, '2000, pp. 202-233.

legítima de comprender el verdadero sentido del texto bíblico» (García Martínez, 1996, p. 33). Según este mismo investigador, la obra, anterior a la instalación de la secta en el desierto, procede de los círculos esenios de los que surgió la comunidad de Qumrán.

2. Desarrollo de la historiografía bíblica

La colección básica está compuesta por los libros que componen la llamada «historia deuteronomística»: *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes* («Profetas primeros» en terminología rabínica). Esta historia fue completada con las nuevas historiografías de *Crónicas* y *Esdras-Nehe-mías*. En el canon hebreo entró también el libro de *Rut*, una novelita edificante, que en los LXX aparece tras *Jueces* por tratarse de un relato de aquella época heroica.

- El único desarrollo historiográfico más allá del canon hebreo es el de los libros de *1 y 2 Macabeos*, escritos en griego e incorporados en la Biblia cristiana (deuterocanónicos). *1 Macabeos* narra la historia de la dinastía desde la rebelión de Matatías hasta la muerte de Simón, desde el 175 a.C. al 134 d.C. *2 Macabeos* es una obra independiente de la anterior, que abarca sólo la historia desde el 175 al 160 a.C. (Judas Macabeo), con un acusado tono moralizante y retórico
- No llegaron a entrar en el canon cristiano *1 Esdras griego* o *3 Esdras*, que se conserva en traducción griega y narra la historia del culto del templo, desde la pascua de Josías hasta la restauración del culto y la Ley⁶. Tampoco entró el *Martirio de Isaías*, un relato de la muerte de Isaías y sus causas, conservado en etiópico, paralelo a los relatos martiriales de la época macabea y emparentado posiblemente con los escritos de Qumrán. Y tampoco entraron las *Antigüedades bíblicas* (Pseudo-Filón), obra escrita entre el 70 y el 135 d.C., interesante reescritura hagádica de la Biblia desde Adán hasta Saúl, con desarrollos hagádicos que se encuentran en el Targum, Nuevo Testamento y posterior literatura rabínica; se conserva sólo en latín en una deficiente traducción que puede datar del siglo II o III d.C.; el original hebreo o arameo debe proceder del siglo I d.C. en torno al año 70⁷.

6. Trad. española de N. Fernández Marcos en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, cit., pp. 445-480.

7. Trad. española de A. de la Fuente Adánez, *ibid.*, pp. 197-318.

3. Desarrollo de los libros proféticos

Dentro de la colección básica de libros proféticos el libro de *Isaías* se formó por la adición sucesiva de tres libros: el primero corresponde al Isaías histórico del siglo VIII a.C.; el Isaías II, también llamado *Deuteroisaías*, abarca los capítulos 40-55 y procede de la época del destierro, entre el 550 y 538 a.C.; el Isaías III o *Tritoisaías* (caps. 56-66) fue añadido tras la reconstrucción del templo en el 515 a.C. Con el libro de *Jeremías* se relacionó el de *Lamentaciones*, un conjunto de elegías (*qinot*) por el templo destruido, que los LXX introducían como el llanto de Jeremías sobre Jerusalén.

- En la Biblia griega la obra de Jeremías conoció ulteriores desarrollos aceptados en la Biblia cristiana (Deuterocanónicos). El libro de *Baruc* se presenta como obra del escriba de Jeremías, pero procede del 150-100 a.C.; y la *Carta de Jeremías*, un texto apologético inspirado en Jr 29, procedente de época macabea o algo anterior, y del que se ha encontrado en Qumrán un fragmento datable en torno al 100 a.C.
- Fuera de la Biblia judía y cristiana, la obra de Jeremías conoció un nuevo desarrollo apócrifo con el escrito griego conocido como *Paralipómenos de Jeremías*, «lo añadido a Jeremías»⁸. Es una leyenda que presenta al profeta acompañando a los desterrados a Babilonia y volviendo con ellos para la restauración del culto en Jerusalén. Contiene numerosas interpolaciones cristianas. Otra forma de la leyenda se conserva en copto y árabe: *Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia*⁹.

4. Desarrollo de la literatura himnica

El libro de los Salmos permaneció inalterado dentro del canon hebreo, salvo cambios en el orden de los salmos.

- En la Biblia griega figuran dos nuevas piezas himnicas, verdaderos salmos, recogidos en el libro de Daniel: la *Oración de Azarías* (Dn 3,26-45) y el *Cántico de los tres jóvenes* (Dn 3,52-90a), que entraron a formar parte de la Biblia cristiana como textos deuterocanónicos.

8. Trad. española de L. Vegas Montaner, *ibid.*, pp. 355-369.

9. Trad. española de G. Aranda Pérez, *ibid.*, pp. 387-444.

- Los desarrollos apócrifos son numerosos: Qumrán ha dado a conocer una colección de «Salmos de acción de gracias» de estilo totalmente bíblico, *1QHodayot*¹⁰. Con anterioridad se conocían los *Salmos de Salomón*, 18 salmos conservados en traducción griega, del siglo I a.C.; las *Odas de Salomón*, 42 poesías atribuidas a Salomón, de carácter gnóstico, probablemente cristiano, y la *Oración de Manasés*, salmo penitencial, compuesto en griego por un escritor judeohelenista¹¹. Algunas versiones antiguas de la Biblia añaden al final del Salterio otros cinco salmos, tres de los cuales están atestiguados en la cueva 11 de Qumrán.

5. Desarrollos de la literatura sapiencial

La Biblia griega y cristiana añadió dos obras deuterocanónicas: *Sabiduría* de Salomón, de autor griego de la diáspora alejandrina en el siglo I a.C., y *Ben Sira*, único libro bíblico de autor conocido, Jesús ben Sira. La traducción al griego, realizada en Egipto el 132 a.C., es el texto recogido en las Biblias cristianas. Fragmentos del original hebreo se encontraron en la Genizá de El Cairo y otros han aparecido en Qumrán; el texto original se sitúa entre el 190-180 a.C.

- Entre los desarrollos sapienciales apócrifos figura *4 Macabeos*, un tratado filosófico escrito en griego hacia el 40 d.C. en torno al tema de la superioridad de la razón sobre las pasiones¹².

6. Desarrollo de la narrativa edificante

La literatura narrativa edificante, formada por los libros de *Jonás*, *Rut*, *Daniel* (1-6) y *Ester*, se formó en época persa y helenística como un desarrollo de la propia narrativa bíblica.

- La Biblia griega y cristiana incorporó entre los escritos deuterocanónicos los relatos de *Tobías*, compuesto en el mundo judío de la diáspora oriental con el propósito de dar confianza a los exiliados; *Judit*, de la época persa y reelaborado en el período macabeo; *Susana*, así como *Bel y el Dragón*, ambas narraciones

10. Trad. española en García Martínez, 2000, pp. 355-398.

11. De estos tres últimos existe traducción española a cargo de A. Peral, X. Alegre, A. Piñero y L. Vegas Montaner en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 11-120.

12. Trad. española de M. López Salvá, *ibid.*, pp. 121-168.

ambientadas en la diáspora oriental e incorporadas en el libro de *Daniel* (caps. 13 y 14 respectivamente). Incorporó también *adiciones al libro de Ester*, de diverso tipo —oraciones y decretos básicamente.

- Fuera del canon judío y cristiano quedó entre los apócrifos 3 *Macabeos*¹³, que narra la persecución injusta de los judíos y su milagrosa liberación desde la perspectiva de Palestina y de Egipto en la época ptolomea (217 a.C.). Sobresale en este género *José y Asenet*¹⁴, novela que narra los amores y la boda del patriarca José con la hija del sacerdote de Heliópolis (cf. Gn 41,45); se conserva en griego y otras lenguas antiguas; se originó en la diáspora egipcia en torno al siglo I d.C.; el proselitismo y la conversión son sus temas principales.

7. Desarrollo del género apocalíptico

La literatura apocalíptica entró en el canon tardíamente, en la época macabea, con las visiones de *Daniel* (7-12). En determinados círculos los Apocalipsis eran muy populares. Sin haber llegado a entrar en la Biblia griega y cristiana, forman una parte muy importante de los apócrifos transmitidos por la tradición cristiana, como es el caso de los libros 1 *Enoc* y *Baruc*¹⁵:

- 1 *Enoc* (*Enoc etiópico*): El texto conservado en etiópico es considerado canónico en la iglesia etíope. Constituye un Pentateuco o recopilación final en cinco libros: *Vigilantes*, *Parábolas*, *Astronomía*, *Sueños* y *Exhortaciones*. Se encuentra en Qumrán en arameo¹⁶.
- 2 *Enoc* (*Enoc eslavo*): Conservado en eslavo, narra el viaje de Enoc al cielo. Puede tratarse de una obra judeocristiana.
- 4 *Esdras*: Conservado en latín, del siglo I, tras el 70, consta de diálogos y visiones de Esdras con el Señor y sus ángeles.
- 2 *Baruc* (*siríaco*): Se ha conservado en manuscritos siríacos,

13. Trad. española de I. Rodríguez Alfageme en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, cit., pp. 481-506.

14. Trad. española de R. Martínez Fernández y A. Piñero en *Apócrifos...*, vol. III, pp. 191-240.

15. De todo el ciclo de Enoc existe trad. española a cargo de F. Corriente, A. Piñero, A. de Santos Otero, M.^a Ángeles Navarro, E. Martínez Borobio y G. Aranda en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Cristiandad, Madrid, 1982.

16. Trad. española en García Martínez, '2000, pp. 295-310.

traducción de un original hebreo. Fue sagrado en la iglesia de Siria, pues se encuentra en leccionarios. Su composición es posterior al 70 d.C. Consta de visiones y revelaciones de Baruc tras la destrucción del templo y la deportación de Jeremías.

- 3 *Baruc* (griego): De final del siglo I, en el mismo contexto que 4 *Esdras* y 2 *Baruc*. Se ha conservado en manuscritos griegos y eslavos, traducción de un original griego. Narra el viaje de Baruc por los cielos.

VI. LITERATURA PARABÍBLICA DE QUMRÁN

Florentino García Martínez clasifica no menos de 37 obras qumránicas de literatura parabíblica hallada en Qumrán, entre ellas el *Libro de los Jubileos*, el *Apócrifo del Génesis* y el *Rollo del Templo*, que constituyen desarrollos literarios de la Torá, como las *Hodayot* (Salmos de acción de gracias) lo son de los Salmos y el *Libro de Enoc* lo es del género apocalíptico.

- Al grupo de desarrollos literarios de la Torá pertenecen también la *Exhortación basada en el diluvio* (4Q370), el *Libro de Noé* (1Q19 y 4Q534-536), aludido en *Jubileos* y 1 *Enoc*, un *Apócrifo de José* (2Q22 y 4Q371-373), el llamado *Segundo Éxodo* (4Q462), el llamado *Pseudo-Moisés* (1Q29, 4Q375-376, con textos legales de la Torá), etcétera.
- Entre los desarrollos literarios de la historiografía bíblica deben contarse el *Pseudo-Josué* (4Q378-379), las *Visiones de Samuel* (4Q160) y el *Apócrifo de Samuel-Reyes* (6Q9).
- Desarrollo literario de los Salmos son 4Q *Salmos Apócrifos*.
- En la literatura sapiencial cabe clasificar *La mujer demoníaca* (4Q184), el *Elogio de la Sabiduría* (4Q185), las *Bienaventuranzas* (4Q525), etcétera.
- Desarrollos literarios apocalípticos son el *Libro de los Gigantes*, del que se conservan 9 manuscritos; *Pseudo-Ezequiel* (4Q385-388); *Pseudo-Daniel* (4Q243-245) y *La Nueva Jerusalén* en 7 manuscritos.

Capítulo aparte forman los comentarios bíblicos de Qumrán, llamados *Pešarim*. Distinguen escrupulosamente entre texto bíblico y comentario, por lo que no se trata de desarrollos literarios sino exegéticos de un texto bíblico considerado ya como un *textus separatus*.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L. *et al.*, «Biblia y Literatura», en J. González Echegaray *et al.*, *Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. EVD, Estella, 1990, pp. 367-430.
- ARANDA PÉREZ, G., «Apócrifos del Antiguo Testamento», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, 1996, pp. 343-416.
- CUNCHILLOS-ILARRI, J. L., *Cuando los ángeles eran dioses...*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I. *Introducción general*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 2000.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Literatura parabíblica», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*. EVD, Estella, 1996, pp. 117-172.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán. Edición y traducción*, Trotta, Madrid, 2000.
- GASTER, T. H., *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barral, Barcelona, 1976.
- TOSAUS ABADÍA, J. P., *La Biblia como literatura*, EVD, Estella, 1996.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Madrid, 1998, pp. 163-227.

Unidad 9

HISTORIA SOCIAL DEL CANON

La historia de toda literatura y, en particular, de la literatura bíblica está ligada estrechamente a la historia social del pueblo o de los grupos sociales en los que aquella literatura tiene origen y se transmite a lo largo de los siglos. Esta unidad estudiará los diversos grupos en los cuales se configuró la Biblia.

I. LAS TENDENCIAS

La terminología actual que habla de conservadores y progresistas no es adecuada, pero como orientación general sí es posible hablar, en la época postexílica y con referencia a la colección de los libros sagrados, de una tendencia continuista y tradicional, y de otra tendencia rupturista. Ambas tendencias tienen que ver con los círculos hierocráticos y con los visionarios. A los primeros, la experiencia del exilio les lleva a mantener y salvaguardar lo existente; a los segundos, les lleva a rechazar lo antiguo y experimentar nuevas vías. Los primeros tienden a conservar un reducido número de libros sagrados; los segundos tienden a abrir la colección a nuevos e innovadores escritos. La primera tendencia se deja ver en la teología deuteronomística, el libro de Ezequiel, la edición sacerdotal del Pentateuco y el Cronista; la segunda tendencia es característica de los profetas escritores de los siglos VIII y VII, de Jeremías y el Deuteroisaías. La restauración que emprendieron Esdras y Nehemías sofocó en buena medida la tendencia aperturista. Aun así, en el período que llamamos intertestamentario las dos tendencias estaban presentes en los diversos grupos que

componían el judaísmo: samaritanos, saduceos, esenios, helenistas y cristianos. De estos grupos tratamos a continuación. La Biblia era al mismo tiempo el punto de unión y de discordia entre todos los grupos: era la base común y la causa de sus divergencias (Stemberger).

II. LOS SAMARITANOS

Los propios samaritanos remontan su origen a las tribus de la Casa de José (Efraín y Manasés) que se establecieron en Siquén. Su Pentateuco provendría del año 13 de la entrada en Canaán. Los personajes «malos» para el samaritanismo son Elí (inaugurador del templo de Silo), Salomón (constructor del templo de Jerusalén) y Esdras (falsificador del texto de la Torá).

Para el judaísmo tradicional los samaritanos tienen su origen en lo relatado por 2 Re 17,24-41, una versión muy antisamaritana, que los hace descendientes de los repobladores trasladados allí por el rey de Asiria cuando la desaparición del Reino del Norte (720 a.C.): son gentes que mezclaron su idolatría de origen con el yahvismo del nuevo país:

El rey de Asiria trajo gentes de Babilonia, de Cuta, de Ava, de Hamat y de Sefarvaim; y las estableció en las ciudades de Samaria en lugar de los hijos de Israel. Ellas tomaron posesión de Samaria y habitaron en sus ciudades [...] Pero cada pueblo seguía haciendo sus propios dioses y los ponía en los santuarios de los lugares altos que habían hecho los de Samaria. Cada pueblo hizo así en la ciudad donde habitaba [...] temían a Yhwh, pero servían a sus dioses, según las prácticas de los pueblos de donde habían sido trasladados [...] Hasta el día de hoy persisten en sus prácticas antiguas: No temen a Yhwh; no actúan conforme a sus estatutos ni a sus decretos, ni conforme a la ley y los mandamientos que Yhwh mandó a los hijos de Jacob, a quien puso por nombre Israel [...] Aquellos pueblos temían a Yhwh, y al mismo tiempo rendían culto a sus imágenes. Lo mismo hicieron sus hijos y los hijos de sus hijos; como hicieron sus padres, así hacen ellos hasta el día de hoy (2 Re 17,24-41).

Flavio Josefo cuenta que fue en época de Alejandro Magno cuando algunos sacerdotes de Jerusalén se pasaron a los samaritanos y erigieron el templo de Garizín. Así pues, para el historiador Josefo, el origen de los samaritanos es un conflicto entre judíos a causa de un templo frente al de Jerusalén. Sin embargo, se observa que la construcción de otros templos no es por sí misma señal de ruptura; el sumo sacerdote Onías IV, exiliado a Egipto, levantó un templo en Leontópolis que mantuvo el culto hasta el 73 d.C.

La investigación actual retrasa el cisma hasta bien entrada la época helenística, como reacción última de la destrucción del templo de Garizín. Entonces se habría «creado» el Pentateuco samaritano. Por sus correspondencias con los LXX y Qumrán no puede proceder de época anterior al período asmoneo, segunda mitad del siglo II a.C.: todos ellos se remontan a una misma tradición textual palestina; por otra parte, las coincidencias con el texto proto-masorético de Qumrán suponen que este texto fue usado por el Pentateuco samaritano (cf. *Unidad 11*; sobre las características del manuscrito actual en la comunidad samaritana de Nablus, cf. Pérez Castro, 1959).

Hoy, pues, se supone que la edición del Pentateuco samaritano no se llevó a cabo en la época de la construcción del templo samaritano, como un acto cismático frente al judaísmo, sino que tuvo lugar tras la destrucción del templo a manos de Juan Hircano (128 a.C.), como reacción contra lo que los samaritanos consideraban un ataque de los judíos. Igualmente, el llamado cisma samaritano no se produjo a comienzos de la época persa, ni tampoco en los inicios de la época griega, sino muy entrada ya la época helenística.

Los textos bíblicos qumránicos nos han ofrecido la posibilidad de distinguir dos niveles textuales en la Torá samaritana: por una parte, el substrato textual palestino representado por los manuscritos proto-samaritanos de Qumrán; por otra parte, los añadidos y sustituciones fácilmente detectables, propios de la secta y realizados en época posterior.

En sus orígenes el samaritanismo es una variedad del judaísmo, que, sin embargo, acabó siendo rechazada por el judaísmo rabínico. En la descripción geográfica que la Misná hace del país de Israel se cuenta siempre Judea, Galilea y el territorio del otro lado del Jordán, ¡Samaría ni se nombra, no es considerada Israel!:

- «Tres zonas se distinguen en cuanto a la ley del alejamiento: Judea, el otro lado del Jordán y Galilea» (*Misná Sebiit* 9,2);
- «Tres regiones entran en consideración respecto al matrimonio: Judea, el otro lado del Jordán y Galilea» (*Misná Ketubbot* 13,10);
- «Se distinguen tres regiones respecto a la adquisición de bienes por prescripción: Judea, el otro lado del Jordán y Galilea» (*Misná Baba Batra* 3,2).

En la Misná los samaritanos son considerados como gentiles y aún con mayor desprecio:

- «R. Eliezer solía decir que quien come pan de los samaritanos era como quien comía carne de cerdo» (*Misná Sebiit* 8,10);
- «Las hijas de los samaritanos son como menstruantes desde la cuna...» (*Misná Niddah* 4,1);
- «A los gentiles y a samaritanos que pagan el siclo, no se les acepta directamente» (*Misná Pesahim* 1,5);
- «Si hay una imbécil en la ciudad, o una gentil o una samaritana, todos los esputos que se hallen en la ciudad se consideran impuros...» (*Misná Tohorot* 5,8).

Es muy sugerente el paralelismo con el movimiento cristiano, un movimiento intrajudío que acabó expulsado del judaísmo. Torá y templo son las instituciones básicas del samaritanismo; por la actitud ante la Torá y el templo comienza la persecución de los helenistas cristianos (Hch 6,9-14). Igual que los samaritanos hablan de «los judíos» como si los mismos samaritanos no lo fueran, de la misma manera los cristianos (la comunidad joánica especialmente) habla de «los judíos» como los enemigos, autoseparándose de ellos. Se ha señalado —con acierto— que en el Evangelio de Juan, tras el episodio de la samaritana (Jn 4), comienza la agria polémica con los judíos, incluso Jesús es llamado por los judíos despectivamente «samaritano»: «¿No decimos bien que eres samaritano y estás poseído del demonio?» (Jn 8,48), y no puede pasarse por alto que los discípulos de Esteban, acusado de hablar contra el templo, evangelizaron con éxito Samaría (Hch 8).

A lo que parece, los samaritanos no aceptaban más texto sagrado que la Torá, que quedaba a la libre interpretación. No admitían la tradición oral farisea. Cabe decir que admitían sólo la Escritura y no más Escritura que la Torá.

III. LOS SADUCEOS

Nuestras fuentes sobre los saduceos provienen de Flavio Josefo, del Nuevo Testamento y de la literatura rabínica. Sus rasgos característicos son: círculo aristocrático de gente rica, próximos al sumo sacerdote, no aceptan la resurrección ni la existencia de ángeles, rechazan la tradición oral de los fariseos. Es muy significativo que se sabe lo que no son, pero positivamente sólo muy poco se conoce de lo que son. Esto indica que las fuentes son polémicas y de los oponentes a los saduceos. El nombre, según el texto de *Abot de Rabbí Natán* A 5 (que se cita *infra*), proviene de un discípulo de Antígono de Soco,

llamado Sadoc, extraño maestro que, según la interpretación rabínica, ya negaba el mundo futuro; para otros, proviene de Sadoc, sumo sacerdote del templo de Salomón, pretendiéndose así justificar el carácter aristocrático y pro-sacerdotal del grupo. Su primera aparición es en época de Juan Hircano, cuando suceden a los fariseos en el favor real; después vuelven a ser relegados políticamente, pero su presencia en el templo y en el Sanedrín está atestiguada en *Antigüedades* XX,9,1 (Anán, sumo sacerdote fariseo); en el Nuevo Testamento aparecen junto al sumo sacerdote (Hch 4,1; 5,17-18). En todo caso, dada su importancia política, su aristocracia y su relación con el templo, no pueden ser considerados un grupo contestatario.

Flavio Josefo

- *Antigüedades* XIII,10,6: «Los fariseos habían introducido prácticas recibidas de los antepasados pero que no se encuentran en las leyes de Moisés; por esto las rechazan los saduceos, quienes afirman que deben observarse únicamente las leyes escritas, no las que han sido transmitidas por la tradición. Sobre el particular se originaron graves discusiones: los ricos se inclinaban por los saduceos, mientras que los fariseos contaban con la simpatía de la multitud».
- *Antigüedades* XVIII,1,4: «Los saduceos enseñan que el alma perece con el cuerpo, y se limitan a la observancia de la Ley. A su juicio es una virtud discutir con los maestros que se consideran sabios. Su doctrina sólo es seguida por un pequeño número, aunque son los primeros en dignidad. No realizan acto especial ninguno; si alguna vez llegan a la magistratura, contra su voluntad y por necesidad se atienen a las opiniones de los fariseos, ya que el pueblo no toleraría otra cosa».

Nuevo Testamento

- Mc 12,18: «Y se le acercan unos saduceos, esos que dicen que no hay resurrección, y le preguntaron...».
- Hch 4,1-2: «Mientras ellos hablaban al pueblo se les presentaron los sacerdotes, el oficial del templo y los saduceos, indignados porque enseñaban la resurrección de entre los muertos que se había dado en Jesús...».
- Hch 5,17: «Entonces, levantándose el sumo sacerdote y todos los que estaban con él, esto es, la secta de los saduceos, se llenaron de celos».

- *Hch* 23,6-8: «Dándose cuenta Pablo de que una parte era de saduceos y otra de fariseos, gritó en el Sanedrín: ¡Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos, estoy siendo juzgado por esperar la resurrección de los muertos! Cuando él dijo esto se produjo un altercado entre los fariseos y los saduceos, *pues los saduceos dicen que no hay resurrección ni ángeles ni espíritus*, mientras que los fariseos admiten todo eso...».

Literatura rabínica

- *Abot de Rabbí Natán A* 5: «Antígono de Soko tenía dos discípulos que estudiaban sus palabras; ellos las enseñaron después a sus propios discípulos y éstos a los suyos. Estos últimos se pusieron a examinar minuciosamente las palabras (de Antígono) y dijeron: “¿Por qué nuestros antepasados consideraron conveniente decir tal cosa? ¿Es posible que un trabajador realice su tarea durante todo el día y no coja su salario al atardecer? Si nuestros antepasados hubieran pensado que hay otro mundo y que habrá una resurrección de los muertos, no hubieran hablado así”. Decidieron separarse de la Torá y se dividieron en dos sectas: saduceos y boetusianos —saduceos según el nombre de Sadoq y boetusianos según el nombre de Boeto—. Ellos utilizaban vajillas de oro y plata durante toda su vida, no porque su actitud fuera arrogante, sino porque los saduceos decían: “Es una tradición entre los saduceos afligirse a sí mismos en este mundo, ¡y en el mundo venidero no tendrán nada!”».
- *Misná Yadayim* 4,6: «Los saduceos decían: “Os acusamos, fariseos, porque decís que las sagradas Escrituras vuelven impuras las manos, mientras que los escritos de Homero no manchan las manos”. A esto dijo Rabbán Yojanán ben Zakkai: “¿Acaso sólo tenemos esto contra los fariseos? Estos dicen que los huesos de un burro son puros y los huesos del sumo sacerdote Yojanán son impuros”. Le dijeron: “Correspondiendo a su aprecio está su impureza, para que nadie haga de los huesos de su padre o de su madre cucharas”. Les dijo: “Asimismo ocurre con las sagradas Escrituras, donde su aprecio se corresponde con su impureza. Los libros de Homero, en cambio, que no son amados, no vuelven impuras la manos”».
- *Misná Yadayim* 4,7: «Los saduceos decían: “Os acusamos, fariseos, que declararéis puro el chorro del líquido”. A esto decían los fariseos: “Os acusamos a vosotros, saduceos, porque declararéis puro el canal de agua procedente de un cementerio”. Los sadu-

ceos decían: “Os acusamos a vosotros, fariseos, que decís: si mi buey o mi asno han producido daño son culpables, pero si mi siervo o mi sierva producen daño no son culpables. Porque si en relación con mi buey o mi asno, sobre los que no tengo ninguna responsabilidad por precepto, tengo que cargar con sus daños, ¿no habrá que inferir que respecto a mi siervo y mi sierva, sobre los que tengo una responsabilidad por precepto, tendré que cargar con sus daños? Les respondieron: ¡No! Si decís tal de mi buey y de mi asno, que no tienen conocimiento, ¿podréis decir lo mismo de mi sirvo y de mi sierva que sí tienen conocimiento? Puesto que si yo los encolerizase se irían y encenderían la gavilla de otro y yo tendría que hacerme responsable de su indemnización”».

- *Misná Yadayim* 4,8: «Un saduceo galileo dijo: “Yo os acuso a vosotros, fariseos, porque escribís el nombre del regente juntamente con el de Moisés en los libelos de divorcio”. Dijeron los fariseos: “Te acusamos, saduceo galileo, de que vosotros escribís el nombre del gobernante juntamente con el de Dios en una misma página, y no sólo eso, sino que vosotros escribís incluso el nombre del gobernante arriba y el de Dios abajo, pues está dicho: ‘Dijo el Faraón: ¿Quién es el Señor para que yo le obedezca dejando ir a Israel?’ (Ex 5,2). Cuando fue castigado, ¿qué dijo? ‘El Señor es el justo’ (Ex 9,27)”».

Respecto a la Biblia de los saduceos, poco podemos decir con seguridad. Orígenes (*Contra Celso* I,49) dice que aceptan la Torá y rechazan los Profetas, afirmación no testimoniada anteriormente. Parece difícil entender, por ejemplo, que los saduceos no aceptaran los Salmos, recitados en el templo, centro de su poder y donde se guardaban las escrituras sagradas. Es muy posible que los saduceos dieran a la Torá un puesto privilegiado entre las Escrituras, lo que, por otra parte, es común a otros grupos.

Sobre la interpretación saducea de la Torá, tenemos los testimonios ya citados de la Misná, donde aparecen discutiendo sobre el valor de la *halakah*. Estos textos se iluminan por la *Carta Halálica de Qumrán* (4QMMT), donde la postura del autor de la carta es la que los rabinos atribuyen a los saduceos; el mismo autor de la Carta exhorta a estudiar «el libro de Moisés y las palabras de los Profetas y de David». Es obvio que los saduceos también tienen su tradición. Probablemente la diferencia esté en la teologización y encumbriamiento que los fariseos han hecho de la suya, considerándola auto-

rizada y sagrada cual «Torá del Sinaí» (véase *Unidad 3*). Como grupo de élite, se explica muy bien tanto su posición crítica ante las pretensiones fariseas, como su tradicionalismo ilustrado, incluso abierto a tendencias helenizantes. Las acusaciones rabínicas de que los saduceos no saben interpretar las Escrituras (Talmud de Babilonia *Baba Batra* 115b-116a) se deben entender en la polémica con quien no comparte las propias interpretaciones; Stemberger dice que «si los saduceos eran en su mayoría un grupo sacerdotal, los estudios bíblicos estaban ciertamente en la base de su educación».

IV. LOS FARISEOS

Su origen, y acaso el de los esenios, lo suelen ver los estudiosos en los *ḥasidim* («piadosos») que se unieron a la sublevación antihelenista de Matatías y sus hijos: «Por entonces se les unió un grupo de piadosos, hombres valientes de Israel, todos los que se sentían partidarios de la Ley» (1 Mac 2,42). El nombre procede de *peruš-perušim*, «separados», que parece haber sido una designación general de los piadosos: «Sed santos como yo soy santo, sed *separados* como yo soy *separado*» (Midrás *Sifra* a Lv 11,44); en 4QMMT los hombres de Qumrán se identifican como «los que *nos hemos separado* de la mayoría del pueblo y nos abstenemos de mezclarnos en estos asuntos y de unirnos a ellos en estas cosas». Todo parece indicar un común origen en los grupos de *ḥasidim*. Los textos de Qumrán se refieren a los fariseos bajo el nombre de *doṣe ha-ḥalaqot*, «buscadores de interpretaciones fáciles», nombre que evidencia una exégesis simplista lejos de la búsqueda alegórica (1Q Himnos 10,15.32; 4QpNah frag. 3, 2,2; 2,2.4; 3,3.6; 4Q Catena 2,12; CD 1,12-20). Se puede confirmar indirectamente esta hipótesis por la que se considera carta fundacional de la comunidad qumranita, 4QMMT; este escrito es dirigido por el representante de un grupo sacerdotal (nosotros) al príncipe o sumo sacerdote de Jerusalén (vosotros, tú) para que no se sumen a las interpretaciones halákicas de ellos; «ellos» se refiere a los fariseos, como muestra la discusión misnaica en *Misná Parah* 3,7; *Yadayim* 4,7; *Tohorot* 8,9, etcétera.

Flavio Josefo sitúa en época asmonea la aparición de los fariseos como grupo muy consolidado de gran ascendencia política (*Antigüedades* XIII). Con Juan Hircano (134-104) gozan del favor real, que pierden por intrigas palaciegas, para recuperarlo con Salomé Alejandra. Con Herodes el Grande desaparecen de la escena política y pasan a concentrarse en cuestiones religiosas.

La imagen de los fariseos que ofrece Josefo es muy positiva:

- *Guerra II, 8, 4*: «Los fariseos tienen fama de ser los más diestros en la exacta explicación de las leyes [...] Afirman que todas las almas son incorruptibles, pero que sólo las buenas pasan a los cuerpos de otros, y las malas son atormentadas eternamente [...] Los fariseos se aman entre sí y se preocupan de la concordia y el bienestar público».
- *Antigüedades XIII, 10, 6*: «Los fariseos habían introducido prácticas recibidas de los antepasados pero que no se encuentran en las leyes de Moisés».
- *Antigüedades XVII, 2-4*: «Había una secta judía que exigía el más estricto cumplimiento de la ley y observaba una extrema solicitud hacia Dios; esta secta contaba con la simpatía de las mujeres. Era la de los fariseos, que se han atrevido a resistir a los reyes, y son previsores y siempre dispuestos a luchar y a combatir. Al jurar toda la nación de los judíos que serían fieles al César y a su gobierno, ellos se negaron a hacerlo en número de seis mil...».
- *Antigüedades XVIII, 1-3*: «Los fariseos viven parcamente, sin acceder en nada a los placeres. Se atienen como regla a las prescripciones que la razón ha enseñado y transmitido como buenas [...] Honran a los de más edad [...] A pesar de que enseñan que todo se realiza por la fatalidad, sin embargo no privan a la voluntad del hombre de impulso propio [...] Creen que al alma le pertenece un poder inmortal [...] A causa de esto disfrutan de tanta autoridad ante el pueblo que todo lo perteneciente a la religión, súplicas y sacrificios se lleva a cabo según su interpretación».

El Nuevo Testamento, aunque con presentación muy sesgada, confirma la imagen de los fariseos como grupo popular, influyente, cumplidor e intérprete escrupuloso del texto bíblico. Igualmente testifica el recurso a la tradición como típico de los fariseos: «Entonces se acercaron a Jesús ciertos escribas y fariseos de Jerusalén, diciendo: ¿Por qué tus discípulos quebrantan la tradición de los ancianos?, pues no se lavan las manos cuando comen pan. Respondiendo él, les dijo: ¿Por qué también vosotros quebrantáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?» (Mt 15, 1-3).

Respecto a la Biblia farisea, debemos decir sin duda que es la pre-rabínica, que ya hemos delimitado en la *Unidad 7* (canon del segundo templo en épocas macabea y herodiana): división tripartita, canon

de 22 libros, quedando en discusión *Qohelet*, *Ester* y *Cantar*, que serán clarificados en el subsiguiente período rabínico.

El elemento más innovador del canon fariseo es la comprensión de la Ley oral (cf. *Unidad 3*), que alcanzará su codificación y justificación en el rabinismo posterior. Por lo que podemos deducir de los testimonios neotestamentarios, qumránicos y de Flavio Josefo, la tradición oral era especialmente tenida en cuenta por los fariseos a la hora de interpretar la Ley. Es muy ilustrador que Hillel justifique que la celebración de la Pascua abroga el precepto del descanso sabático por tres argumentos de analogía verbal, analogía contextual y *a fortiori*, pero termina con el argumento decisivo: «Y además yo he recibido la tradición de mis maestros de que la Pascua abroga el sábado» (*Tosefta Pisahim* 4,13s.).

V. LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

El asentamiento de Qumrán fue especial objeto de la investigación arqueológica a partir de los descubrimientos de manuscritos en las cuevas circundantes en el año 1946. Es un lugar de trabajo y oración: purificaciones, lecturas y redacción de manuscritos, comidas rituales... Entre los estudiosos hoy hay un amplio consenso en que los ocupantes de este asentamiento son un grupo separado de la secta de los esenios (de la que ampliamente informa Josefo en *Guerra II*, 8,2-13), con un talante más radical en su apocalíptica, exigencias de ascetismo (pureza ritual y separación) y con una fuerte conciencia escatológica: la inminencia del final. Pero es curioso observar que junto con su acento apocalíptico se da una no menor insistencia en la práctica halákica (4QMMT).

En las cercanías del asentamiento se han encontrado gran cantidad de manuscritos, distribuidos en once cuevas. Parece que ante la inminencia del ataque romano, los qumranitas escondieron allí los tesoros de su biblioteca (muy interesante la lectura Stegemann, 1996, cap. 5). La gran biblioteca de Qumrán contenía tres tipos de obras: a) manuscritos bíblicos, manuscritos de obras propias de la secta, manuscritos de obras anteriores a la secta pero preferidas por ella (protoqumránicas): Enoc, Jubileos, Testamentos de los Doce Patriarcas... Según Schiffman, los manuscritos bíblicos suponen un 29% del total de la biblioteca, los de la comunidad son un 33%, los de fuera o pre-qumránicos son un 25%, quedando un 13% no identificados. Llama la atención la presencia de obras de género apocalíptico, tanto

anteriores como propias de la secta, lo que confirma que la comunidad de Qumrán es un grupo social apocalíptico. Hay una serie de datos reveladores:

- En la biblioteca qumranita podemos contar 31 copias de *Salmos*, 25 de *Deuteronomio*, 14 de *Génesis* y de *Éxodo*, 8 de *Daniel* y de *Profetas Menores*, 7 del *Levítico*, 6 de *Ezequiel*, 4 de *Números*, *Samuel*, *Jeremías*, *Job*, *Rut*, *Cantar* y *Lamentaciones*, 3 de *Jueces* y *Reyes*, 2 de *Josué*, *Proverbios* y *Qohelet*, 1 de *Esdras* y *Crónicas*. Sólo el libro de *Ester* no está testimoniado en Qumrán.
- Hay 5 copias de un comentario a *Isaías*; 3 de un comentario a *Salmos*, 2 de comentarios a *Oseas* y *Miqueas*, y 1 de comentarios a *Habacuc* y *Sofonías*.
- En escritura paleohebrea se conservan 4 manuscritos del *Levítico*, 2 de *Génesis*, *Éxodo* y *Deuteronomio*, y 1 de *Números* y *Job*.
- Con fórmulas introductorias como «está escrito» u otra similar, se citan *Isaías*, *Jeremías*, *Daniel*, textos de *Profetas Menores* y *Salmos*.

Estos datos permiten suponer que dentro de la Biblia de Qumrán Torá y Profetas (en los que probablemente se contaban los Salmos) tenían un valor privilegiado, como «un canon dentro del canon». Esta literatura ha tenido un amplio desarrollo en Qumrán (cf. *Unidad 8*), hasta el punto de que a veces los estudiosos se plantean si escritos como el *Libro de los Jubileos* (112 copias en Qumrán!), el *Rollo del Templo* y las colecciones de *Himnos* no serían también considerados «bíblicos». Con más seguridad se puede advertir la forma no muy canónica desde la que leían los libros canónicos: la relectura de los *Pešarim* o comentarios, las ampliaciones parabíblicas, la aceptación de reescrituras bíblicas en su biblioteca, muestran la mentalidad apocalíptica en la selección y en la interpretación: apocalipsis dice revelación que no ha cesado. Aunque sea anacronismo, podemos imaginar en Qumrán un canon abierto.

VI. LA DIÁSPORA JUDÍA

Diáspora es palabra griega que significa «dispersión». Se conoce por «diáspora judía» a los judíos residentes fuera de los límites de la tierra de Israel. Aunque ya en los tiempos bíblicos se sabe de la presencia de judíos en Egipto, el fenómeno se incrementa a partir de Alejandro

Magno y alcanza proporciones enormes en la época helenístico-romana. El historiador judío Salo W. Baron estima que en el siglo I un 10% de la población del Imperio romano era judía. Hch 2,9-11 testimonia la presencia de judíos «partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia, del Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y los distritos de Libia junto a Cirene y los romanos residentes, judíos y prosélitos, cretenses y árabes». Las causas de esta gran dispersión están en los movimientos de población ocasionados por las guerras, el desarrollo del comercio y el atractivo de las ciudades helenísticas.

El contacto de la diáspora con la metrópoli se mantenía por la importancia de Jerusalén y el templo para todo judío: el tributo anual del siclo con el que cada judío debía contribuir al sostenimiento del templo y la peregrinación a Jerusalén en las tres grandes fiestas de peregrinación (Pascua, Semanas y Tabernáculos), aunque no siempre pudieran cumplirse, muestran la existencia de unos lazos permanentes.

Dentro de las ciudades helenísticas sabemos que las comunidades judías se organizaban con bastante autonomía: la *politeuma*, dotada de funciones administrativas, financieras y judiciales. Así podían conservar sus costumbres y tradiciones y mantener un entorno que les facilitara el cumplimiento de la Ley. Considerado el judaísmo como *religio licita* en el Imperio, gozaban de importantes privilegios: exención del servicio militar, jurisdicción para dirimir pleitos entre judíos, autorización para administrar su patrimonio y transferir el impuesto del templo.

En esta situación se explica, por una parte, el atractivo que ejercían en el mundo helenístico como comunidad solidaria, con tradiciones ancestrales recogidas en un antiquísimo libro, con exigencias éticas de altísimo valor y con un Dios espiritual y único en cuya comparación el panteón griego y romano parecía tosco, ingenuo y aberrante. Por otra parte, su organización cerrada, sus privilegios, su desprecio de las costumbres paganas, su negativa a participar en las fiestas de la polis y en el culto al emperador, y prácticas «bárbaras» como la circuncisión, provocaban un cierto sentimiento antijudío; su mismo elevado monoteísmo, que no reconocía a los dioses de la ciudad, les hacía aparecer como «ateos». Es esta doble cara del judaísmo a los ojos de los paganos lo que explica tanto el fenómeno del proselitismo como el del antijudaísmo.

La diáspora judía fue tan importante numérica y culturalmente que ya en el siglo III a.C. se inició la traducción de la Biblia al griego (cf. *Unidades 7 y 12*) en Alejandría. Se ha venido pensando que los

judíos alejandrinos tenían un canon más amplio que el fariseo de Palestina. Como ya hemos dicho (*Unidad 7*) no hay argumentos sólidos para mantener la tesis del canon alejandrino:

- A partir del siglo II d.C. los judíos dejaron de usar la versión de los LXX y adoptaron otras versiones: Aquila, Símmaco y Teodoción (cf. *Unidad 12*).
- Los códices griegos que ofrecen una Biblia amplia con inclusión de libros apócrifos son todos de los siglos IV y V en adelante y todos son cristianos.
- Filón de Alejandría, filósofo e intérprete judío de la Biblia, no cita ni una sola vez obras apócrifas.
- No es válida la argumentación de que los apócrifos son de redacción griega en la diáspora. Los libros *Ben Sira* y *1 Macabeos* son de origen palestino y muchos apócrifos son traducción de originales hebreos. También Palestina estaba fuertemente helénizada.

No se puede, pues, concluir que en la diáspora existiera un canon distinto del palestino. Sí podemos y debemos admitir que tanto en la diáspora como en Palestina existían grupos con mentalidad abierta, dispuestos a recibir algunos libros en un canon de límites imprecisos, no del todo cerrado.

VII. LA COMUNIDAD CRISTIANA

El grupo cristiano se presentaba como «un camino judío». El cristianismo se entendió como heredero de las promesas patriarcales y cumplimiento de los oráculos de los profetas. De hecho, el cristianismo no se entiende sin la Biblia. La Biblia es patrimonio suyo con la que escritores tan distintos como Pablo, Santiago y Juan arguyen para anunciar el Evangelio de Jesús. En principio y en un principio cabe suponer que tendrían la misma Biblia de los fariseos. Los libros más citados en el Nuevo Testamento coinciden también con los más citados en Qumrán: *Salmos*, *Isaías*, *Deuteronomio* y demás libros de la Torá. La ruptura con la Biblia judía sólo se dio en facciones heréticas, nunca reconocidas en la Gran Iglesia (cf. *Unidad 20*).

El cristianismo también se extendió entre la diáspora judía y en ambientes paganos. Su carácter misionero y su espíritu receptivo hacia los gentiles daban a este grupo una apertura singular en el uso y selección de los libros sagrados: no sorprende la abundancia de

añadidos deuterocanónicos griegos que encontramos en la Biblia cristiana (cf. *Unidad 7*); tales añadidos eran escritos judíos que los cristianos no tuvieron empacho en recibir. Es evidente que los cristianos no consideraron el conjunto de libros sagrados del judaísmo fariseo como un canon ya cerrado; aún le añadieron los Evangelios y Cartas Apostólicas para cerrar la historia bíblica con un nuevo y definitivo Testamento! Se debieron sentir también muy libres para incorporar otros escritos al ya para ellos «Antiguo Testamento».

Pero el proceso de formación del canon cristiano fue también lento y no acabó hasta el siglo IV cuando con autoridad conciliar se definió y cerró la lista de libros considerados canónicos (cf. *Unidad 10*).

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- BARON, S. W., *Historia social y religiosa del pueblo judío, Época antigua I-II*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. y J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 21997.
- GIRÓN, L. F., «Datos para una historia de los samaritanos y los orígenes del Pentateuco»: *El Olivo* 9 (1985), pp. 149-173.
- JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- LE MOYNE, J., *Les Sadducéens*, Études Bibliques, Paris, 1972.
- PÉREZ CASTRO, F., *Séfer Abiša'*, CSIC, Madrid, 1959.
- PIÑERO, A., «El judaísmo en la diáspora», en J. Peláez (ed.), *Para conocer a los judíos*, El Almendro, Córdoba, 1984, vol. II, pp. 72-73.
- SALDARINI, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Livonia, 32001.
- SCHIFFMAN, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Doubleday/The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem, 1994.
- SCHÜRER, E., en G. Vermes, F. Millar y M. Black (eds.), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.-135 d.C.*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996.
- STEMBERGER, G., «Pharisiens, Sadducéens, Esséniens», en J.-M. Mayeur et al. (eds.), *Histoire du Christianisme (Des origines à nos jours)*, Desclée, Paris, 2001, t. XIV, pp. 423-444.
- TREBOLLE BARRERA, J. (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 31998, pp. 229-260.

Unidad 10

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

I. PLANTEAMIENTO

El canon del Nuevo Testamento contiene 27 libros:

4 Evangelios

Mateo (Mt)

Lucas (Lc)

Marcos (Mc)

Juan (Jn)

Hechos de los Apóstoles (Hch)

14 Cartas paulinas

Romanos (Rom)

2 Corintios (2 Cor)

Efesios (Ef)

Colosenses (Col)

2 Tesalonicenses (2 Tes)

2 Timoteo (2 Tim)

Filemón (Flm)

1 Corintios (1 Cor)

Gálatas (Gal)

Filipenses (Flp)

1 Tesalonicenses (1 Tes)

1 Timoteo (1 Tim)

Tito (Tit)

Hebreos (Heb)

7 Cartas católicas

Santiago (Sant)

2 de Pedro (2 Pe)

2 de Juan (2 Jn)

Judas (Judas)

1 de Pedro (1 Pe)

1 de Juan (1 Jn)

3 de Juan (3 Jn)

Apocalipsis (Ap)

Esta lista proviene del concilio de Trento (1546) y, con algunas diferencias en la catalogación y comprensión, es compartida por las iglesias cristianas católica, protestante y ortodoxa (Sánchez Caro, 1989, pp. 69-70). Este canon ya se había establecido en el concilio de

Calcedonia, IV ecuménico (451). Antes de Calcedonia había también más evangelios y cartas apostólicas y otros escritos que tuvieron gran importancia en diversas iglesias, que incluso fueron transmitidos en bastantes manuscritos con los escritos que hoy denominamos canónicos: así las Cartas I y II de Clemente, el *Pastor* de Hermas, la Carta de Bernabé, etc. ¿Por qué finalmente quedaron fuera?

Esta unidad pretende rehacer el camino que retrospectivamente lleva desde los textos canónicos actuales a los escritos y a los autores del Nuevo Testamento. El objetivo, más literario que histórico y apologético, es conocer el proceso por el cual el recuerdo de los dichos y hechos de Jesús de Nazaret, quien no dejó escrito alguno, se convirtió en tradición oral, puesta más tarde por escrito en colecciones de *logia* y de relatos que forman las fuentes con las cuales los autores de los *evangelios*, cada cual según sus propias concepciones, redactaron estas obras en su forma final. Los demás escritos neotestamentarios, *Cartas*, *Hechos* y *Apocalipsis*, tuvieron su propia historia de composición y redacción literaria.

Así como los textos de Qumrán reavivaron el interés por el canon del Antiguo Testamento (véase *Unidades* 8 y 10), así el descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi ha reavivado el interés por el estudio del canon del Nuevo Testamento. En Nag Hammadi, cerca de Knoboukion, donde Pacomio fundara su monasterio en el siglo IV, se descubrieron en los años cuarenta 13 códices en papiro encuadrados con pergamino, escritos en copto, aunque basados en un original griego. La copia procede del siglo IV, y los originales, de los siglos II y III. Contiene diversos escritos de tipo gnóstico, en los que se incluyen los géneros neotestamentarios de evangelios, cartas, apocalipsis, hechos y otros. Este descubrimiento se añade al de otros anteriores como los *Papiros de Oxyrhynchos* (1897-98); el *Papyrus Egerton 2* (1935); el *Evangelio secreto de Marcos* (1958), lo que ha hecho que la literatura apócrifa neotestamentaria haya pasado a un primer plano en la investigación del Nuevo Testamento. Estos escritos extracanónicos muestran, al menos, la amplitud que el Nuevo Testamento pudo haber alcanzado y que, en buena parte, alcanzó en algunas comunidades cristianas.

Como se indicaba al comienzo de la *Unidad* 7, una serie de preguntas se plantean en torno al canon del Nuevo Testamento: ¿por qué finalmente fueron desechados unos escritos y no otros?, ¿quiénes y con qué criterio seleccionaron los escritos que hoy forman el Nuevo Testamento?, ¿quedaron fuera algunos por accidente o por alguna razón determinada? Preguntarse sobre los apócrifos conlleva inme-

diatamente plantear la cuestión del canon. Es importante subrayar desde el principio la importancia de esta cuestión: ¿sólo los actuales textos canónicos son utilizables para tener una imagen histórica fiable de Jesús y de las primeras comunidades?, ¿pueden haber quedado fuera del canon escritos importantes que transmiten imágenes complementarias o divergentes de Jesús y de las primeras comunidades cristianas?, ¿no se han de buscar datos históricos fuera de los textos canónicos?, ¿se ha de suponer que lo heterodoxo es posterior a lo ortodoxo, o que, más bien, lo ortodoxo es el resultado de una decantación de la pluralidad inicial?

II. LAS COLECCIONES DE LIBROS CANÓNICOS DEL NUEVO TESTAMENTO

A finales del siglo II estaba ya formado el núcleo básico del futuro canon neotestamentario:

- Los cuatro evangelios,
- Trece cartas de Pablo (que aún no incluía Hebreos),
- Hechos de los Apóstoles,
- Primera Carta de Pedro,
- Primera Carta de Juan.

Así lo atestiguan los Padres de los siglos II-III y el Fragmento Muratoriano, una lista latina romana conservada en un manuscrito del siglo VIII, aunque su origen se remonta presumiblemente al 200. Estas fuentes citan aquel conjunto, con ligeras variantes, con la consideración de escritura canónica en pie de igualdad con el Antiguo Testamento.

En los dos siglos siguientes se alcanzó paulatinamente un consenso sobre el valor canónico de otros escritos, de modo que en el siglo IV el canon del Nuevo Testamento adquirió su forma definitiva. En este proceso se pueden distinguir diversos periodos:

1. *Periodo apostólico: hasta el año 70 d.C.*

En este primer periodo la nueva *ekklesía* no tenía más Escrituras que la «Ley y los Profetas», es decir, el Antiguo Testamento, leído a la luz de las enseñanzas de Jesús y, consiguientemente, de la cristología y la escatología cristiana.

Mt 5,17: «No he venido a abolir *la Ley o los Profetas*, sino a cumplir»;

Mt 7,12: «Así que todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos, pues esto es *la Ley y los Profetas*»;

Mt 11,13: «Todos *los profetas y la Ley* profetizaron hasta Juan» (cf. Lc 16,16);

Mt 22,40: «De estos dos mandamientos dependen toda *la Ley y los Profetas*»;

Lc 24,24: «Era necesario que se cumpliera todo lo que está escrito de mí en *la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos*»;

Jn 1,45: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés, *en la Ley, y también los Profetas*: a Jesús hijo de José, de Nazaret».

Esta época apostólica conoce el inicio del proceso de transición del mensaje oral al documento escrito, en una línea continua, nunca rota, entre la predicación de los primeros apóstoles y el corpus escrito formado en las últimas décadas del siglo I. Los primeros documentos escritos recogían parcialmente sentencias de Jesús (la llamada fuente Q), colecciones de milagros y parábolas, un relato de la pasión, etcétera.

2. Periodo subapostólico: desde el 70 hasta el 135 d.C.

El Nuevo Testamento se formó básicamente mediante la compilación de libros y colecciones ya existentes. Los *Evangelios* y las *Cartas Paulinas* constituyeron los núcleos iniciales del canon; el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, que presenta a Pablo como figura apostólica, servía de unión entre ambos. En un principio *Hechos de los Apóstoles*, *Cartas Católicas* y *Apocalipsis* circulaban como escritos sueltos, no integrados en ninguna colección.

a) La colección de Evangelios

Los cuatro evangelios canónicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) llevan el sello de sus autores y/o escuelas. Se dirigen a comunidades diferentes, cada uno con su singularidad literaria y teológica. Pero el material común (evidente en los llamados sinópticos: Mt, Mc, Lc) muestra que todos se han servido de tradiciones orales comunes y de algunas primeras redacciones escritas (dichos de Jesús, colecciones

de parábolas y milagros, un relato de la pasión, etc.). Obviamente tales escritos debieron de circular por separado durante algún tiempo. Según la teoría clásica, Marcos fue el primero editado, entre los años 65/70, seguido en la década siguiente por Mateo y Lucas; Juan es ya del final del siglo I o inicio del II. También su lugar de origen y sus destinatarios divergen: Mt se difundió por Palestina y Siria; en algunas regiones del Asia Menor sólo era conocido el evangelio de Juan; Mc tenía su centro de difusión en Roma, y Lc entre las iglesias helenistas. Debió pasar algún tiempo —aunque no mucho— hasta que estos textos fueron agrupados en un *corpus* destinado a la *ekkle-sía*, más allá de las iglesias particulares o grupos para los que habían sido compuestos inicialmente. En el siglo II Taciano en su *Diatessaron* fusionó los evangelios sinópticos en uno solo, en un intento fallido por imponer un evangelio único y común para todas las iglesias, señal de que ya se pasaban por alto las diferencias y se buscaba *un único evangelio para todos*. Afortunadamente el plan de Taciano no se impuso, mientras que, a finales del siglo II, circulaba ya entre las iglesias el *corpus* de los cuatro evangelios.

M. Hengel explica el proceso en detalle: los cuatro evangelios no fueron escritos primariamente para uso privado o de los maestros de las comunidades, sino para la lectura litúrgica en las asambleas de los primeros cristianos, a menudo en casas particulares (iglesia doméstica), siguiendo para ello el sistema judío sinagoga de lecturas de la Torá. Estas comunidades debían disponer de un «armario de libros» donde se guardaban las Escrituras del Antiguo Testamento (LXX) y los Evangelios, a los que se fueron añadiendo progresivamente las Cartas Paulinas y otros escritos. El primer evangelio, escrito y así «guardado» en Roma, fue el de Marcos, que desde allí se difundió por todas las comunidades del Mediterráneo. Lucas lo tomó como base del suyo, al que incorporó sus fuentes propias (la colección de dichos y otras), escrito para ser leído en la «casa de Teófilo» y en comunidades afines; Mateo tomó a Marcos y Lucas como fuentes de su escrito para las comunidades sirias. También la obra de Juan se sirvió de los evangelios ya existentes. La utilidad de los códices en este proceso es innegable. Sólo mucho más tarde, en el siglo IV, se publicaron los cuatro evangelios en grandes códices.

b) La colección de cartas de Pablo

Es obvio que no todas las cartas que el canon incluye entre las paulinas son obra de Pablo. Existió un *corpus* inicial de cartas de Pablo

al que se fueron sumando otras, algunas de las cuales no eran ya de autoría paulina. Esta compilación de cartas de Pablo y otras puestas a su nombre fue obra de un discípulo suyo o de la «escuela paulina», un grupo que conocía y admiraba la figura y obra del Apóstol. Se discute cuál era la extensión de la primera compilación: algunos piensan en las cartas a las siete iglesias (*Romanos, Corintios, Gálatas, Filipenses, Tesalonicenses, Colosenses, Efesios*), otros se inclinan por el núcleo de las genuinamente paulinas (*Romanos, Corintios, Gálatas, Filipenses, Tesalonicenses, Filemón*); en un segundo estadio los discípulos de Pablo añadieron las dirigidas a los *Efesios, Colosenses* y las llamadas pastorales (a *Timoteo y Tito*). Esta actividad «creadora» de los discípulos o de la escuela no supone impostura o falsificación alguna. En la antigüedad el discípulo debía continuar, adaptar, actualizar y recrear la obra del maestro. En la misma Biblia hebrea, la obra de escritores como Isaías o Jeremías fue imitada por los que se consideraban sus discípulos, que durante varias generaciones continuaron añadiendo oráculos o comentarios a los escritos originales del profeta (véase *Unidad 8*).

c) El libro de los Hechos de los Apóstoles

Este libro narra la actividad inicial de Pedro (caps. 1-12) y los viajes misioneros de Pablo (desde el cap. 12 hasta el final). Pedro y Pablo eran las figuras representativas de dos grandes opciones del movimiento cristiano en sus orígenes: la judeocristiana y la gentil. El acuerdo entre estos dos dirigentes y de los dos con Santiago, cabeza de la iglesia de Jerusalén, contribuyó a la configuración del cristianismo y de la Biblia cristiana. Según Farmer,

la historia del desarrollo del canon cristiano es en algunos aspectos la historia de cómo la relación entre Pedro y Pablo se convirtió en norma directiva para las iglesias que formaron y aceptaron la autoridad del canon.

d) Los otros escritos

Pertenecen a este bloque las *Cartas Católicas* (atribuidas a Pedro, Santiago, Juan y Judas), el *Apocalipsis* y la *Carta a los Hebreos*. Su difusión fue limitada. Sólo la *Primera de Pedro* y la *Primera de Juan* parecen haber gozado de gran difusión en el siglo II. El *Apocalipsis* se extendió con preferencia por Occidente, la *Carta a los Hebreos*, en Oriente.

3. Periodo gnóstico y antignóstico: del 135 hasta Hipólito de Roma

Hacia la mitad del siglo II, la Iglesia tomó decididamente las formas de un cristianismo de la gentilidad. La presión marcionita impulsaba a rechazar el Antiguo Testamento; la presión gnóstica la incitaba a especulaciones ahistóricas y a tradiciones esotéricas descontroladas. Estas dos amenazas plantearon la necesidad de cerrar el canon y de elaborar una adecuada exégesis cristiana del Antiguo Testamento.

La tarea por cumplir consistía en:

- Separar los libros de Lucas y Hechos. El autor de Lucas había compuesto una obra unitaria que incluía las historias de Jesús, Pedro y Pablo. La primera fue incluida entre los demás evangelios (Mt, Mc, Jn), y las otras dos vinieron a formar del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, que servía de unión entre los evangelios y las cartas paulinas.
- Marción había tratado de reducir todo el Nuevo Testamento al Evangelio de Lucas, expurgado en gran medida, y a diez cartas de Pablo. Frente a esta tendencia, se debían incluir otras cartas de Pablo y también de otros apóstoles.

Ireneo y la iglesia de la Galia (final del siglo II) aceptan un canon que ya contiene lo esencial del canon definitivo:

- los cuatro Evangelios,
- los Hechos,
- las Cartas de los apóstoles,
- el Apocalipsis;
- quedaban excluidos escritos de carácter gnóstico: Evangelio de Pedro.

Clemente de Alejandría (150-ca.215) parece conocer un canon de límites imprecisos que no incluye la *Carta de Santiago*, la *Tercera de Juan* y la *Segunda de Pedro*. Hace uso, por el contrario, de las cartas de *Bernabé* y *Primera de Clemente* como si fueran de origen apostólico, y considera inspirada la obra titulada *Pastor de Hermas*. Sin embargo, el *Apocalipsis* y *Hechos de los Apóstoles* no parecen tener mayor importancia para él.

También Orígenes (185-254) fluctúa ante la cuestión de la canonicidad de algunos libros. Informa de que en su tiempo se discutía el valor canónico de la *Carta de Judas*, la *Carta de Clemente*, la *Carta de Bernabé*, *Pastor de Hermas*, *Segunda* y *Tercera Carta de Juan*, *Santiago* y *Segunda de Pedro*. «No discutidos» son, por el contrario,

una lista de 22 (como los libros del canon rabínico!): 4 evangelios, Hechos, 14 cartas de Pablo (incluyendo Hebreos), Primera de Pedro, Primera de Juan y Apocalipsis.

Hipólito de Roma (m. 235) conoce también una lista de 22 libros prácticamente igual a la de Orígenes (sin *Hebreos*, pero con la *Segunda de Juan*).

4. *Constitución definitiva del canon en el siglo IV*

Eusebio de Cesarea (m. 340) no incluye en el canon la *Carta a los Hebreos* y enumera los libros objeto de discusión: *Santiago, Judas, Segunda de Pedro, las tres cartas de Juan y Apocalipsis*. No son «auténticos», aunque se leen públicamente: *Hechos de Pablo, Pastor de Hermas, Apocalipsis de Pedro, Carta de Bernabé y Didakhé*.

Atanasio (296-373) utiliza ya la lista de 27 libros que sancionará el concilio de Calcedonia (IV ecuménico, 451), y siglos más tarde el concilio de Trento:

- 4 evangelios,
- Hechos,
- 7 cartas católicas,
- 14 cartas de Pablo (incluyendo *Hebreos*),
- Apocalipsis.

La historia del canon no siguió una línea única y recta desde el comienzo hasta el final. Hubo colecciones diversas, libros discutidos y otros que no entraron finalmente en el canon, después de haber tenido amplia aceptación en algunas comunidades. La forma del canon que se impuso no era la única que podía haber sido.

Considerado atentamente el conjunto de escritos que entraron en el canon, se observa que pertenecen a tres géneros literarios diferenciados:

- el género *evangelio*, que es la buena nueva de la vida, enseñanza, muerte y resurrección de Jesús,
- el género *epistolar*, que recoge las cartas paulinas y las católicas, más Apocalipsis y Carta a los Hebreos, que formalmente se presentan también como cartas,
- el género de *narración misionera*: los Hechos de los Apóstoles.

Se trata de una división tripartita que se corresponde con la división tripartita de la Biblia hebrea: Torá, Profetas y Escritos. En el Nuevo Testamento se da también una jerarquización evidente o un

«canon dentro del canon»: el Evangelio tiene la máxima preeminencia (es la nueva Torá), siguen las Cartas apostólicas (continuación del profetismo bíblico) y cierran los Hechos de los Apóstoles.

No obstante la selección de los escritos del canon, no hay uniformidad ideológica o teológica en el Nuevo Testamento. Basta contemplar las diferencias entre los escritos de Pablo y Santiago, o incluso dentro de las cartas paulinas entre las primeras y las pastorales, o entre los evangelios sinópticos y Juan, para advertir un pluralismo que ya permite ver en ellos, como en raíz, un «catolicismo primitivo», «un protestantismo primitivo» y «una ortodoxia oriental primitiva».

III. DESARROLLO LITERARIO DEL CANON EN LA ÉPOCA SUBAPOSTÓLICA. LA LITERATURA APÓCRIFA

Sobre el sentido del término «apócrifo», véase la *Unidad 7*. En esta Unidad se analiza lo que ha quedado «fuera». Interesan aquí las informaciones que se obtengan de tales escritos, que hasta no hace mucho tiempo no eran tenidos en cuenta por el investigador neotestamentario. Hoy, sin embargo, se consideran portadores de una información que, distinta de la canónica ortodoxa, puede tener legitimidad histórica. Se añade también —como anteriormente se ha apuntado— una nueva valoración de la herejía o heterodoxia, no como desviación subsiguiente a la ortodoxia, sino como diversidad ya inicial: el proceso no es de lo uno a lo múltiple, sino de lo múltiple a lo uno (W. Bauer). Y finalmente los descubrimientos de nuevos manuscritos (*Papiros de Oxyrhynchos*, *Papyrus Egerton 2*, *Códices de Nag Hammadi*, *Evangelio secreto de Marcos*, etc.) plantean un nuevo reto: estudiar, fuera de los límites canónicos y las confesiones de fe, el valor de tales documentos para la historia de Jesús y de la comunidad cristiana.

En primer lugar hay que notar una serie de escritos de los llamados *Padres Apostólicos* (del año 90 al 150), que frecuentemente aparecen en los manuscritos bíblicos y en listas junto a los textos canónicos, lo que muestra que eran tenidos en gran estima: el Códice Sináptico (siglo IV) incluye también la *Epístola de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*; el Códice Alejandrino (siglo V) añade 1 y 2 *Clemente*. Este hecho no implica que tales escritos fueran considerados escritura sagrada, pero es muy posible que en algunas comunidades fueran tenidos como tales. Entre estos escritos sobresalen:

- *La Didakhé*: Manual de instrucciones y normas, precedente de las ordenanzas o constituciones eclesiásticas.

- *I Carta de Clemente de Roma a los Corintios*: Contiene elementos estoicos.
- *II Carta de Clemente a los Corintios*: Escrito apócrifo que propiamente no es una carta sino un sermón.
- *Siete Cartas de Ignacio de Antioquía* dirigidas a las comunidades de Éfeso, Magnesia, Trallia, Filadelfia y Esmirna, al obispo Policarpo y a la comunidad de Roma.
- *La Carta de Bernabé*: Es un tratado teológico en forma de carta.
- *El Pastor de Hermas*: No cuenta propiamente entre los escritos de los Padres Apostólicos. Pertenece, más bien, a los Apocalipsis apócrifos.

Estos escritos no entraron en el canon posiblemente porque no cumplían el criterio de apostolicidad (cf. *infra*).

Como ocurrió con la literatura canónica del Antiguo Testamento, también el Nuevo fue imitado y desarrollado. Algunos de estos desarrollos entraron en el canon, como las cartas de la «escuela paulina». Formalmente los apócrifos imitan los géneros neotestamentarios: Evangelios, Cartas y Hechos. Pero dentro de cada género caben diferencias notables: cultos o populares, ortodoxos o heterodoxos, antiguos o muy recientes, helenistas o judaizantes. Posiblemente existían ciclos de escritos apócrifos, cada uno bajo la autoridad de un personaje bíblico o neotestamentario como Daniel, Esdras, María, Pilato, Pedro, Tomás, etc. En general se puede decir que los escritos apócrifos:

- tienen *escasa relevancia* para la historia del texto del Nuevo Testamento;
- tienen *utilidad* para la historia literaria, en cuanto testimonian colecciones antiguas de *logia* de Jesús y colecciones de relatos como los que tenemos en los escritos canónicos;
- tienen *gran interés* para el conocimiento del cristianismo antiguo en sus formas más populares y más selectas.

1. *Evangelios apócrifos*

Las clasificaciones son múltiples, según los criterios. La distinción entre ortodoxos y heterodoxos ya contiene prejuicios poco históricos; la clasificación por la intención del autor (edificante, doctrinal, llenar lagunas, etc.) introduce un criterio muy subjetivo. El profesor Ramón Trevijano ofrece una excelente clasificación basada en criterios predominantemente literarios:

- Tradiciones de dichos: *agrapha* aislados, colecciones de dichos, *Evangelio de Tomás*.
- Evangelios en forma de diálogos del Resucitado: *Evangelio de los Egipcios*, *Diálogo del Salvador*, *Evangelio de Felipe*.
- Evangelios en forma de discurso: *Evangelio de la Verdad*, *Sophia Jesu Christi*.
- Evangelios en forma de relatos: *Papyrus Egerton 2*, *Evangelio de Pedro*.
- Evangelios judeocristianos: *Evangelio de los Nazarenos*, *Evangelio de los Ebionitas*, *Evangelio de los Hebreos*.
- Narraciones legendarias: *Protoevangelio de Santiago*, *Evangelio de Tomás de la infancia*.
- Textos manipulados: *Evangelio secreto de Marcos*.

A pesar de la abundancia de material y de los presupuestos iniciales más neutrales, hay que reconocer que la aportación de esta literatura para conocer datos históricos solventes sobre Jesús es escasísima, por no decir nula. En general, puede decirse que los textos más serios (excluidas las narraciones legendarias, sólo útiles para conocer la piedad popular del momento) son desarrollos de los evangelios canónicos guiados predominantemente por la mentalidad gnóstica y judeocristiana.

Los textos más interesantes son, sin duda, los *agrapha* y el *Evangelio de Tomás*, de Nag Hammadi.

Se entiende por *agrafon* (pl. *agrafa*) un dicho de Jesús transmitido fuera de los evangelios canónicos. Son relativamente numerosos en las citas de los Padres, pero a veces son deformaciones de un dicho canónico al citar de memoria o adaptarlo para una situación particular. A veces los Padres citan refiriéndose expresamente a una obra: «Nunca estéis contentos sino cuando miréis a vuestro hermano con amor» (Jerónimo, ComEph 5,4, citando *Evangelio de los Hebreos*).

La colección más importante de dichos es la del *Evangelio de Tomás* (EvTom), encontrado en Nag Hammadi (1945), Egipto, escrito en copto en el siglo IV, pero traducción evidente de un texto griego de los siglos II y III (se ha podido comprobar que los dichos traducen fragmentos griegos encontrados en los papiros de Oxyrrhynchos). Su *editio princeps* (Leiden, 1959) provocó el interés de los científicos y el sensacionalismo de los medios sobre «el quinto Evangelio». Este Tomás el Mellizo (Jn 11,16 y 20,24) se identifica con Judas hermano del Señor (Mc 6,3), y ello explica la fascinación que ejerció en las mentes gnósticas (EvTom 13). EvTom es una compilación de 114 *logia* de Jesús. La mitad son paralelos de los sinópticos: 6, 8-10, 16, 20, 41, 57,

63-65, 76, 96, 99, 107, 109; un tercio son de tipo gnóstico: 1, 3, 13, 14a, 18, 19, 21-22, 37, 49-50, 52, 61, 67, 77, 84, 114; otro tercio son del estilo sinóptico aunque con contenido diferente: 12, 17, 25, 39, 47, 60, 74-75, 82, 89. Hay autores que consideran que los *logia* 82, 97, 98 y 102 pueden remontarse a Jesús mismo.

EvTom refuerza la hipótesis de Q, pues se trataría de dos fuentes similares. Además se da esta explicación: las colecciones de dichos sapienciales serían el género más original de la tradición de Jesús, que posteriormente se iría transformando en diálogos, discursos y finalmente en narraciones o evangelios. Pero esta secuencia cronológica y presunta evolución literaria no está absolutamente probada.

Más importante es conocer el medio de este escrito. Su origen parece ser Siria, y reflejaría una mentalidad judeocristiana ligada a Santiago, hermano del Señor (EvTom 12); esa colección habría sido la base de los desarrollos de los gnósticos. Algunos hablan de un primitivo encratismo cristiano de Siria (el retorno a la asexualidad, el ideal de la superación de lo perecedero). Otros subrayan el carácter esotérico gnóstico de estos escritos «que hay que interpretar»: gnosís como conocimiento de sí, ansia por recobrar el estado de la unidad originaria, condenación de lo mundano, el Revelador como fuente del conocimiento... El «repaso gnóstico» es evidente.

El gnosticismo podría [...] quedar representado por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia. Nuestro mundo queda así impregnado de partículas divinas. Parcelas de esa alma del mundo que debe liberarse recogiendo sobre sí misma, resucitando de la ignorancia, para retornar a una unidad primordial (Trevijano 2001, p. 183).

Caracteres fundamentales del gnosticismo son:

- Radicalización del dualismo anticósmico: visión pesimista de un mundo corrupto de ilusión y engaño, el Creador no es el Dios bueno y sabio sino un ser inferior.
- El Dios Trascendente, Inefable y su *Pléroma*: de Dios procede el Todo divino (EvTom 77).
- Sistema monístico en un doble movimiento de degradación y reintegración en la divinidad. El mito de la caída del demiurgo (el Dios del Antiguo Testamento), de donde procede también el hombre, en el que existen partículas del mundo divino (los pneumáticos o espirituales) (EvTom 49-50).
- El hombre se reconoce en su yo profundo (EvTom 3, 67) como parte de la divinidad. Redención por el conocimiento.

— Escatología realizada y mitos del ascenso celeste.

Hoy hay acuerdo entre la mayoría de investigadores en que, si bien existían concepciones pre-gnósticas anteriores al cristianismo, el gnosticismo como sistema es un desarrollo típico cristiano y post-cristiano —corriente, herejía o evolución cristiana—, que tiene como base especialmente la cristología joánica y actitudes encratitas (EvTom 22, 114) y sapienciales propias de todos los movimientos «espirituales» (EvTom 14a, 37, 61). Ninguno de los dichos gnósticos del EvTom puede sensatamente atribuirse a Jesús; la mayoría son reelaboración o citas de memoria o arreglos de los dichos sinópticos; otros son creaciones del grupo o grupos; sólo unos muy pocos dichos pudieran remontarse a una tradición de Jesús, cosa que los más prudentes, hoy también niegan:

Pero semejante corpus [*agrapha*, apócrifos y *Evangelio de Tomás*] es la red mateana (Mt 13,47-48) entre cuyos peces hay que seleccionar los buenos de la tradición primitiva para echarlos en el cesto de la investigación histórica seria, mientras que los malos peces de la mezcla y de la invención posterior hay que devolverlos al tenebroso mar de las mentes sin sentido crítico [...] Hemos estado sentados en la playa, seleccionando lo capturado en la red y devolviendo al mar los *agrapha*, los evangelios apócrifos y el *Evangelio de Tomás* (Meier, 1998, p. 159).

2. *Cartas apócrifas*

Estas cartas, bastante tardías, no tuvieron la importancia de los otros escritos apócrifos:

- *Carta a los Laodicenses*: Ficción literaria, inspirada en Col 4,16, que menciona una carta a los de Laodicea.
- *Correspondencia entre Pablo y Séneca*: Pura ficción literaria o ejercicio académico. Del siglo IV.
- *Carta de Tito, discípulo de Pablo*: tratado ascético del siglo V.
- *Apócrifo de Santiago* o *Carta apócrifa de Santiago*: Diálogo de revelación a Santiago y Pedro antes de la ascensión del Señor.
- *Carta de Pedro a Felipe*: tratado dogmático gnóstico.
- *Epistula Apostolorum*: carta del colegio apostólico a todas las iglesias.

3. *Hechos apócrifos de los Apóstoles*

Distingue Trevijano tres formas de entender la figura y el papel de los apóstoles en el siglo II: una, judeocristiana, los considera el punto

de partida de una tradición, la apostólica; otra, helenizante, los considera «hombres divinos» itinerantes y taumaturgos; finalmente, la forma gnóstica los considera los iniciados del Dios revelador. En los apócrifos ha calado especialmente la segunda forma, la helenizante, con tintes gnósticos.

Entre los diversos escritos de este género, son los más importantes:

- *Hechos de Pedro*: Sobre el enfrentamiento de Pedro con Simón Mago. De final del siglo II.
- *Hechos de Pablo*: Llena lagunas de la vida de Pablo, incluye las leyendas de santa Tecla, correspondencia apócrifa entre Pablo y corintios y el relato del martirio. De final del siglo II.
- *Hechos de Andrés*: Cuenta los viajes de Andrés hasta su martirio en Patras. Tiene un acusado dualismo, tendencia encratita y espiritualismo gnóstico. De la segunda mitad del siglo II.
- *Hechos de Juan*: Se caracteriza por la identificación total de Cristo y Dios (crismonismo) y por la mera apariencia humana de Jesús (docetismo). Se sitúa «en la trayectoria que va de Jn a la gnosis» (Trevijano, 2001).
- *Hechos de Tomás*: Relato edificante que fue tenido en alta estima en los círculos ortodoxos. Obra posiblemente gnóstico-cristiana: dualismo, autorredención por el conocimiento, encratismo, renuncia a la sexualidad.

En general puede decirse que son

[una] combinación cristiana de las novelas helenísticas de aventuras y de «vidas» programáticas de filósofos [...] Buscan entretener, exaltar a los protagonistas y propagar un ideal ascético. Son producciones literarias que pueden proporcionar información válida sobre el mundo social de su tiempo de composición [...] Si se desarrollaron en la frontera fluida entre el catolicismo popular y el gnosticismo, no es sorprendente que, en general, fueran descartados o recibidos con reservas por la Gran Iglesia, pero muy apreciados por sectores marginales o abiertamente sectarios. Los maniqueos los recibieron en bloque y ello contribuyó a su descrédito entre los eclesiásticos (Trevijano, 2001, p. 440).

4. *Apocalipsis apócrifos*

El periodo entre las dos guerras judías contra Roma fue especialmente fecundo para esta literatura, tanto entre judíos como entre cristianos. De este periodo proceden, de parte cristiana, el *Apocalipsis canó-*

nico de Juan y, de parte judía, 4 Esdras y 2 Baruc, «obras de notable creatividad tanto en términos literarios como teológicos» (Trevijano). El aprecio de esta literatura entre los cristianos queda de manifiesto en el hecho de que todos los Apocalipsis judíos, a excepción del bíblico Daniel y los qumránicos, fueron conservados y transmitidos por cristianos y muchos de ellos interpolados con elementos cristianos (*Apocalipsis de Abrahán*, *Ascensión de Isaías*, *Apocalipsis de Elías*, *Apocalipsis de Sofonías*, *Libro de las Parábolas*, 1 Enoc, 3 Baruc, 3 Esdras y 4 Esdras, 2 Henoc, *Oráculos Sibílinos*, etc). Entre los Apocalipsis cristianos hay que señalar:

- *Apocalipsis de Pedro*: Procede de la época de la segunda guerra judía (132-135). Se inspira en Mt 24, que amplía notablemente. Muchas representaciones populares sobre el cielo y el infierno vienen de esta obra, que llegó a ser muy popular.
- *Apocalipsis copto de Pedro*: Procede de la Biblioteca de Nag Hammadi. Obra gnóstica de un acusado docetismo cristológico.
- *Apocalipsis copto de Pablo*: Procede de Nag Hammadi. Inspirado en 2 Cor 12,1-4, Pablo es el prototipo del gnóstico, instruido y elevado por el Espíritu hasta el tercer cielo y finalmente hasta el décimo. Podría fecharse entre el 150 y el 170.
- Existe también un *Apocalipsis eclesiástico de Pablo*, citado por Orígenes y transmitido en diversos manuscritos y traducciones (latina, copta, siríaca, armenia, eslava) de diferentes épocas. El original griego debió de ser compuesto al final del siglo II. El autor también se inspira en 2 Cor 12,1-4 para contar lo que Pablo sabe del otro mundo.
- *I y II Apocalipsis de Santiago*: Procede de Nag Hammadi. Contiene las enseñanzas secretas de Jesús a su hermano Santiago. Los dos son similares. Su interés es mostrar que la salvación sólo viene por esta enseñanza, no por la de la Iglesia o la del Jesús terrestre.

IV. FACTORES Y CRITERIOS DE CANONICIDAD

Las diferentes colecciones parten de un bloque inicial asumido sin fisuras y terminan de completarse tras un proceso largo, no siempre uniforme y rectilíneo. Todo el proceso de formación del canon se construye sobre tres pilares básicos: 1) el mensaje y la figura de Jesús tal como se manifiesta en la más antigua tradición sinóptica; 2) el *kerygma* más antiguo de la Iglesia que remarca la muerte y resurrección de Jesús; 3) la construcción teológica paulina. Estos pilares

constituían la *regula fidei*, que suponía un combinado de criterios históricos y teológicos. Es obvio que las concepciones ahistóricas de Jesús, las revelaciones esotéricas y las doctrinas y prácticas extravagantes no podían tener cabida en el canon. En más detalle:

- No existe un criterio único de canonicidad. Antes de que pudiera plantearse reflejamente el problema, podían distinguirse «libros comunitarios», que hacían comunidad, pues se leían en las asambleas e iglesias, y «libros privados». Por tanto, en cuanto que la canonización es un proceso que se impone gradualmente en la comunidad, se puede señalar *la capacidad de crear comunidad* (consenso, unanimidad) como el primer criterio y factor de canonicidad.
- En la práctica influyeron muchos otros factores, siempre tendentes a *salvaguardar la identidad de la comunidad*. Especialmente entre los cristianos fueron determinantes las polémicas antiheréticas con judeocristianos y gnósticos, docetas, Marción y Montano, etc. Marción, que había sido expulsado de la iglesia de Roma en torno al 144, atribuía el Antiguo Testamento a un demiurgo inferior y acusaba a todos los apóstoles, excepto Pablo, de haber falsificado el mensaje original de Jesús siguiendo el camino judío. Por ello Marción reducía el Nuevo Testamento al Evangelio de Lucas, discípulo de Pablo, y a 10 cartas paulinas; Montano añadía nuevas revelaciones, extendiendo la inspiración a todo el que se abría al Espíritu; el gnosticismo no tenía en cuenta al Jesús histórico y proponía una interpretación de los escritos canónicos llena de elementos elitistas, docetas y encráticas a través de un acusado esoterismo. El proceso de unificación hubo de abrirse paso *entre dos extremos*: desprenderse del Antiguo Testamento, por «antiguo» y ya superado, como proponían Marción y los gnósticos, o quedarse en el Antiguo Testamento, como hacían en la práctica los judeocristianos.
- *Los criterios de antigüedad y autoridad* tenían igual vigencia que entre los judíos. Entre los cristianos este criterio es el *de apostolicidad*: un libro canónico debía estar respaldado por la autoridad de un apóstol o testigo directo. Pero influyó no poco el marcado patriarcalismo que se impuso en el discipulado, que vio las pretensiones de apostolicidad de las mujeres (ejercicio de funciones eclesiales) como sinónimo de herejía. Efectivamente el canon acusa un patriarcalismo que no se corresponde con las tradiciones más antiguas remontables al Jesús histórico.

- Las *dudas iniciales* sobre algunos escritos no deben sorprender «si se tienen en cuenta: a) el destino inicialmente particular de algunos escritos del Nuevo Testamento; b) la objetiva dificultad de comunicación entre diversas iglesias; c) el hecho de que en la Iglesia de los primeros siglos el juicio sobre la canonicidad era muchas veces determinado por las tradiciones sobre la paternidad literaria apostólica de los escritos, no siempre segura» (Mannucci, 1997, p. 197).
- Hay que señalar además —como ya se ha dicho anteriormente— la consciente o inconsciente *mímesis de la estructura tripartita de la Biblia o Antiguo Testamento* (Torá, Profetas y Escritos —siendo la Torá el centro o núcleo fuerte—). Del mismo modo el Nuevo Testamento tiene una estructura tripartita: Evangelios, Cartas y Hechos —siendo los Evangelios el centro o núcleo fuerte—. La presencia «extraña y excepcional» en el corpus canónico del tratado que es la *Carta a los Hebreos* y del *Apocalipsis* de Juan, y el hecho de que ambos escritos hayan tomado la forma de carta, es indicio de que el criterio de la forma literaria era también decisivo.
- *El paso, tras la muerte de los apóstoles, de la primera a la segunda generación de cristianos* marca un hito en todo el proceso. La pérdida de la conexión con los testigos directos llevaba al agotamiento y descontrol de la tradición oral.
- Hay que añadir la necesidad de un material común y «reglado» para el uso catequético, litúrgico, misionero y apologético de un movimiento que rápidamente se había institucionalizado y se acomodaba a una situación de espera larga de la parusía (pérdida del horizonte escatológico inmediato).
- En el proceso del cierre del canon influyó indudablemente la tendencia general en el siglo IV a codificar cuerpos de legislación y establecer listas de autores clásicos (cf. *Unidad 5*). Es perfectamente comprensible la intervención final, como sanción oficial, de una autoridad que establece una lista: un obispo o un concilio. Antes de que el concilio ecuménico de Calcedonia (451) proclamara la lista actual, ya había sido propuesta por los concilios locales de Roma (382), de Hipona (393) y de Cartago III (397).
- La «conexión romana» tuvo gran importancia y efectividad en el desarrollo del canon, que de este modo pudo cumplir la importante misión de unir las tradiciones de Oriente y Occidente (Hengel, 2000). Las iglesias y las grandes figuras que

intervinieron en la constitución del canon cristiano tuvieron alguna relación con Roma o a través de Roma: Ignacio de Antioquía aseguró los contactos de Siria con Asia Menor y Roma; Policarpo, los de Asia Menor con Roma; Ireneo de Lyon, los de Asia Menor con la Galia; Ireneo e Hipólito, los de la Galia con Roma; Hipólito y Orígenes, los de Roma con Alejandría; Orígenes, los de Alejandría con Cesarea y Capadocia; Eusebio y Atanasio los de Cesarea y Alejandría con Constantinopla, etc. Roma era evidentemente el centro y eje de todos estos movimientos.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BAUER, J. B., *Los apócrifos neotestamentarios*, Fax, Madrid, 1971.
- SANTOS OTERO, A. DE, *Los Evangelios Apócrifos* (edición crítica y bilingüe), BAC, Madrid, ¹⁰1999.
- FARMER, W. R., «Peter and Paul: A Constitutive Relationship for Catholic Christianity», en *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*, Trinity University Press, San Antonio, 1980, pp. 219-236.
- HENGEL, M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, SCM Press, London, 2000.
- JEREMIAS, J., *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao, ⁶1997, pp. 193ss.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (3 vols.), EVD, Estella, 1998ss.
- PIÑERO, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*, Trotta, Madrid, ²2004.
- PIÑERO, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2000.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «El canon de la Biblia», en Artola, A. M. y J. M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*, EVD, Estella, 1989, pp. 61-135.
- TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 261-284.
- TREVIJANO, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, EVD, Estella, 2001.
- TREVIJANO, R., «Evangelio de Tomás», en Piñero, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, pp. 56-97.
- TREVIJANO, R., *Literatura y exégesis cristiana primitiva*, EVD, Estella, 2001.

Parte III

EL TEXTO

Unidad 11

EL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. INTRODUCCIÓN

Tras conocer qué libros entraron a formar parte del canon bíblico, es preciso saber si el texto de los mismos ha llegado en buen estado de conservación o si ha sufrido cambios, bien por error involuntario o por intención deliberada de los copistas. Dos hechos originan y justifican este estudio:

- la pérdida de los autógrafos u «originales» de los autores bíblicos,
- la presencia de variantes, lagunas, glosas y errores en las copias.

Ante estos hechos se plantean diversas cuestiones: ¿El texto que ha llegado hasta nosotros responde fielmente a lo escrito por los autores bíblicos? ¿Es posible reconstruir la historia que media entre los manuscritos conservados y los autógrafos de cada libro bíblico? ¿Es posible reconstruir el texto original, depurado de todos los errores, añadidos y lagunas que lo han dañado a lo largo de los siglos? Ante aquellos hechos y estas cuestiones, la crítica se propone dos objetivos:

- reconstruir la historia de la transmisión del texto,
- restaurar el texto a su estadio original.

El primer objetivo se aborda en las *Unidades 11-13* por lo que se refiere al Antiguo Testamento, y en la *Unidad 14* en lo tocante al Nuevo. El segundo pertenece propiamente a la crítica textual y se trata en las *Unidades 16-17* para el Antiguo y el Nuevo Testamento respectivamente.

II. HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La historia del texto bíblico es la historia del judaísmo y del cristianismo, pues tanto los acontecimientos como las discusiones teológicas han dejado alguna huella en las copias de los textos bíblicos y en sus múltiples versiones. El judaísmo, más conservador sin duda, ha estado más atento a la salvaguarda fiel del texto hebreo; el cristianismo, llevado por su mentalidad apocalíptica y su preocupación misionera, ha estado más atento a actualizar el texto y a traducirlo a las lenguas de todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 28,19; Lc 24,47; Hch 1,8). Las traducciones y sus correcciones o recensiones no dejan de ser parte importante de la historia del texto. La Biblia constituye la primera obra literaria que dio origen a numerosas literaturas nacionales con sus propios sistemas de escritura (copta, armenia, eslava, gótica, etcétera).

1. *Etapas en la transmisión del texto bíblico*

«La historia suele contarse de principio a fin, de lo más antiguo a lo más reciente. Sin embargo, la investigación histórica procede en orden inverso. Los investigadores tienen que rehacer la historia y retroceder en el tiempo, partiendo de lo más reciente y mejor documentado hasta acceder finalmente a lo más antiguo y menos conocido» (Trebolle, 1998, p. 290). Siguiendo, pues, un orden regresivo, retrocediendo en el curso de la historia, estudiaremos:

- la estabilización del texto impreso (época moderna);
- la estabilización del texto vocálico (época medieval);
- la estabilización del texto consonántico (época romana);
- el estadio de fluidez textual (época persa y helenística).

2. *Estabilización del texto impreso (siglos XVI-XX)*

a) Primeras ediciones impresas

La estabilización del texto bíblico en la época moderna es consecuencia de la invención de la imprenta, que eliminó los inevitables errores de los copistas, aunque produjo las «erratas de imprenta». Sin embargo, los editores no disponían de todos o de los mejores manuscritos ni podían dejar constancia de todas las variantes. La impresión de un texto hacía olvidar además «otros textos» (véase *Unidad 3*).

- 1456: El primer texto impreso fue la Biblia Latina de Gutenberg;
- 1477: Primera edición de los Salmos en hebreo (Bolonia);
- 1482: Primera edición del Pentateuco (Bolonia);
- 1585-1586: Primera edición de los Profetas (Soncino);
- 1486-1487: Primera edición de los Escritos (Nápoles);
- 1488: Biblia Hebrea completa, sin comentarios (Soncino).

Tres ediciones tuvieron una importancia excepcional: la de Soncino (1494), la Políglota Complutense (1514-1517) y la segunda Biblia Rabínica (1524-1525). Las diferencias entre ellas se deben a los manuscritos que cada editor pudo colacionar, a la mayor o menor atención a la puntuación y notas masoréticas, y a la adaptación a un público judío, católico o protestante al que iban dirigidas. Las ediciones que siguieron a estas tres recensiones ofrecen un texto «mixto», que de un modo u otro, depende de aquéllas.

b) Las Políglotas cristianas

- *La Políglota Complutense* (Alcalá de Henares, 1514-1517). El primer volumen, dedicado al Pentateuco, distribuye el texto en cinco columnas, tres superiores y dos inferiores: en el centro la Vulgata latina, en el exterior el texto hebreo, en el interior la de los LXX griega con traducción latina interlineal; en el pie de la página la versión aramea del Targum Onqelos acompañada de una columna con su traducción latina. Los volúmenes II-IV contienen los libros del Antiguo Testamento según el orden de la Vulgata, distribuidos en tres columnas: Vulgata latina, LXX con traducción latina interlineal y texto hebreo; los libros deuterocanónicos están reproducidos en columnas latina y griega. El volumen V, dedicado al Nuevo Testamento (griego y latín), contiene un diccionario griego-latino. El volumen VI es un diccionario hebreo-latino, con interpretación de nombres propios, índice latino y una gramática hebrea de Alfonso de Zamora. La Políglota fue patrocinada por el cardenal Cisneros y en ella intervinieron hebraístas como Pablo Coronel, Alfonso de Zamora y Alfonso de Alcalá; helenistas y latinistas, entre ellos Demetrio Ducas, Hernán Núñez de Guzmán, Diego de Zúñiga y Juan de Vergara. Antonio de Nebrija comenzó el trabajo, pero abandonó pronto el equipo. La peculiaridad de esta edición radica en el hecho de estar basada directamente en la tradición manuscrita, sin apoyo alguno en ediciones impresas anteriores.

Es la primera edición impresa completa de la Biblia cristiana (Antiguo y Nuevo Testamento), primera publicación impresa del texto de los LXX y del Targum arameo de Onqelos. Pudo haber sido la primera edición impresa del Nuevo Testamento, pero, aunque acabada en 1514, su publicación se retrasó hasta 1520, apareciendo entre tanto la edición de Erasmo (1516).

La división masorética del texto hebreo en secciones fue sustituida por la división en capítulos, introducida en las Biblias latinas por Stephen Langton en el siglo XIII. La acentuación y vocalización es irregular y carece de masora, pero la reproducción del texto consonántico es muy cuidada. El texto base del Pentateuco parece ser el *Codex 1* de la Universidad de Madrid.

- *Políglota de Amberes* (1569-1572), también llamada *Biblia Regia*. Preparada por Benito Arias Montano e impresa por Cristóforo Plantino en ocho volúmenes, bajo el patrocinio de Felipe II. Respecto a la Políglota Complutense esta edición añade una traducción interlineal del texto hebreo y los *targumim* (traducciones arameas) del Antiguo Testamento con su versión latina. Es «una especie de segunda edición revisada, corregida y muy ampliada» (Alonso Schökel, 1987) de la Complutense.
- La *Políglota de París* (1629-1645) reproduce el texto veterotestamentario de la de Amberes, añadiendo el Pentateuco Samaritano y su targum arameo con versión latina, así como el texto siríaco y árabe del Antiguo Testamento con versiones latinas.
- La *Políglota de Londres* (1657-1659) fue la más completa, preparada por Brian Walton, añade fragmentos de la *Vetus Latina*, *targumim* completos y partes de las versiones etíope y persa con su traducción latina. Presenta el texto en siete lenguas: hebreo, hebreo samaritano, arameo, griego, latín, siríaco y árabe.

c) Las Biblias rabínicas

- *La Primera Biblia Rabínica*, impresa en Venecia (1516-1517) por el impresor D. Bomberg, fue preparada por el judío converso Félix Pratensis. Tuvo el *imprimatur* papal, pero por tratarse de la obra de un converso y por la propia licencia del papa, encontró dificultades para difundirse entre los judíos.
- *La Segunda Biblia Rabínica* (Venecia, 1524-1525), también publicada por D. Bomberg, fue editada por Jacob ben Hayyim, quien acompañó el texto bíblico de sus masoras *parva*, *magna* y *finalis*, así como de los *qere-ketib* y otras puntuaciones de los escribas (cf. *infra*). El volumen I, dedicado al Pentateuco, incor-

pora el Targum de Onqelos y los comentarios de Raši e Ibn 'Ezra; el volumen II, dedicado a los Profetas Primeros, incluye el Targum de Jonatán y comentarios de D. Kimhi, Ralbag y Raši; el volumen III, dedicado a los Profetas Posteriores, incluye el Targum y los comentarios de Kimhi e Ibn 'Ezra; en el volumen IV, dedicado a los Escritos, se añade el Targum de Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas, y diversos comentarios a todos los libros. En un apéndice, en 65 folios de 4 columnas, se reproduce la masora *magna*. Estas características (*targumim*, masora, *qere-ketib* y puntuaciones de escribas, comentarios antiguos) son las que le dan el carácter genuinamente rabínico y su propio nombre de Biblia Rabínica. La edición se convirtió en el *textus receptus* de las comunidades judías, una y otra vez reeditado hasta hoy.

d) Las ediciones de la Ilustración

Las ediciones impresas expuestas anteriormente se basaban en manuscritos medievales de época muy reciente y de escaso valor crítico. El siglo XVIII se caracteriza por la preocupación de recoger todas las variantes posibles de los manuscritos conocidos. Es una labor enciclopédica, propia de la época, que da lugar a obras monumentales:

- Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis Lectionibus* (1776-1780).
- De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti* (Parma, 1784-1788; reimpresión en Amsterdam, 1969-1970).

Estas obras colacionaban todas las variantes de los manuscritos medievales conservados y ponían la base para las posteriores ediciones críticas.

e) Ediciones contemporáneas

Apoyados en el minucioso trabajo de generaciones anteriores, aparecen ya ediciones que pueden llamarse críticas:

- Las de Y. Baer-Delitzsch (1869-1892) y C. D. Ginsburg (1926) se basan en la Biblia Rabínica.
- R. Kittel (1906 y 1912) publicó sus dos primeras ediciones de la famosa *Biblia Hebraica*, siguiendo el texto de la Segunda Biblia Rabínica; la tercera edición de 1937 sigue, a propuesta de P. Kahle, el texto del manuscrito B19a de Leningrado o San Peter-

- sburgo, que incluye una amplia selección de masora y un aparato crítico con variantes y conjeturas.
- El manuscrito de Leningrado es también el texto base de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart, 1967-1977), editada por L. Elliger y W. Rudolph, con masora a cargo de G. E. Weil. El aparato crítico incorpora variantes de Qumrán y no recurre a conjeturas tanto como las ediciones de Kittel. Es hoy la Biblia de uso en los estudios académicos.
 - Otros proyectos en curso: la edición del *Pentateuco del British Museum Or. 4445*, por A. Dotan (Universidad de Tel Aviv); el *Códice de Profetas de El Cairo*: siete volúmenes publicados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1979-1997); *Isaías y Jeremías del Códice de Alepo* (Universidad Hebrea de Jerusalén, 1995 y 1997), proyecto iniciado por M. H. Goshen-Gottstein; *Josué-Jueces, Samuel, Reyes, Isaías y Génesis I del Códice de Alepo*, edición dirigida por M. Cohen (Universidad de Ramat Gan, Israel, 1992-).

3. Estabilización del texto vocálico y de la masora (época medieval)

Los editores e impresores de la Edad Moderna recibieron un texto ya vocalizado por obra de los masoretas medievales. Hasta comienzos de la Edad Media el texto hebreo se transmitía sólo con sus consonantes y las anotaciones de los *soferim* (escribas; cf. *infra*). Los masoretas tenían el doble propósito de: a) *puntuar* el texto para fijar su pronunciación y cantilación, y b) *dotarlo de notas* marginales para una más fácil transmisión e interpretación.

a) Sistemas de puntuación

La escritura hebrea es en origen un sistema consonántico, o acaso silábico. Una vez que la lengua evolucionó y el hebreo bíblico dejó de ser lengua hablada, el sistema consonántico puro se prestaba a una gran ambigüedad y confusión: las consonantes podían vocalizarse de una u otra manera dando lugar a significados totalmente distintos (por ejemplo, *dwd* puede leerse *dôd*, «querido», o *Dawid*, «David»; *brkh* puede leerse *berakah*, «bendición», o *berekah*, «alberca»; *purh* puede leerse *pûrah*, «lagar» o *pôreh*, «fértil», etc.). Ya desde antiguo los escribas hicieron intentos para precisar la pronunciación y, consiguientemente, el sentido de las palabras; tal fue el uso de determinadas consonantes como *matres lectionis*, es decir, como meras vocales.

Es lo que se llama *vocalización lineal*, ya presente en el texto bíblico y especialmente en los textos de Qumrán y rabínicos.

Hubo de esperarse hasta el siglo VIII d.C. para que se desarrollara todo un sistema de vocalización respetando el texto consonántico recibido. Se ideó primeramente un conjunto de signos (fundamentalmente *matres lectionis* estilizadas) colocados sobre las consonantes para señalar la pronunciación de las sílabas (*sistema supralineal babilónico*), que aparece en los textos yemeníes y en ediciones del targum. Este sistema tiene antecedentes en un procedimiento elaborado por los cristianos sirios en el siglo IV (masora siríaca oriental nestoriana), que sería elaborado ulteriormente en las academias rabínicas orientales y acabaría de ser perfeccionado por los judíos de Babilonia.

Otro sistema utilizado entre el 700 y 850 fue *el palestinese*, también supralineal, emparentado con la puntuación samaritana.

Entre el 780 y el 930 floreció en Tiberias una escuela de «puntuadores» (*naqdanim*), liderados por la familia de los Ben Ašer, que elaboraron el sistema llamado *tiberiense*. Éste consta de unos signos y puntos colocados, con una sola excepción, bajo las consonantes (*puntuación sublineal*). Contemporánea de la familia de los Ben Ašer es la de los Ben Neftalí, que usaron un sistema similar, acaso más rígido y consecuente. Los grandes códices hebreos medievales (Alepo, Leningrado, El Cairo) tienen vocalización tiberiense de los Ben Ašer, aunque los especialistas detectan también lecturas de Ben Neftalí y de otro tipo conocido como Pseudo-Ben Neftalí.

De los tres sistemas de vocalización se impuso el tiberiense en el judaísmo occidental por la autoridad de Maimónides. Es el que hoy se utiliza en las Biblias hebreas y se enseña en las gramáticas de hebreo. Además de las vocales, el sistema dispone de una serie de signos para la acentuación y cantilación, que ayudan a entonar correctamente la lectura con acentos y tonos, y a precisar la estructura sintáctica del texto. Este sistema, rico y complejo, es de gran ayuda para la exégesis.

b) La anotación marginal del texto: la masora

El término *masora* es un vocablo hebreo cuya raíz se discute: 'sr = «atar», o msr = «transmitir». Los dos sentidos aparecen unidos en el valor semántico que la palabra ha adquirido: conservación y tradición, cuidado en transmitir fielmente la tradición. «En su sentido técnico, el término es usado para denominar el corpus completo de notas marginales que son transmitidas junto con el texto bíblico» (Martín Contreras, 2002, p. 147).

Sus autores son denominados «masoretas», que no hicieron sino continuar la obra que ya habían comenzado los *soferim*. Éstos habían fijado un texto consonántico e introducido correcciones por motivos textuales o teológicos (cf. *infra*). Los masoretas respetaron ya escrupulosamente el texto consonántico, de forma que sus observaciones se anotaron fuera del texto bíblico, en los márgenes exteriores y entre las columnas (*masora parva*), y en los márgenes superior e inferior (*masora magna*); al final de cada libro, sección o manuscrito, añaden también listas diversas e informaciones no recogidas en los márgenes (*masora finalis*). Las notas masoréticas se escriben muy concisamente, generalmente con abreviaturas y en lengua aramea; en la masora parva, al mismo nivel de la línea donde se encuentra la palabra anotada, la cual es señalada con un obelo o asterisco.

Texto masorético es, pues, el texto de una Biblia que incluye el «aparato» de los masoretas, el cual consta de observaciones sobre la correcta grafía de las palabras, relación de palabras que aparecen una sola vez en el texto, número de veces que aparece una determinada palabra o expresión, vocalización alternativa, variantes textuales, etc. He aquí unos ejemplos:

- En Lv 8,8 una nota marginal dice: «Este versículo es la mitad de la Torá».
- En Lv 11,42 la letra *w* de la palabra *ghwn* («vientre») está especialmente resaltada en los manuscritos y al margen se anota: «[estamos en] la mitad de las letras de la Torá».
- Al final del libro del Génesis, tras Gn 50,26, se anota: «La suma de los versículos del Génesis son 1.534».
- En Is 43,21 la expresión *'am zo* («este pueblo») está marcada con un obelo, y en el margen se escribe simplemente la letra *gimmel*, representación del número 3. Se quiere decir que la expresión aparece tres veces en la Biblia, también en Ex 15,13 y 15,16, indicando así el paralelismo entre el éxodo de Egipto y el segundo éxodo de Babilonia, entre el Cántico del Mar (Ex 15) y el cántico de Is 43,16-21, como «descubre» hoy la exégesis moderna.

Un recurso muy usado por los masoretas es el designado con los términos *qere-ketib*, *lectum* o *legendum-scriptum*, en referencia a lo que está «escrito» en el texto consonántico y a lo que «hay que leer» según las vocales del texto y la anotación marginal de consonantes. La palabra afectada se marca con un obelo y se vocaliza con vocales que no le corresponden; al margen se señalan las consonantes que deben

leerse con la vocalización propuesta en el texto. Parece que buena parte de estas propuestas de lectura pertenecen a variantes textuales anteriores a la unificación del texto consonántico o a tradiciones orales de lectura, sin descartar que otras también se deban a eufemismos y correcciones de palabras arcaicas o incorrectas. Sólo tres ejemplos:

- En Rut 3,3 el *ketib* conserva las consonantes de una forma arcaica de la segunda persona femenina (*w-šmtý*, «y pondrás») y el *qere* propone una actualización al hebreo estandarizado posterior (*w-šamt*).
- En Is 44,24 se lee: «Despliego los cielos yo solo, extendiendo la tierra, ¿quién conmigo? (*my 'tty*)». El *qere* propone la lectura de *me'ittî*, «por mí mismo», testimoniada por numerosos manuscritos.
- En Job 13,15, «aunque me mate, no (*l'*) temblaré», el *qere* de la masora señala que se lea «a él» (*lw*), con lo que puede leerse «a él esperaré» (las consonantes de «temblar» y «esperar» se prestan a esta confusión).

Existe un *qere perpetuum* que no lleva ninguna anotación marginal, sólo la vocalización propuesta bajo el texto: es el caso del nombre de *Yhwh* que lleva la vocalización de *ādonay*, sin que este nombre se señale en el margen; o el nombre de *Yrwšlm*, que se debería leer *Yerušalem*, pero está vocalizado de forma que se lea *Yerušalayim*; o el pronombre masculino *hw'*, cuando ha de ser leído *hi'* (femenino).

En conclusión, cabe decir que el minucioso trabajo de los masoretas terminó de fijar el texto, su pronunciación, su recitado y, a veces, también su interpretación, todo con el propósito de una fiel transmisión (cf. Fernández Tejero, 1984).

4. Estabilización del texto consonántico (época romana)

Los masoretas se encargaron de puntuar un texto consonántico fijado anteriormente, que respetaron con escrúpulo. La fijación del texto consonántico había sido comenzada por los escribas del templo y fue completada por los rabinos del círculo de Yabné, donde se organizaron tras la destrucción del templo (70 d.C.), bajo la dirección de Yoḥanán Ben Zakkai, con el fin de reconstruir el judaísmo sobre la Torá escrita y la oral. El programa de Yabné está expresado en la Tosefta *Eduyot*:

Quando los sabios entraron en la viña de Yabné dijeron: «Vendrá un tiempo en que un hombre buscará una enseñanza en la Torá y no la

hallará, una norma de los escribas y no la encontrará [...] De forma que un precepto de la Torá no será igual a otros». Y declararon: «¡Comencemos con Hillel y Sammai!» (TosEduyot 1,1).

Es muy significativo que los manuscritos bíblicos del Wadi Muraba'at y Naḥal Hever, de la época de la segunda revuelta judía (132-135 d.C.), presentan ya un texto consonántico muy próximo al que puntuán los masoretas. Con esta revuelta se asocia la figura de R. Aquiba, maestro de una escuela exegética caracterizada por la importancia que atribuye a todos los detalles del texto, incluidas las modalidades de escritura de las letras y la presencia de partículas aparentemente superfluas o redundantes. Para su exégesis Aquiba debió de contar ya con un texto autorizado en sus mínimos detalles, que él a su vez contribuyó a consolidar frente a quienes consideraban irrelevantes algunos detalles del texto, formas del «lenguaje de los humanos» (R. Yismael).

¿Cómo fue fijado el texto consonántico? La tradición rabínica menciona que en el templo se guardaban tres rollos de la Torá y que en caso de diferencias de lectura se aceptaba la refrendada por dos de los rollos (Talmud de Jerusalén *Ta'anit* 4,2). La Misná atestigua la práctica de corregir sobre el rollo conservado en el templo: «No se pueden escribir libros, filacterias y los textos que se colocan sobre las puertas en los días intermedios de fiesta, ni tan siquiera se puede corregir una sola letra, incluso en el Libro del Atrio» (*Misná Mo'ed Qatan* 3,4); el «Libro del Atrio» se refiere indudablemente al depositado en el templo, que era leído solemnemente por el Sumo Sacerdote el día de la Expiación (*Misná Yoma* 7,1); algunos manuscritos cambian la palabra «atrio» (*'azarah*) por «Esdras» (*'ezra*), considerando que el libro del templo era el proclamado por Esdras (Neh 8), modelo para todas las copias. En todo caso, la revisión sistemática de los rollos era hecha por escribas pagados por las autoridades del templo: «Los revisores de los libros en Jerusalén recibían su salario de los fondos del templo» (*Números Rabbah* 11,3; Talmud de Babilonia *Ketubbot* 106a).

La coincidencia entre el rollo de Isaías (1QIs^b) de Qumrán y el texto consonántico de los masoretas prueba que el rollo conservado en el templo no era producto de una colación de manuscritos, sino de la elección de un tipo de texto entre varios (cf. *infra*).

A los escribas (*soferim*) se atribuyen también determinadas alteraciones del texto consonántico, que deben provenir de época antigua, probablemente anterior al 70, pues están ya admitidas en el

texto comentado por los rabinos tannaítas (siglos I-III d.C.). Entre estas alteraciones figuran:

- a) La inclusión de un *nun* (letra *n*) invertido en nueve pasajes del texto hebreo. Según el *midrás Sifré Números* (siglo III), el *nun* invertido indica que un versículo está fuera de su lugar. Cuando el *midrás* interpreta así el *nun*, es porque ya estaba incluido en el *textus receptus*.
- b) La inclusión de *puncta extraordinaria* sobre quince palabras de la Biblia hebrea, diez en la Torá y el resto en Profetas y Escritos. También pertenecen a época antigua, pues están atestiguados en *Sifré Números* y *Abot de Rabbí Natán*. Lo más probable es que estos puntos marquen palabras dudosas y tengan relación con una incipiente crítica textual.
- c) Los *tiqqune soferim*, o «correcciones de los escribas», son dieciocho pasajes del texto bíblico que la tradición rabínica más antigua (*Sifré Números*, *Mekilta*, *Midrás Tanhuma*) reconoce que han sido alterados por motivos teológicos.
- d) Los *'itture Soferim*, «omisiones de los escribas»: cinco casos en los que debe leerse una palabra que ha sido omitida (cf. Talmud de Babilonia *Nedarim* 37b).

5. Estadio de fluidez textual (época persa y helenística)

Hasta los descubrimientos de Qumrán los manuscritos hebreos bíblicos más antiguos eran los de los masoretas: el Códice de Profetas de El Cairo (895 d.C.), los Códices completos de Alepo (primera mitad del siglo X d.C.) y de Leningrado o San Petersburgo (1008 d.C.). De época anterior sólo contábamos con fragmentos, la mayoría procedentes de la Genizá de El Cairo (siglos VI-VIII d.C.). Todos coinciden fundamentalmente en el texto consonántico. De época anterior sólo se conocía el Papiro Nash (siglo II a.C.), que no es propiamente un texto bíblico, sino uno mixto de Ex 20 y Dt 5 (los mandamientos) y el añadido del «Escucha, Israel». Sobre la historia del texto bíblico anterior a la época medieval sólo se tenía información indirecta o a través de conjeturas.

La Biblia presenta en ocasiones pasajes paralelos como 2 Sm 22 = Sal 18; Sal 14 = Sal 53 y otros, con diferencias acusadas tanto en la redacción como en la transmisión del texto (crítica literaria y crítica textual). Ello hacía suponer que «la uniformidad posterior no es originaria», pues antes de la fijación del canon existían recensiones diferentes del texto bíblico (Pérez Castro).

La información indirecta procedía de la versión de los LXX y sus recensiones, de las versiones antiguas (*Vulgata*, *Vetus Latina*, *Siriaca*), del texto del Pentateuco Samaritano, de los *targumim*, de las transcripciones de Orígenes en sus *Hexapla*, de las citas bíblicas de los rabinos y del Nuevo Testamento y de los *qere-ketib* de los masoretas.

El Pentateuco Samaritano, cuyo manuscrito es del siglo XI d.C., contiene 6.000 variantes respecto del texto masorético; 2.000 de ellas comportan una variación de sentido del texto. Descartando las derivadas de las tendencias propias del pensamiento samaritano, resta un número considerable entre las que pueden encontrarse lecturas originales. Algunas de ellas coinciden con lecturas de los LXX o con citas del Nuevo Testamento; se reafirma, por tanto, la convicción de que existía un texto bíblico distinto del masorético. Respecto a los LXX y otras versiones antiguas, que a veces divergen del texto masorético, podría pensarse en traducciones libres o midrásicas de tipo targúmico, pero la coincidencia con otros testigos sugiere la existencia de una *vorlage* (texto base) diversa del texto masorético. Igualmente, y como ya se ha señalado, las notas masoréticas suponen variantes que se detectan no pocas veces en los LXX y en los comentarios rabínicos.

Los descubrimientos del mar Muerto han dado a conocer textos bíblicos cuya antigüedad supera en 1.000 años a la de los masoréticos, confirmando así la hipótesis de la existencia de diversos tipos de textos. La mayoría de los manuscritos bíblicos de Qumrán representa un texto muy próximo al masorético o proto-masorético, hasta un 60% en la estimación de Shifmann, un 10% se reparte entre textos coincidentes con el hebreo subyacente a los LXX y al Pentateuco Samaritano, el 20% representa un tipo propio de Qumrán, y el 10% restante corresponde a textos de tipo no clasificado. Hay que notar que en Qumrán había también manuscritos no copiados allí, sino venidos de fuera (Tov). Los manuscritos hallados en Massada, Wadi Murabba'at y Naḥal Ḥever provenían, en su mayor parte, de otras partes de Palestina y acabaron en la zona del mar Muerto por ser el último reducto en las guerras contra Roma. Por tanto, los manuscritos revelan el estado de fluidez textual en el que se transmitían los libros bíblicos en Palestina. El tipo proto-masorético, el más usado y ya seguramente reconocido por entonces en el templo, fue el asumido en la *Tanak* o Biblia de los rabinos.

Remontándonos a los orígenes de tales diferencias, las cuestiones de crítica textual se entrecruzan con las de crítica literaria, pues en determinadas piezas y libros no se trata ya de variantes de un mismo

texto, sino de dos textos o ediciones diferentes. Las teorías clásicas al respecto son las siguientes:

- a) Antes de los descubrimientos del siglo XX, P. Lagarde (1863) suponía que los manuscritos hebreos se remontaban a un ejemplar único palestino, al igual que los griegos procedían de uno egipcio. Más allá de estos dos textos sólo cabía hacer conjeturas.
- b) P. Kahle, tras el estudio de los manuscritos de la Genizá de El Cairo, propuso la tesis opuesta: el tipo proto-masorético judío, el samaritano y el de los LXX derivan de un esfuerzo de unificación realizado respectivamente por judíos, samaritanos y cristianos a partir de textos vulgares anteriores. El proceso es comparable al de los *targumim* populares palestinos, que finalmente fueron uniformados en un targum oficial.
- c) F. M. Cross elaboró la teoría de los «textos locales», basada en el estudio de los manuscritos del mar Muerto. La diversidad de textos que circulaban en la época de Qumrán puede reducirse a tres tipos, desarrollados entre los siglos V-I a.C. en los tres grandes centros del judaísmo: Palestina, Egipto y Babilonia.

Otra explicación supone que sólo se conservaron los textos que judíos, samaritanos y cristianos consideraron propios, mientras que otros no ligados a ningún grupo social acabaron por desaparecer (Talmon). Por otra parte, se ha insistido en el carácter individual de cada texto e incluso de cada manuscrito, irreducible a cualquier tipología textual (Tov). En los últimos años se han estudiado de modo especial numerosos textos para-bíblicos, fronterizos entre lo bíblico y lo no bíblico, como el *Rollo del Templo* (11QT) o la *Paráfrasis del Pentateuco* (4QPP = 4Q364-367), que presentan omisiones y cambios de orden respecto al texto de las recensiones. Esta problemática va más allá de la de los tipos textuales y del ámbito de la crítica textual para introducirse en el de la crítica literaria con repercusiones respecto al proceso de edición de la Biblia pre-rabínica y pre-cristiana.

III. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L., «La Políglota de Alcalá en el Humanismo Español, en: *Anexo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense*, Fundación Bíblica Española/Universidad Complutense, Valencia, 1987, pp. 7-13.
- BARTHÉLEMY, D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 1978.

- CROSS, F. M. Y S. TALMON, *Qumran History of the Biblical Text*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1975.
- DÍEZ MACHO, A., *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia*, Agostiniane, Roma, 1971.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. Y E. FERNÁNDEZ TEJERO, *Biblia y humanismo. Textos, talantes y controversias del siglo XVI español*, Fundación Universitaria, Madrid, 1997.
- FERNÁNDEZ TEJERO, E., «Masora y Exégesis», en *Simpósio Bíblico Español. Salamanca 1982*, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 183-191.
- FERNÁNDEZ TEJERO, E., «El texto hebreo», en *Anexo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense*, Fundación Bíblica Española/Universidad Complutense, Valencia, 1987, pp. 25-32.
- FERNÁNDEZ TEJERO, E., «El texto hebreo del Antiguo Testamento»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 5-13.
- GORDIS, R., *The Biblical Text in the Making. A Study of Khetiv-Qere*, Ktav, Philadelphia, 1937.
- KAHLE, P., *The Cairo Geniza*, Blackwell, Oxford, ²1959.
- MARTÍN CONTRERAS, E., *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en Génesis Rabbah*, EVD, Estella, 2002, pp. 147-205.
- PÉREZ CASTRO, F., *Séfer Abiša'*, CSIC, Madrid, 1959.
- PÉREZ CASTRO, F., *La Biblia Políglota de Amberes*, CSIC, Madrid, 1973.
- PÉREZ CASTRO, F., «La transmisión del texto hebreo del Antiguo Testamento», en *Introducción a Sagrada Biblia* (F. Cantera Burgos y M. Iglesias González), BAC, Madrid, 1975, pp. xv-xxxvii.
- SCHIFFMAN, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Doubleday/The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem, 1994, pp. 161-188.
- TOV, E., «Los manuscritos de Qumrán a la luz de la investigación reciente», en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 19-53.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 291-328.
- ULRICH, E., «La Biblia copiada e interpretada en Qumrán», en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, 133-153.
- WEIL, G. E., «La Masorah»: *Révue des Études Juives* 131 (1972), pp. 5-104.

Unidad 12

LA VERSIÓN GRIEGA DE LOS LXX

La Biblia griega llamada de los LXX constituye el primer ejemplo de traducción de todo un cuerpo de literatura sagrada, legal, histórica y poética de un pueblo y de una lengua del mundo cultural semítico a la lengua de la cultura clásica griega. Su alcance cultural es de primera magnitud. Por esta obra, que habría de ser usada y difundida por el cristianismo, entró en Occidente la sensibilidad y espiritualidad de la Biblia hebrea. Esta versión griega sigue siendo la Biblia de la Iglesia ortodoxa. Antiguamente lo fue también de la Iglesia de Occidente, hasta que fue reemplazada por la *Vetus Latina* y finalmente por la *Vulgata* (cf. Unidad 15).

I. LA CARTA DE ARISTEAS. LOS ORÍGENES LEGENDARIOS DE LOS LXX

El proyecto inicial de la traducción lo cuenta así la *Carta de Aristeas*:

Demetrio de Falerón, encargado de la biblioteca real, recibió un enorme presupuesto para reunir todos los libros de la tierra. Al rey le dijo que *«las leyes de los judíos deberían ser transcritas y formar parte de tu biblioteca [...] Hay que traducirlas, pues en Judea utilizan una escritura peculiar»*. Demetrio escribió un informe para el rey: *«Al gran rey de parte de Demetrio: A propósito de tu decreto, oh rey, de reunir los libros que faltan para completar tu biblioteca y de sustituir de forma adecuada y tras diligente examen los que se hayan perdido, te presento los siguientes resultados: Faltan los libros de la ley de los judíos junto con otros pocos [...] Si te parece, oh rey, se puede escribir al sumo sacerdote de Jerusalén para que envíe a los hombres que se han conducido con mayor honradez, a los ancianos expertos en su ley, seis de cada tribu, con el fin*

de examinar el acuerdo de la mayoría y obtener la interpretación exacta, y la pondremos en un sitio de honor a la altura de tus proyectos y tus realizaciones». El rey envió una embajada a Jerusalén con el encargo de traer los sabios traductores. El sumo sacerdote Eleazar contestó así al rey Ptolomeo: «Hemos escogido en presencia de todos a ancianos distinguidos, seis de cada tribu, a los que hemos enviado con la Ley, de modo que harás bien, oh rey, si ordenas que dichos hombres, tan pronto como ejecuten la transcripción de los libros, nos sean restituidos sanos y salvos. Buena salud» [siguen los nombres de los 72 traductores]. Los traductores se presentaron con regalos y excelentes pergaminos en los que estaba escrita con letras de oro la ley de los judíos. Demetrio acompañó a los traductores a una isla donde trabajaron cómodamente, confrontando cada traducción punto por punto, de forma que al cabo de 72 días terminaron la obra «como si tal empresa fuese realizada según un propósito fijado de antemano». Demetrio congregó a toda la población de los judíos y la leyó en presencia de los traductores y todos expresaron su aprobación: «Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación. Todos asintieron a estas palabras y ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreviera a revisarla añadiendo, modificando o quitando algo al conjunto del texto. E hicieron bien, para que se mantenga siempre igual e imperecedera» (traducción de N. Fernández Marcos).

El análisis detenido de la carta ofrece interesantes resultados para el propósito de este libro:

- La traducción griega de la Ley judía entró en el ambicioso proyecto de la gran biblioteca que Demetrio de Falérón propuso al rey Ptolomeo (véase *Unidad 5*). Los hechos narrados se sitúan en la mitad del siglo III a.C.: el rey Ptolomeo II Filadelfo reina entre 285-246 a.C. Pero no parece que sea este monarca el que llevara a cabo el proyecto de Demetrio de Falérón. De hecho Ptolomeo II Filadelfo desterró a Demetrio. La obra de la biblioteca y la versión griega de la Torá debieron emprenderse durante el reinado anterior bajo Ptolomeo I Soter (323-284 a.C.).
- Este error y otros muchos anacronismos y *lapsus* (182: «costumbres que todavía permanecen y se pueden observar hoy») muestran que la carta es un escrito pseudoepigráfico de época posterior, probablemente de entre el 127 y 118 a.C. Su autor es un judío alejandrino, buen conocedor del judaísmo palestinese y de Jerusalén, y de las costumbres alejandrinas.
- La carta tiene dos finalidades evidentes: por una parte, y frente al mundo helenístico, mostrar la excelencia de la Ley judía; por

otra parte, frente al mundo judío, defender la fidelidad de la traducción griega alejandrina al texto hebreo. Son significativas las palabras finales citadas urgiendo que no se hicieran revisiones del texto. Esta advertencia se entiende en el contexto de la oposición interna que padeció la primera versión griega; la tradición rabínica llega a considerar la traducción de LXX un hecho tan aciago como la destrucción del Templo.

- La carta se refiere exclusivamente a la versión de la Torá (Pentateuco). El resto de la Biblia Hebrea se tradujo posteriormente, añadiéndose otros deuterocanónicos traducidos del hebreo o compuestos directamente en griego.
- Históricamente el proceso de traducción descrito en la carta es claramente legendario, simbolizando una concordia de «todo Israel» en la traducción: 6 representantes de cada tribu, 72, que equivalen a los 70 ancianos de Nm 11,24-30, más Eldad y Medad. No es extraña, pues, la fluctuación de 70 traductores (Flavio Josefo y algunos Padres) a 72 (Aristeas). Sin embargo, se admite un fondo histórico: el interés regio por las culturas de los pueblos vecinos y las necesidades litúrgicas y de instrucción del judaísmo de la diáspora, muy en concreto, de la prestigiosa *políteuma* judía de Alejandría. Los intereses de ambas partes, sabiamente conjugados en una eficaz política cultural, hicieron posible el éxito del proyecto.

II. LA BIBLIA GRIEGA DE LOS LXX

1. *Manuscritos y ediciones de los LXX*

Los papiros más significativos son:

- *Papiro Rylands gr. 458*, de comienzos del siglo II a.C. Contiene Dt 25,1-3;
- *Papiro Fouad 256*: 50 a.C. Conserva extractos de Gn 7 y 38, y de Dt 11 y 31-33;
- *Papiro Chester Beatty*: siglo II d.C. Contiene fragmentos de Números y Deuteronomio.

Entre los manuscritos del mar Muerto se han encontrado:

- 4QLXXLev^a: Lv 26,2-6; rollo en piel de final del siglo II a.C.;
- 4QLXXLev^b: Restos de Lv 2-6; rollo en papiro de final del siglo I a.C.;

- 4QLXXNm: Restos de Nm 3-4; rollo en papiro del siglo I a.C. o inicio del I d.C.;
- 4QLXXDt: Dt 11,4 y fragmentos no identificados; del siglo II a.C.;
- 7Q1 y 7Q2: Ex 28,4-7 y Carta de Jeremías (Baruc 6) 43-44; rollos de papiro;
- 7Q5 (que O'Callaghan propone identificar con Mc 6,52-53);
- 8HevXIIgr: texto de los doce Profetas Menores; rollo en cuero del siglo I d.C. (cf. *infra*).

Entre los códices unciales sobresalen:

- el Vaticano (B), del siglo IV d.C., escrito en Egipto o Cesarea;
- el Sinaítico (s), del siglo IV d.C., escrito en Egipto o Cesarea;
- el Alejandrino (A), del siglo V d.C., procedente de Egipto.

Estos códices son hechura cristiana y contienen el texto del Antiguo y el del Nuevo Testamento.

La primera edición impresa fue la de la Políglota Complutense (1514-1521). La Biblia Sixtina (Roma, 1586, publicada por encargo del papa Sixto V) utiliza por primera vez el Códice Vaticano (B) como texto base. La Políglota de Walton, o de Londres, se apoya en la Sixtina y en el Códice B. La edición de Grabe (1707-1720) se basa en el Códice Alejandrino (A), y representa ya un intento de edición crítica.

En la actualidad destacan tres ediciones:

- Edición de Cambridge: A. E. Brooke, N. McLean y H. St. J. Thackeray (eds.), *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus*, Cambridge, 1906-1940. Edición diplomática del Códice B, con aparato de variantes. Incompleta, se interrumpió en 1940.
- Edición de Gotinga: A. Rahlfs et al., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingen editum*, Göttingen, 1931-. Verdadera edición crítica que intenta reproducir un texto crítico.
- Edición crítica manual de A. Rahlfs: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 volúmenes, Stuttgart, 1935.

2. Los libros de la Biblia de los LXX

Los estudios de la lengua y los análisis papirológicos confirman que la lengua del Pentateuco griego es la de los comienzos del siglo III

a.C. En Alejandría habrían de traducirse también *Jueces*, *Reyes*, *Samuel*, *Crónicas*, etc. También en Palestina se tradujeron *Rut*, *Ester*, *Qohelet*, *Cantar*, etc. No cabe, pues, establecer una separación —mucho menos enfrentamiento— entre Palestina y la diáspora en el proceso de helenización. Los Profetas (libros históricos y profetas escritores) y algunos de los Escritos debieron de estar ya traducidos en los comienzos del siglo II a.C., pues el *Libro de Ben Sira* (132 a.C.) se refiere a que «la misma Ley, las Profecías y los restantes libros son muy distintos en el original». Es opinión común que en el siglo I ya existía una versión completa de la Biblia hebrea.

Siguiendo la edición de Rahlfs, en la Biblia griega LXX se contienen los siguientes libros (en cursiva los libros que no están en la Biblia Hebrea masorética):

LEGISLATIVOS E HISTÓRICOS

Génesis	Éxodo
Levítico	Números
Deuteronomio	Josué
Jueces	Rut
1-4 Reyes (1-2 Sm y 1-2 Re)	1-2 Paralipómenos (Crónicas)
<i>Esdras A</i>	2 Esdras (Esdras y Nehemías en TM)
Ester	<i>Judit</i>
<i>Tobías</i>	1 <i>Macabeos</i>
2 <i>Macabeos</i>	3 <i>Macabeos</i>
4 <i>Macabeos</i>	

POÉTICOS Y PROFÉTICOS

Salmos	Odas
Proverbios	Qohelet
Cantar de los Cantares	Job
<i>Sabiduría</i>	<i>Ben Sira</i>
<i>Salmos de Salomón</i>	Oseas
Amós	Miqueas
Joel	Abdías
Jonás	Nahún
Habacuc	Sofonías
Ageo	Zacarías
Malaquías	Isaías
Jeremías	<i>Baruc</i>
Lamentaciones	<i>Carta de Jeremías</i>
Ezequiel	<i>Susana</i> (Daniel 13)
Daniel	<i>Bel y el Dragón</i> (Daniel 14)

Estas ediciones hacen suponer erróneamente la existencia de un «canon griego» distinto del canon hebreo. Ya se ha visto (*Unidades 7-10*) que no es posible hablar de un «canon alejandrino». En realidad estas ediciones arrancan de la Biblia cristiana, que en un momento todavía de indefinición en cuanto a los límites de «las Escrituras que manchan la manos», incorporó escritos que, en un estadio posterior, habrían de quedar fuera de las Escrituras rabínicas. Incluso en las recopilaciones cristianas de los LXX no hay unidad: el Códice Vaticano (siglo IV) no contiene ninguno de los libros de los Macabeos; el Sinaítico (siglo IV) sólo los libros 1 y 4 Macabeos; el Códice Alejandrino (siglo V) contiene los cuatro libros de los Macabeos.

La diferente extensión de algunos libros (*Jeremías, Job*) en relación con los masoréticos muestra además que el proceso de fijación *literaria* aún no ha terminado: glosas y comentarios tienen todavía cabida en el texto, así como grandes bloques redaccionales (*Ester*).

3. La versión de los LXX, obra de traducción y exégesis

Dada la composición gradual de la obra por diversos autores y en una geografía dispersa, y considerando las revisiones a las que el texto ha estado sometido, se entiende que «la Biblia griega es en realidad una antología de traducciones [...] Los grandes códices se formaron recogiendo copias de rollos de origen y carácter muy diverso» (Trebolle, 1998, p. 349). Un análisis pormenorizado propone las siguientes conclusiones:

- *Pentateuco*: La versión es fiel y correcta. Es más helenizante que las realizadas más tarde, que señalan el cambio de la sociedad judía: desde una apertura al helenismo en la Alejandría del siglo III a.C. a un retorno a los valores tradicionales y nacionalistas de los asmoneos en los siglos II y I a.C. Cada libro del Pentateuco parece tener un autor propio.
- *Isaías*: Traducción muy libre, apenas utilizable para la historia del texto hebreo, pero fuente inestimable de datos para el estudio de la antigua exégesis judía. Contiene tradiciones exegéticas que aparecen también en el targum.
- *Jeremías*: Es una octava parte más breve que el texto masorético y, respecto a éste, presenta un orden diferente de capítulos. Se basa en un texto hebreo distinto del masorético.
- *Ezequiel*: Traducción literal.

- *Daniel*: Traducción libre sobre texto hebreo distinto del masorético y más breve.
- *Salmos*: Traduce el texto masorético, con revisiones por el uso continuo en la liturgia.
- *Proverbios* y *Job*: Traducción excelente de un original distinto del masorético, probablemente de un mismo autor. Job es una sexta parte más breve que en el texto hebreo.
- *Lamentaciones*, *Cantar de los Cantares* y *Rut*: Traducción tardía y muy literal.
- *Qohelet*: Traducción extremadamente literal, posiblemente realizada por Aquila.
- *Ezequiel*, *Jeremías* y *Profetas Menores* parecen obra de un mismo autor.

El estudio de las técnicas de traducción y el análisis del lenguaje permite identificar al mismo autor para diversas traducciones: los libros de *Jeremías*, *Ezequiel* y *Profetas Menores* parecen tener el mismo traductor; igualmente *Proverbios* y *Job*.

Como toda traducción, la de los LXX es una interpretación, y no siempre sus lecturas divergentes del texto hebreo se explican textualmente por una *vorlage* diversa. Hay casos en que la traducción es producto de la exégesis, a veces compartida por tradiciones targúmicas, qumránicas y rabínicas. He aquí unos ejemplos:

- TM (texto masorético) Ex 4,24-26 menciona el encuentro de «Yhwh» con Moisés y cómo Séfora cortó el prepucio de su hijo y con él «tocó los pies» de Moisés, es decir, su sexo. LXX sustituye «Yhwh» por «el ángel del Señor», y «tocar sus pies» por «caer a sus pies». La sustitución del nombre divino aparece también en el Targum Neofiti y Targum Pseudo-Jonatán. La segunda sustitución evita claramente una expresión desagradable.
- TM Ex 6,20 lee: «Amram tomó por esposa a su tía Yokebed». LXX cambia el parentesco por «la hermana del hermano de su padre». Este cambio, sin duda para acomodarse a la prohibición de Lv 20,20, también se encuentra en el Targum Neofiti.
- TM Ex 24,9-10 dice que Moisés, Aarón, Nadab y Abiud «contemplaron al Dios de Israel». En los LXX encontramos: «Vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel». Hay que notar que «El Lugar» (*maqom*) será término comúnmente usado por los rabinos para designar a Dios.
- La interpretación de nombres siguiendo la etimología popular,

tan del gusto de los *targumim*, se encuentra también en LXX Ex 28,30, donde los misteriosos *urim* y *tummim* se interpretan según las raíces 'or («luz») y *tam* («integridad, perfección»): «En el pectoral del juicio pondrás la *transparencia* y la *verdad* (*ten delosin kai ten aletheian*)». La misma interpretación se encuentra en el Targum Pseudo-Jonatán: «Y pondrás en el lugar del juicio los *urim*, que *iluminan* sus palabras y *publican* las cosas ocultas de la casa de Israel, y los *tummim*, que *perfeccionan* el cumplimiento de sus hechos al sumo sacerdote».

- LXX Jue 18,30 lee, según las correcciones de los escribas (*tiqqune soferim*), «hijo de Manasés» en lugar de «hijo de Moisés» (cf. *Unidad 11*).
- TM Is 26,14 y Sal 88,11 escribe: «las sombras (*refa'im*) no se levantarán». En los LXX se encuentra la sorprendente lectura: «los médicos (*iatroi*) no resucitarán». Esta lectura se ha obtenido cambiando simplemente la vocalización de *refa'im* por *rofe'im*, recurso muy usado en el targum y el midrás. La traducción refleja la polémica del judaísmo helenístico con curanderos y taumaturgos de una época en la que abundaban los templos de los dioses sanadores.
- TM Is 65,22 lee: «como los días de los árboles serán los días de mi pueblo». En los LXX se precisa: «como los días del árbol de la vida ...», la misma versión del Targum Is 65,2, que transforma la longevidad en vida eterna.
- TM Jr 4,23 lee: «Yo miraba la tierra y he aquí: caos y vacío (*tohu wa-bohu*)». LXX lee «nada» (*outhen*) en lugar de «caos y vacío». Pudiera pensarse que la Biblia de los LXX adapta a la mentalidad griega un término muy bíblico (Gn 1,2). No obstante, hay quien opina que el término de TM es la armonización de un «biblista» con el relato de la creación (pero ¿se había compuesto ya Gn 1 cuando Jeremías escribía?).
- TM Jr 31,8 escribe: «Los congreso de los confines de la tierra; entre ellos [están] el ciego y el cojo (*bm 'wr w-psh*)». LXX (Jr 38,8) lee: «Los congregaré del confín de la tierra en la fiesta de Pascua». Tampoco esta lectura debe entenderse como resultado de una *vorlage* diversa, sino como una exégesis siguiendo el método targúmico-midrásico del cambio de vocalización, pues las consonantes del texto hebreo podían releerse como *bmw'd psh*, «en la fiesta de Pascua» (cambiando sólo las consonantes *d* y *r*, similares en la escritura hebrea). La tradición de la espera de la redención o salvación escatológica aparece en TgNeofiti Ex

12,42; Mekilta a Ex 12,42; Éxodo Rabbah 18,12; en TgFragmentario 110 Ex 12,2 se encuentra la disputa de los meses por la primacía entre ellos, que Moisés zanja declarando la primacía de Nisán, «porque en él Yhwh redimió a su pueblo y en él los redimirá».

Hay casos en que variantes de LXX que reflejan otro texto hebreo reaparecen en la tradición rabínica. En Gn 2,24 TM lee: «y serán una sola carne», pero LXX, con el Pentateuco Samaritano, Pešitta, Targum Neofiti y Pseudo-Jonatán, leen: «y serán *los dos* una sola carne», texto que será desarrollado por el Talmud de Jerusalén *Qiddušim* 1,1.

La traducción ha conseguido una helenización del judaísmo, pero no menos una judaización del helenismo. Ello se aprecia en las equivalencias de vocablos clave: a veces se tiene la impresión de que la traducción empobrece un término, a veces el término hebreo original queda enriquecido, a veces es el término griego final el que se carga de resonancias nuevas. Así, por ejemplo, el término griego *doxa* («apariencia, opinión») quedó enriquecido con el sentido del hebreo que traducía: *kabod* («peso, importancia, esplendor, gloria»), hasta el punto de que *doxa* se convirtió en una palabra griega nueva. En general, LXX da un matiz jurídico a determinados términos clave: *Torah*, instrucción y enseñanza», es traducida por *nomos*, «ley», aportando un matiz legalista; *Berit* («pacto o alianza») adquiere una connotación jurídica en *diatheke* («testamento»), como voluntad impuesta a otro).

4. La importancia de la Biblia de los LXX

Dos valores de los LXX son especialmente importantes para este libro sobre historia de la Biblia: su *valor crítico* como testimonio de un original hebreo divergente del masorético; y su *valor exegetico* como traducción que refleja tradiciones originarias del judaísmo helenístico:

- El estudio de los manuscritos del mar Muerto ha revalorizado la versión de los LXX. Muchas de sus lecturas divergentes del texto masorético están atestiguadas en manuscritos bíblicos hallados en Qumrán. Así se ha confirmado, sin duda alguna, la hipótesis de la fluidez textual anterior a la unificación rabínica: LXX traduce, en algunos de sus libros, un texto diferente del masorético.

- La eclosión de los estudios targúmicos que sigue al descubrimiento del manuscrito Neofiti 1 (Díez Macho, 1956), revaloriza también la versión de los LXX como obra exegética al descubrirse en su traducción muchos de los principios y recursos que usará la sinagoga y el midrás. Es posible rastrear en el judaísmo helenístico de la Biblia de los LXX la antigüedad de tradiciones targúmicas y midrásicas, como ya se ha visto.

La Biblia de los LXX tiene importancia en sí misma como testigo del griego helenístico *koiné*. La comparación con los papiros de la época (Deissmann) muestra que la lengua es genuinamente griega. LXX ofrece además una imagen mucho más variada y rica de la lengua que la que ofrecen los documentos papirológicos y epigráficos, fragmentarios y reducidos a una muy limitada temática. Además, LXX, aun siendo lengua de traducción y con inevitables semitismos, no es imitación de los estilos tradicionales, como es frecuente en los documentos literarios de la época. Los libros más antiguos de LXX representan la lengua viva del Egipto de los Ptolomeos (Suzanne Daniel).

LXX fue la Biblia de los cristianos: en ella encontraron un arsenal de términos y conceptos para transmitir el nuevo mensaje: *ekklesía*, *charis*, *dikayosyne*, *diatheke*, *ágape*, tan característicos de la teología cristiana, son términos acuñados por los traductores de esta Biblia. Los mismos autores del Nuevo Testamento usaron la LXX para sus citas bíblicas. LXX fue la conexión que hizo posible el paso del judaísmo a las formulaciones cristianas.

III. HISTORIA DEL TEXTO DE LOS LXX

1. *Teorías sobre los orígenes del texto*

¿Fue la versión alejandrina del Pentateuco la primera traducción griega de la Torá? ¿Existió un arquetipo, *Ur-Text* o *Proto-Septuaginta*? ¿O existieron diferentes versiones, que vinieron a unificarse en la alejandrina? Las teorías propuestas repiten las que se han visto para el texto hebreo (*Unidad 11*).

- Lagarde había defendido un arquetipo único que podía recuperarse a través de la crítica textual de las recensiones (cf. *infra*).
- Kahle propuso que en origen hubo multitud de versiones grie-

gas a partir de textos hebreos vulgares, diferentes y populares, hasta su unificación en una traducción oficial, conforme a un proceso similar al de los *targumim* (véase *Unidad 13*). La *Carta de Aristeas* habría dado legitimidad a la versión alejandrina haciendo olvidar las demás.

- Otras hipótesis atribuyen el origen de la LXX a preocupaciones litúrgicas y jurídicas, para uso de la sinagoga o de los tribunales. Cualquiera que haya sido el contexto sociológico, los hallazgos del mar Muerto propugnan una versión original única.

2. LXX y Qumrán

La presencia en Qumrán de manuscritos de LXX es llamativa (cf. lista *supra*). Por una parte, parecen contradecir al espíritu «sectáneo» del grupo. Por otra, muestran la difusión y penetración de la cultura helenística en el judaísmo. Y no menos importante es el testimonio del interés de los escribas qumránicos por recoger en la biblioteca todos los testigos posibles del texto bíblico.

Pero aún más importante para la historia del texto es la coincidencia entre LXX y algunos textos hebreos de Qumrán, frente al texto masorético, especialmente notable en los libros de Jeremías y Samuel. Este dato ha revalorizado el valor crítico del texto griego. «El dato más importante aportado por los manuscritos bíblicos de Qumrán es, en definitiva, el hecho de que la versión de los LXX refleja en algunos libros un texto diferente del conocido por la tradición masorética posterior» (Trebolle, 1998, p. 352). Son significativos los ejemplos que se acumulan en Dt 32:

- El v. 8 de TM lee: «Cuando el Altísimo asignó a las naciones herencia, cuando separó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos *según el número de los hijos de Israel*». LXX lee la última frase: «*según el número de los ángeles de Dios*» (*kata arithmon angelōn Theou*). TM corrige un texto anterior por motivos teológicos, como puede apreciarse en la versión conservada en 4QDt^a: «*según los hijos de Dios*».
- En el v. 43 coinciden Qumrán y LXX en el texto amplio y en la variante «*sus hijos*» por «*sus servidores*» de TM. También se aprecia que LXX traduce un texto como el de 4QDt mitigando sus expresiones: «*hijos de Dios*» y «*ángeles de Dios*» en lugar de «*dioses*». Es evidente una progresiva «desmitologización» del texto:

4QDr^a

Mostrad alegría, cielos,
con él y que lo adoren
todos los dioses.

Porque vengará la sangre
de sus hijos y devolverá
la venganza contra sus
enemigos.
Y a quienes le odian les
pagará igual.
Y purificará la tierra de su
pueblo.

LXX

Alegraos, Cielos, con él y
que lo adoren todos los
hijos de Dios.
Alegraos, naciones, con su
pueblo, y que le den fuerza
todos los *ángeles de Dios*.
Porque vengará la sangre
de sus hijos y devolverá la
venganza contra sus
enemigos.
Y a quienes le odian les
pagará igual.
Y *el Señor* purificará la
tierra de su pueblo.

TM

Aclamad, naciones, a su
pueblo.

Porque vengará la sangre
de sus *servidores* y
devolverá la venganza
contra sus enemigos.

Y hará la expiación de la
tierra de su pueblo.

3. Recensiones judías del texto

Como era de esperar, la primera versión griega de la Biblia encontró oposición. La traducción no era realmente homogénea; se cuestionaba el grado de fidelidad del griego helenístico; se habían de corregir los inevitables errores de los copistas y, finalmente, se sentía que el resultado no se acomodaba al texto oficial hebreo que iba imponiéndose. A las motivaciones de carácter crítico se unieron otras de carácter apologético: la LXX pasó más tarde a ser la «Biblia cristiana» y ello obligaba a unos y otros a precisar su texto. Por ello se inició la obra de corregir el texto griego. Los esfuerzos de los judíos se concentraron en acercar la versión al texto oficial hebreo, el prototipo masorético (cf. *Unidad 11*).

El testimonio más importante y más antiguo de este proceso de corrección hacia el hebreo se encuentra en los fragmentos del rollo de los *Doce Profetas* encontrados en 1952 en Naḥal Hever, en las proximidades de Qumrán (8Hev XIIGr), y publicados por D. Barthélemy en 1963: *Les Dévanciers d'Aquila*. El estudio de este rollo ha dado un vuelco espectacular a la investigación sobre la LXX y sobre la historia de su evolución en línea paralela con la del texto hebreo. Se ha podido comprobar que en torno al 50 a.C. o poco después, antes de las revisiones judías y cristianas de los siglos II-IV (cf. *infra*), el judaísmo palestino emprendió una ardua labor de revisión del texto de la primitiva versión griega. El propósito de esta revisión era corregir el texto griego en función del texto hebreo, que por entonces tomaba carácter oficial en los círculos rabínicos de Palestina. Para Barthélemy, éste es el *eslabón perdido* y ahora recuperado de la historia de la

versión griega, que permite conocer la existencia de una etapa intermedia en el proceso de fijación del texto hebreo en vías de su canonización definitiva. No cabe ya extrañarse ante el hecho de que el Nuevo Testamento recoja citas del Antiguo que corresponden a un texto griego ligeramente revisado en función del hebreo.

Características de esta primera recensión son la versión de las partículas hebreas *gam* y *we-gam* por *kaige*, en lugar del simple *kai* de la primera LXX; traducción de *'iš* por *aner*, en el sentido de «cada uno», cuando en la versión antigua se usaba *ekastos*; traducción de *'anoki* por *ego eimi*, para distinguirlo de la traducción de *'ani*; traducción de *'eyn* por *ouk esti*. Se puede apreciar que el objetivo de la revisión es hacer de la traducción una exacta reproducción del texto hebreo, aun cuando para ello la construcción resultante fuera durísima e imposible para los oídos griegos. El nombre que recibe es «recensión proto-teodocionica», pues ya va en la dirección que continuará la de Teodoción.

Teodoción (siglo II d.C.) fue un prosélito judío de Éfeso. Su recensión de LXX tiene gran importancia, pues sustituyó al original de LXX en la mayoría de los manuscritos que nos han llegado. Orígenes la utilizó en sus *Hexapla* para llenar lagunas de los LXX.

Aquila, prosélito judío del Ponto, discípulo de Aquiba, llevó a cabo hacia el 140 d.C. una versión extremadamente literal del texto hebreo según los principios rabínicos de la escuela más estricta, la de Aquiba. Su literalismo extremo la hace absolutamente ininteligible para quien no conozca el texto hebreo. Traduce sistemáticamente la partícula *'et* por *syn* y la terminación locativa *-ah* por *-de*; partículas compuestas, como *le-me-rahoq* («desde lejos») las descompone en sus tres elementos griegos: *eis apo makrothen*. La versión resultante de Gn 1,1 sonaría así para un griego: «En la *cabeza* creó Dios *con* el cielo y *con* la tierra», cuyo sentido se aclara por los principios exegéticos de Aquiba, que da a la partícula *'et* un valor inclusivo: «En el principio creó Dios el cielo *junto con* el sol, la luna y las estrellas, y la tierra *junto con* los árboles, las plantas y el paraíso» (cf. el midrás *Génesis Rabbah*). Esta recensión reemplazó algunos términos de la LXX original por haber sido especialmente usados por los cristianos: así, sustituyó *Khristos*, traducción de *Mašiah*, por *eleimmenos*. El texto de Aquila se ha conservado en los márgenes de algunos manuscritos, citas patrísticas, algunos fragmentos de Salmos y Reyes hallados en la Genizá de El Cairo, y en el palimpsesto de las *Hexapla* de Orígenes descubierto por el cardenal Mercati en la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

Símmaco, probablemente, era un samaritano converso al judaísmo, que realizó también hacia el 170 d.C. una recensión más literaria, incluso elegante, que las anteriores. Su punto de partida pudo ser una traducción realizada por ebionitas de Capadocia. Schoeps ha resaltado la tendencia judeocristiana de la traducción de Símmaco (cf. *Unidad 20*).

Es significativo que los tres recensionistas judíos lleven nombres tan similares a las de los autores de los *targumim*: Teodoción no es sino el nombre griego de Jonatán, a quien se atribuye el Targum de los Profetas; Onqelos, nombre que se da al autor del Targum oficial del Pentateuco, puede ser con toda probabilidad el nombre de Aquila en pronunciación babilónica; Símmaco no es otro que Sunkos, discípulo de Meír. Como se verá en la *Unidad 13*, el proceso recensional de la Biblia griega fue paralelo al de la Biblia aramea, y los primitivos textos arameos palestinos fueron también sustituidos por otros más ajustados al hebreo original. En la tradición judía quedó la impresión de que las recensiones arameas y griegas procedían de los mismos autores, todos del período tannaíta, época de consolidación del judaísmo rabínico sobre la Torá.

4. *Recensiones cristianas del texto*

San Jerónimo, en su prólogo al libro de las Crónicas del año 396, informa que el texto de LXX era entonces conocido en tres recensiones diferentes: la de Orígenes en Cesarea, la de Hesiquio en Alejandría y la de Luciano en Antioquía de Siria.

a) Orígenes (183-253)

En el siglo III d.C., alarmado por el estado del texto griego de la Biblia que corría en gran variedad de formas, Orígenes inició una monumental obra de extraordinario sentido crítico, las *Hexapla*, o distribución del texto bíblico en seis columnas, al estilo de las modernas políglotas: texto hebreo (1.^a col.), transcripción griega (2.^a col.), versión de Aquila (3.^a col.), versión de Símmaco (4.^a col.), la versión griega antigua-LXX (5.^a col.), versión de Teodoción (6.^a col.). La misma disposición sinóptica permitía observar las diferencias entre los diversos textos. La obra se completó el 245 d.C.

Posteriormente Orígenes editó el texto de la quinta columna, completado en sus lagunas con el de Teodoción, añadiendo los signos aristárquicos que usaron los alejandrinos en la edición de Home-

ro (cf. *Unidad 5*): + (obelos), : (metobelos) y * (asterisco), para señalar las adiciones y omisiones del texto griego respecto al texto hebreo: el obeloso marcaba el comienzo de la adición, y el asterisco, el comienzo de la omisión, que era llenada con el texto de Teodoción; el metobeloso marcaba el final de la adición o la omisión. La paradoja es que tanto esfuerzo filológico se convirtió en el origen de la mayor confusión, pues Orígenes corrigió la Biblia griega con un texto hebreo que ya no era el que habían traducido los autores de la LXX; además la edición de las seis columnas dejó de copiarse por su extrema dificultad y se perdió para siempre, y la edición separada de la quinta columna padeció numerosos errores al situar los signos aristárquicos en lugares diferentes del original.

Paradójicamente el texto pre-hexaplar, anterior a Orígenes, sólo se puede recuperar a través de los manuscritos que no sufrieron el influjo hexaplar, como el Códice B o Vaticano. También es una preciosa ayuda para recuperar el texto hexaplar de Orígenes la versión siríaca llamada siro-hexaplar (comienzos del siglo VII en Alejandría), que traduce el texto de Orígenes con suma literalidad y conserva los diacríticos de Orígenes. También en un palimpsesto hallado en 1896 por el cardenal Mercati en la Biblioteca Ambrosiana de Milán se han podido leer varios salmos con todas las columnas de las *Hexapla*, excepto la primera.

b) Hesiquio (m. 311)

Fue obispo en Egipto. Su recensión se conoce por citas de Padres egipcios, en particular por Cirilo de Alejandría (m. 444). Posiblemente se trató sólo de una recensión estilística. El Códice Vaticano (B) podría conservar en algunos libros un texto hesiquiano.

c) Luciano (m. 311/312)

En la región de Siria, LXX era conocida en una recensión atribuida al mártir Luciano, fundador de la escuela exegética de Antioquía, rival de la alejandrina de Egipto. Se conoce a través de citas bíblicas en Teodoreto de Ciro y san Juan Crisóstomo.

Son características del texto luciánico: la presencia de añadidos para adecuarse al texto hebreo rabínico, los duplicados de lecturas (hexaplar y pre-hexaplar), la corrección gramatical y estilística y la introducción de elementos aclaratorios.

La investigación actual postula la existencia de un texto protolu-

ciánico, basándose para ello en el hecho de que la *Vetus Latina* (final del siglo II d.C.) traduce un texto griego similar al usado por Luciano como base de su recensión, y Flavio Josefo (siglo I d.C.) contiene lecturas luciánicas, que parecen suponer «un Luciano anterior a Luciano».

IV. BIBLIOGRAFÍA

- BARTHÉLEMY, D., *Les Dévanciers d'Aquila*, Brill, Leiden, 1963.
- BARTHÉLEMY, D., «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?», en *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 1978, pp. 322-340.
- COUSIN, H., *La Biblia Griega. Los XX*, EVD, Estella, 1992.
- DANIEL, S., «Bible Translations. Greek: The Septuagint», en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, Jerusalem.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Carta de Aristeas» (introducción, traducción y notas), en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 9-63.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., «La LXX y los hallazgos del Desierto de Judá», en N. Fernández Marcos et al. (eds.), *Simposio Bíblico Español. Salamanca 1982*, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 229-244.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, CSIC, Madrid, 1985.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid, ²1998.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., «La primera traducción de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 15-24.
- LE DÉAUT, R., «La Septante, un Targum?», en *Études sur le Judaïsme Hellenistique*, Association Catholique Française pour l'étude de la Bible, Paris, 1984, pp. 147-195.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 329-355.
- TREBOLLE BARRERA, J., «La Biblia hebrea y la Biblia griega: Un clásico de Oriente y Occidente», en *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 335-355.

Unidad 13

LAS VERSIONES ARAMEAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO LOS TARGUMIM

I. EL TARGUM

Targum es un término que significa «traducción»; entró en la lengua hebrea directamente del arameo. De la misma raíz, a través del árabe *turjūmān*, en el español del siglo XIV se usaba la palabra «trujamán», traductor. Hoy aún se usa «truchimán» (de influencia francesa, *trucheman*, pero también de origen árabe). Los semitistas remontan la raíz hasta el acadio.

Desde el período rabínico, targum se usa para designar específicamente las traducciones arameas de la Biblia, que empezaron cuando el texto hebreo original ya no era comprensible para el pueblo (cf. *Unidad 1*). Su especial importancia radica en que el targum entró a formar parte de la liturgia sinagoga como traducción que acompañaba a las lecturas bíblicas. Tal traducción mediatizó ante el pueblo de la sinagoga la comprensión de la Biblia. Por ello el targum tiene especial importancia para apreciar la comprensión popular de la Biblia. Tras un proceso de uniformización similar al que sufrió la versión griega de los LXX (cf. *Unidad 12*), que afectó especialmente al Pentateuco, las diversas traducciones populares arameas fueron unificadas en una versión oficial, el *Targum Onqelos*, que tuvo carácter de interpretación autorizada. Por eso el targum siguió leyéndose y estudiándose y acompañó las ediciones de las Biblias rabínicas, incluso cuando ya el arameo había dejado de hablarse. Para el mundo judío el targum es una parte esencial de la tradición oral que acompaña necesariamente la transmisión de la Biblia escrita.

El contexto del targum es la sinagoga: a ella está destinado como

versión que acompaña a la Biblia. Su origen, sin embargo, está en el *bet ha-midrāš*, el centro de estudio donde era preparada la traducción de acuerdo con las interpretaciones rabínicas (cf. *infra*). Así pues, la traducción aramea ha de ser valorada no sólo como un hecho exclusivamente litúrgico, sino como un fenómeno cultural más amplio que se gesta en la mesa de los escribas y en las discusiones académicas. Más adelante se verá que la traducción aramea es un hecho literario que precede y sigue al uso litúrgico sinagogal.

II. ANTIGÜEDAD DEL TARGUM

Existe evidencia de que a primeros del siglo III d.C. la traducción de la Biblia al arameo en el servicio sinagogal era una praxis habitual, pues la Misná (editada al comienzo del siglo III d.C.) regula minuciosamente el procedimiento:

- La Torá debe traducirse versículo a versículo, a continuación del lector, pero los Profetas se traducirán de tres en tres versículos (*Misná Megillah* 4,4);
- no se necesita especial cualificación para hacer la traducción, incluso se autoriza a un menor y a un ciego (*Megillah* 4,6);
- de donde se sigue que la traducción no se lee, sino que se hace de memoria (para distinguir la tradición escrita de la oral: Talmud de Jerusalén, *Megillah* 4,1,74d y Talmud de Babilonia *Megillah* 32a);
- determinados textos se han de omitir en la traducción por poco edificantes o reservados sólo a los sacerdotes o por ser considerados de alta mística (*Misná Megillah* 4,10),
- lo que muestra el destinatario popular, fácilmente escandalizable y poco preparado para determinadas revelaciones, pues *Tosefta Megillah* 3,41 precisa que «el traductor que está *ante un sabio* no está autorizado ni a quitar ni a añadir ni a cambiar nada»;
- el mismo texto de *Tosefta* añade que la traducción no puede ser tan literal que sea mera repetición, ni tan libre que suponga una alteración: «El que traduce un versículo tal cual es un embustero, el que añade algo es un blasfemo».

De esta normativa se deduce que la traducción de las lecturas bíblicas en la sinagoga fue un fenómeno popular y espontáneo, surgido de la imperiosa necesidad de entender. En un determinado

momento la praxis debió ser sometida a una cierta norma por parte de escribas y sabios para evitar que textos inconvenientes o traducciones abusivas llegaran al pueblo sencillo. En todo caso, la normativa misnaica implica una praxis habitual y desviaciones que ya se han dado. ¿Desde cuándo arranca esta praxis sinagoga?

La tradición rabínica afirma que la cosa empezó con Esdras, en la famosa asamblea que describe Neh 8,1ss.: los levitas enseñaban al pueblo proclamando la Ley «con claridad (*meforaš*) y precisando el sentido, de suerte que entendieran la lectura». *Meforaš* puede tener el sentido de traducir, como en el arameo de Esd 4,18. La autoridad de esta primera traducción de Esdras es reafirmada por el paralelismo que se establece entre Moisés y Esdras:

R. Yosé dice: Esdras hubiera sido digno de que la Torá se entregara por su medio, si Moisés no le hubiera precedido. De Moisés se menciona una subida y de Esdras se menciona una subida; de Moisés se menciona la subida cuando dice: «Moisés subió hacia Dios» (Ex 19,3), y de Esdras se menciona la subida cuando dice: «Y él, Esdras, subió desde Babilonia» (Esd 7,6). Al igual que en la subida concerniente a Moisés él enseñó la Torá a los israelitas, según está dicho: «En aquel tiempo YHWH me mandó que os enseñase leyes y decretos» (Dt 4,14); pues también en la subida concerniente a Esdras éste enseñó la Torá a los israelitas, según está dicho: «Porque Esdras había aplicado su corazón a escrutar la Ley de YHWH y practicarla y a enseñar a Israel ley y derecho» (Esd 7,10). También, pues, por su medio se entregó escritura y lengua, según está dicho: «La escritura del memorial estaba escrita en arameo y traducida en arameo» (Esd 4,7); al igual que su escritura era aramea, su traducción era también aramea (Tosefta *Sane-drin* 4,7).

Estas rebuscadas correspondencias midrásicas son evidente legitimación *a posteriori*. El texto fuente que atribuye a Esdras el honor de haber iniciado la traducción sinagoga es un comentario de *Génesis Rabbah* a Gn 9,27 («Dilate Dios a Jafet») y se refiere a la traducción griega!:

Sean las palabras de la Torá pronunciadas en la lengua de Jafet [en lengua griega, con referencia a LXX] en medio de las tiendas de Set. R. Yudan dijo: Aquí hay una referencia en favor de la traducción, pues está escrito: «Y leyeron en el libro de la Ley de Dios —se trata de la Escritura— con claridad (*meforaš*)» —alusión a una traducción—» (*Génesis Rabbah* 36,8; traduc. de L. Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I [Gn 1-11]. Comentario midrásico al libro del Génesis*, EVD, Estella, 1994).

Efectivamente hay graves objeciones a que la práctica targúmica sinagoga se iniciara con Esdras:

- Todos los textos de la Misná y la Tosefta que regulan la praxis targúmica de lecturas y traducción son posteriores a la guerra de Bar Kokba y reflejan una práctica galilea.
- En la Misná no existe mención de la práctica de la traducción en las asambleas o festivales litúrgicos en los que se esperaba: el ayuno público, la fiesta de las primicias, la liturgia del Rey, y en tantas festividades donde se hace referencia a las lecturas sinagogaes.
- Y tampoco en el Nuevo Testamento, donde, al menos en dos ocasiones, se describe con detenimiento una sesión sinagoga con lecturas, se hace mención alguna de la traducción: «Llegó a Nazaret, donde se había criado, y según su costumbre entró en la sinagoga en día de sábado y se levantó a leer. Se le entregó el volumen del profeta Isaías [...] Cuando enrolló el volumen y lo entregó al ministro, se sentó. En la sinagoga los ojos de todos estaban clavados en él. Y empezó a decirles: "Hoy se ha cumplido esta escritura ante vosotros"» (Lc 4,16-31); «Cuando el día de descanso entraron en la sinagoga tomaron asiento; después de la lectura de la Ley y los Profetas, los archisinagogos les enviaron a decir: "Hermanos, si tenéis que hacer alguna exhortación al pueblo, hablad"» (Hch 13,14-15).
- Finalmente, no concuerda con una práctica habitual y autorizada del Targum la anécdota de Rabbán Gamaliel el Viejo (del siglo I d.C., maestro de Pablo). A propósito de una discusión halákica sobre si en sábado se pueden salvar de un incendio también los libros bíblicos traducidos al arameo y depositarlos en la *geniza*, se cuenta que estando Rabbán Gamaliel sentado en las escaleras del templo le llevaron un libro del Targum de Job y él dijo a los albañiles que lo enterraran bajo una fila de ladrillos. En la discusión, que se tiene siglos después, interviene Rabbí, el editor de la Misná (siglo III d.C.), diciendo que la anécdota es absurda, porque en la construcción del templo no se empleó arcilla y porque la práctica era dejar esos libros aparte para que se deterioraran solos (*Tosefta Sabbath* 13,2-4, trad. de Olga Ruiz Morell, de próxima publicación).

De estos datos puede deducirse que el uso de traducir la Biblia en el servicio sinagoga debió producirse en Galilea, donde el arameo era la lengua popular y a donde emigraron los rabinos tras la guerra

de Bar Kokba. Esta hipótesis es concretizada por algunos autores en 4 estadios: *a)* entre los siglos I a.C.-I d.C.: Targumim de Qumrán, Tg literal de Job, partes de *Génesis Apócrifo*; *b)* siglos II-III en Galilea: ProtoOnqelos, ProtoJonatán a los Profetas, Targumim Neofiti, Fragmentarios, PseudoJonatán; *c)* siglos III-IV, estadio babilónico: targumim oficiales Onqelos y Jonatán ben Uzziel; *d)* siglo IV-VII: imposición de la oficialidad targúmica en todo el judaísmo (Flesher). No obstante, cabe distinguir dos cuestiones diversas:

- ¿Cuándo se comienzan a escribir traducciones arameas de la Biblia?
- ¿Cuándo se inicia la praxis de traducir la Biblia en la sinagoga?

Se puede afirmar contundentemente que en época precristiana, antes de la destrucción del templo, ya existían textos bíblicos traducidos al arameo. Así lo prueban el hallazgo en Qumrán de un Targum de Job y diversos fragmentos de un Targum al Levítico, así como una versión aramea del Génesis (*Génesis Apócrifo*) de un género entre midrásico y targúmico (cf. *infra*); igualmente es significativa la anécdota mencionada de Rabbán Gamaliel.

El uso sinagoga del targum, supuesto por la normativa rabínica, debió de comenzar bastante antes, en la época del templo, como un hecho popular que había escapado al control de los rabinos (como habían escapado a su control la existencia y el uso de textos diversos de la Escritura: *Unidades 11 y 12*). La ausencia de testimonios puede deberse a que no era una práctica «reglada» y uniforme. La reglamentación misnaica pretendía justamente evitar traducciones que aprovecharan los *minim* (grupos heréticos de cristianos, qumranitas y samaritanos). Los estudios neotestamentarios han demostrado que las traducciones targúmicas tienen una especial cabida en el Nuevo Testamento. La reglamentación del uso del targum en la sinagoga debe entenderse dentro del movimiento rabínico general por unificar el texto bíblico y su interpretación y por revisar las traducciones griegas y arameas para ajustarlas al texto bíblico aceptado. La «rabinización» del fenómeno targúmico implicó además la incorporación a la traducción de los principios hermenéuticos rabínicos, hasta presentar el targum como una síntesis del midrás de las escuelas.

El criterio lingüístico para establecer la antigüedad del targum no encuentra consenso entre los especialistas. Díez Macho consideraba que el Targum de Onqelos y los hallados en Qumrán representaban un arameo literario, mientras que los *targumim* palestinianes reflejaban la lengua popular hablada. Aunque esta distinción hoy no es

admitida, no cabe duda de la presencia de giros orales interpelantes en algunas piezas (Shinan). Otros prefieren hablar de arameo oriental babilónico y occidental galilaico, y, consiguientemente, de *targumim* palestineses y *targumim* babilónicos. Todos admiten un estrato lingüístico de los *targumim* más antiguos situado en el «araméo medio o central» entre los siglos II a.C.-II d.C. De todas formas, es necesario considerar los diferentes estadios y revisiones por los que han pasado los textos, especialmente los que quedaron fuera de la uniformidad rabínica, transmitidos hasta la Edad Media sin control oficial y ajustándose, por su propia definición, a actualizaciones constantes.

Más interesante para mostrar la antigüedad de una traducción targúmica es observar las tradiciones que han escapado a la revisión oficial. Basta un ejemplo: TgOnq nunca escribe «Rey Mesías» (*malka' mešiḥa'*), expresión usual en los *targumim* palestineses, sino únicamente «Mesías» (Gn 49,10 y Nm 24,17). «Rey» en TgOnq designa sólo al rey histórico, excepción hecha de Nm 24,17 y acaso Nm 23,21. Una uniformidad tan constante frente al uso del TgPalestinese supone una concienzuda revisión del texto. Entre una y otra denominación (*malka' mešiḥa'* y *mešiḥa'*) han tenido lugar las guerras con Roma y la actitud rabínica muy reservada hacia las expectativas mesiánicas, tan desastrosas para el judaísmo (Pérez Fernández, 1981).

III. EL CORPUS TARGÚMICO

1. Los targumim de Qumrán

- *Targum del Levítico* (4Q156 / 4QTgLev). Son dos fragmentos correspondientes a Lv 16,12-15 y Lv 16,18-21, del siglo I a.C., en lengua aramea cercana al arameo bíblico.
- *Targum de Job* (4Q157 / 4QTgJob y 11Q10 / 11QTgJob). El texto de la cueva 11 contiene parte del texto de Job a partir de Job 17,14. El texto de la cueva es un fragmento con los versículos de Job 3,5; 4,16 y 5,3. Es evidente la existencia de diversas copias de este targum. Parece suponer un texto hebreo diferente del masorético. Pudiera ser este targum el que Rabbán Gamaliel ordenó ocultar, acaso por ser traducción de esta secta.
- *Apócrifo del Génesis* (1Q20 / 1QapGn). No es clara la naturaleza de esta obra, entre el targum, el midrás y la Biblia reescrita. Se data entre la segunda mitad del siglo I a.C. y la primera mitad del

siglo I d.C. El rollo, que mide 2,83 m × 32 cm, conserva restos de 22 columnas en muy mal estado de conservación. Desarrolla Gn 6-15 en forma de relatos autobiográficos de Lamec, Noé y Abrahán, con trozos narrativos en tercera persona y otros de traducción del tipo targúmico. Díez Macho consideraba su lengua una mezcla de arameo literario y hablado.

2. Targumim *del Pentateuco*

Existen diferentes versiones del Pentateuco de origen palestino, lo que prueba una gran libertad inicial para la traducción. De próxima aparición es una edición sinóptica española de los *Targumim Palestienses*, preparada por M. T. Martínez Sáiz. Los testigos que se conservan son:

- *Targum Fragmentario* (TgF / TgY II). Es una antología de 850 versículos escogidos que a modo de variantes marginales se añaden a determinados manuscritos, especialmente de Onqelos. Fueron publicados por primera vez en la primera Biblia Rabínica de Bomberg (Venecia, 1517). Una traducción española, realizada por L. Díez Merino, se encuentra en el tomo del Génesis de la *Polyglotta Matritensia* (Madrid, 1977-1989). Es discutida la naturaleza de tales fragmentos. Lo más obvio es considerarlos un conjunto de variantes «palestinas» destinadas a completar Onqelos. Como han mostrado los hallazgos en Qumrán y en la Geniza de El Cairo y, más recientemente, el descubrimiento del Targum Neofiti (cf. *infra*), es evidente que existían recensiones diversas del targum palestino. Nada extraño, pues, que alguien hubiera hecho alguna «colección/colación de variantes», bien con espíritu erudito o como ayuda para la predicación o con cualquier otro objetivo que ahora se nos escapa. Probablemente tal recensión —deducimos por algunos datos actualizantes que se incluyen— se hizo en torno a los siglos VII-VIII (Le Déaut), pero hay contenidos fácilmente datables en el siglo I, en todo caso anteriores a la recensión de Pseudo-Jonatán (cf. *infra*).
- *Fragmentos de la Geniza de El Cairo* (TgC). Entre los fragmentos de manuscritos hallados en la *geniza* de El Cairo (antigua iglesia de San Miguel) se hallaron numerosas copias de un targum palestino, que no es el representado por el Fragmentario ni por los otros testigos conocidos. Hay copias datadas en el siglo VII. Su lengua no está influenciada por el Targum oficial de Onqelos (acaso todavía no lo conocían) y su *halakah* y *hagadah*

es bien antigua; probablemente no representan todos la misma recensión (grandes diferencias en textos paralelos), lo que confirmó la impresión de que no debió existir *un* targum palestinese autorizado y único. La parte más importante de los fragmentos targúmicos ha sido publicada por P. Kahle, *Masoreten des Westens II* (Stuttgart, 1930). Una preciosa edición sinóptica con los demás *targumim* palestineses (Neofiti, PsJ y TgF) es la de la *Polyglotta Matritensia*; en el volumen del Génesis se encuentra la versión española completa de todos los fragmentos realizada por L. Díez Merino.

- *Targum Pseudo-Jonatán* (TgPsJ / PsJ / TgY I). Es un texto completo del Pentateuco, reproducido en las biblias rabínicas y políglotas. La *editio princeps* es de Venecia, 1591. Sólo se conserva un manuscrito (*British Museum Add.* 27031) de finales del siglo XVI. El texto arameo y su versión española, obra de Teresa Martínez, han sido publicados en los volúmenes arameos de la *Polyglotta Matritensia* (1977-1989). El nombre es un error «enmendado»: en la *editio princeps* se leyeron las iniciales T'Y como «Targum Yonatán [ben Uzziel]», el autor del Targum de los Profetas, cuando en realidad esas iniciales corresponden a «Targum Yerushalmi». Por esta razón también este targum recibe el nombre de *Targum Yerushalmi I*. La crítica ve en él un verdadero targum palestinese, con *halakah* y *hagadah* muy antiguas, como puede comprobar una mera colación con la literatura exegética tannaítica, especialmente la *Mekilta* y los *Sifre*. Pero el estudio detenido muestra la gran complejidad de su texto; su exégesis es, a veces, muy parafrástica, con narraciones adosadas que difícilmente se justifican como «traducción»; las interpretaciones *conflatas*, yuxtaponiendo la de Onqelos a la de otros, son frecuentes; se aprecia una estrecha realación con el midrás *Pirqué de R. Eliezer* (PRE), obra del siglo VIII. Desde el punto de vista lingüístico el arameo es «tan misceláneo como su contenido» (Díez Macho). El estadio último de PsJ está en dependencia y en polémica con PRE (Pérez Fernández). Algún autor (Shinan) llega a formular que PsJ se entiende mejor no como un simple targum, sino como un texto arameo basado en un targum y completado con fuentes extrabíblicas. Hay que tener en cuenta este carácter progresivo de «comentario targúmico en desarrollo», lo que explica los añadidos, dobles, complementos y contradicciones interpretativas. Su origen es indudablemente palestino, como lo muestran sus tradiciones. Su

crecimiento desordenado a lo largo de los siglos le ha conferido un carácter de *thesaurus* targúmico.

- *Targum Neofiti* (TgN / N). El descubrimiento de este targum se debe al profesor Díez Macho, que en 1956 identificó en la Biblioteca Vaticana un códice, catalogado «Targum Onqelos», como un verdadero targum palestinese. Se confirmó así la hipótesis que los expertos formulaban: la existencia de un targum palestinese completo. El manuscrito está datado en Roma en 1504; perteneció al «Colegio de Neófitos» (= conversos), de donde su nombre. Un rasgo notable del manuscrito es que cada versículo viene precedido del *lemma* bíblico: es una forma de tratar el targum como un comentario, al estilo de los tannaítas; este detalle es significativo del contexto en el que el targum se ha transmitido: si en la sinagoga se ha proclamado, en el *bet ha midraš* se ha preparado y estudiado. Tiene además el manuscrito numerosas glosas marginales e interlineares, de muy diversas manos, que proceden sin duda de otras recensiones (es posible identificar algunas de éstas con tradiciones de PsJ, TgF y TgC). La *editio princeps* ha sido realizada por A. Díez Macho, *Neophyti I, Targum Palestinense Ms. de la Vaticana, Editio Princeps* (6 vols., Madrid/Barcelona, 1968-1979), con versión española (y en apéndice versiones francesa e inglesa). Respecto a la lengua, la posición de Díez Macho es que se trata de un «arameo hablado, popular y no literario», «contemporáneo al arameo de Qumrán», «que se hablaba en Palestina, por lo menos en Galilea». Otros autores entienden que las diferencias con el arameo qumránico no se deben a la distinción sincrónica entre «lengua literaria» y «hablada», sino a una pura y simple evolución diacrónica (Fitzmyer). El estudio de los contenidos favorece la hipótesis de un texto formado ya en época muy temprana (siglo I), aunque es obvio reconocer retoques y añadidos rabínicos hasta época medieval.

La gran variedad y libertad de las traducciones arameas en Palestina hizo necesaria una revisión para acomodar el texto arameo al original hebreo. Esta revisión se convirtió en la versión oficial y autorizada conocida como Targum Onqelos que aparece en todas las biblias rabínicas:

- *Targum Onqelos* (TgOnq / Onq / O). La *editio princeps* es de Bolonia, 1482. El nombre *Onqelos* es una pronunciación típica palestina de *Aquila* (a cerrada en o, y ésta nasalizada), que los

babilonios transcribieron «como sonaba». En el Talmud de Jerusalén se dice que «Aquila el prosélito tradujo el Pentateuco en presencia de R. Eliezer y R. Yosúa, que le alabaron» (Talmud de Jerusalén *Megillah* 1,11,71c); esta sentencia hace referencia a la conocida versión griega de Aquila, que pretende en su literalidad una mayor fidelidad al texto hebreo y una corrección de las traducciones libres de la LXX (cf. *Unidad* 12). Probablemente, porque también este targum cumplió semejante función, fue por lo que en Babilonia se aplicó la misma sentencia a la versión aramea: «El targum del Pentateuco fue compuesto por el prosélito Onqelos bajo la autoridad de R. Eliezer y de R. Yosúa» (Talmud de Babilonia *Megillah* 3a). Podemos, pues, decir que no existió nunca ningún Onqelos sino Aquila, y que éste no escribió ningún targum arameo sino una versión griega. El autor de TgOnq nos queda en el anonimato de las escuelas, de los círculos de estudiosos y de los predicadores. Una simultánea colación de la traducción de Onqelos con la exégesis tannaítica puede revelar la presencia de determinadas escuelas y manos por las que ha pasado la traducción que hoy tenemos.

Onqelos es conocido como un targum babilónico: su *hala-kah* se acomoda a las de la tradición babilónica, el Talmud de Babilonia le llama «nuestro targum», tiene una masora de la academia de Nehardea (destruida el año 259 d.C.) y, sobre todo, son babilónicos el vocabulario y la vocalización de los mejores manuscritos. Con todo, hoy los estudiosos entienden que su origen es palestinese, y para ello la razón básica está en las tradiciones que transmite (G. Vermes). En TgOnq hemos de contar, pues, con un interesante proceso: desde un origen acaso precristiano, que desconocemos, pasa por los círculos y escuelas del movimiento rabínico de los primeros siglos (se detecta singularmente el estilo de la escuela de Aquiba), llega a Babilonia, donde el texto es academizado, fijado y sancionado como oficial, para volver posteriormente a Palestina en torno al siglo X y acabar imponiéndose a los otros textos palestineses. Una cuestión interesante a responder es si desde el principio Onqelos ya surgió como su paralela versión griega, la de Aquila con respecto a la LXX, como corrección o recensión de las otras versiones arameas.

3. Targumim de los Profetas (TgProfetas)

En las biblias rabínicas se publica con el nombre de *Targum de Jonatán ben Uzziel*. Al igual que TgOnq, también TgProfetas tiene una alta valoración como targum oficial o interpretación autorizada. Los paralelismos por los que discurren la historia de estas dos versiones, su prehistoria y su investigación son muy significativas:

- Al igual que el nombre de Onqelos proviene de Aquila, el autor de la recensión griega, también Yonatán (= «don de Dios»), proviene de Teodoción, el autor de otra recensión griega.
- Al igual que TgOnq fue revisado lingüísticamente en Babilonia y adaptado en su *halakah* y *hagadah*, también el Targum de los Profetas recibió esta adaptación.
- Al igual que Onqelos proviene de un targum palestinese, del que existen testigos aquí y allá que prueban la existencia de una pluralidad de traducciones, de la misma manera TgProfetas es en origen una traducción palestinese, de la que existen más testigos (fragmentos publicados por Díez Macho y otros).

Por otra parte, TgProfetas deja muy claro el contexto académico (no exclusivamente sinagoga) del targum. Pues no todo el texto de Profetas se leía en la liturgia sinagoga y, sin embargo, sí tenemos una versión aramea del texto íntegro de cada profeta. «A causa de la limitación del uso cultural de la Escritura se comprende que el ambiente escolástico del *bet ha-midrash* fue la verdadera fragua donde se forjaron los *targumim*» (J. Ribera).

En España los discípulos de Díez Macho han emprendido la tarea de editar críticamente los libros proféticos de la Biblia aramea (CSIC). En español están traducidos Isaías, Jeremías, Ezequiel y Malaquías por J. Ribera; Oseas está traducido al catalán por J. Ferrer (cf. Bibliografía).

4. Targumim de los Escritos

Los Escritos no entraban en el ciclo de lecturas sinagogaes, por lo que sus versiones arameas eran menos usadas y, en conjunto, son más tardías. Con todo, la presencia de un Targum de Job en Qumrán hace pensar que otros Escritos también podían tener su traducción aramea antigua. El desarrollo de estas traducciones tardías muestra, una vez más, el carácter exclusivamente literario de las mismas. Una característica de ellos es la fluidez textual, incluso la diversidad de tradiciones. Del Targum de Ester se conocen tres versiones distintas.

Díez Merino ha publicado en español el Targum de Rut y el del Cantar de los Cantares.

IV. HERMENÉUTICA TARGÚMICA

El targum es una traducción con características propias: popular y actualizadora. Debe ser fiel al texto hebreo sin que sea mera repetición (*Tosefta Megillah* 3,41). El targum es una traducción para el pueblo congregado en la sinagoga y es una traducción actualizada con la interpretación de la Ley oral. Así pues, la oficialidad de la liturgia sinagoga y la tradición exegética judía son los controles que aseguran la fidelidad de la traducción. El carácter popular se observa en numerosos detalles:

- La omisión de pasajes poco edificantes: el incesto de Rubén con su madrastra (Gn 35,22) se puede leer pero no traducir, según *Misná Megillah* 4,10 y Talmud de Babilonia *Megillah* 25ab. De este pasaje TgNeofiti hace una traducción literal, pero los Fragmentarios advierten que no se traduce; el Targum PseudoJonatán ofrece una versión mitigada: «Fue Rubén y desordenó la cama de Bilhá, concubina de su padre, que estaba dispuesta enfrente de la cama de su madre Lea, y se le reputó como si hubiera cohabitado con ella. Y lo oyó Israel y se afligió y dijo: ¡Ay, quizá haya salido de mí un indigno, como Ismael salió de Abrahán y Esaú salió de mi padre. Respondió el espíritu santo y le dijo así: No temas, porque todos son justos y no hay en ellos indigno. Pues después que Benjamín nació, los hijos de Jacob eran doce». La exculpación de Rubén es completa en el midrás *Sifre Deuteronomio* 347.
- Expresiones hirientes o malsonantes, como «levantar las faldas hasta el rostro» (Jr 13,22.26) para señalar la prostitución son sustituidas por «descubrir la vergüenza de los pecados».
- Es usual la sustitución del nombre de Dios por «Palabra», «Gloria», «Šekinah», para evitar una relación inmediata de Dios con el hombre. La expresión «en medio de los cuales Yo habito» (Nm 5,3) se traduce en TgOnq por «*Mi Šekinah* habita entre vosotros», y una glosa de TgN lee: «*La Gloria de mi Šekinah* habita entre vosotros». En Gn 1, TgN sustituye automáticamente las fórmulas «Dios creó», «Dios dijo», «Dios separó» por «La Palabra del Señor dijo...».

- Cuando la Biblia atribuye a Dios órganos corporales (antropomorfismos) como «ojos», «brazo», «mano», etc., el targum suele transformarlos en cualidades divinas o en expresiones abstractas: por «oculto mis ojos» se dice «aparto la faz de mi presencia» (TgIs 1,15); «el brazo de Yhwh» es «el poder procedente de Yhwh» (TgIs 51,9); «extenderé mi mano sobre los habitantes del país» es traducido «descargaré el flagelo de mi poder sobre los habitantes del país» (TgJr 6,12).
- El carácter popular e inmediato de la versión targúmica no permite que al oyente se le explicite la argumentación exegética, sino que se le da el resultado como interpretación obvia. Un ejemplo: en Nm 11,2 se dice: «El pueblo clamó a Moisés». Targum Pseudo-Jonatán traduce: «El pueblo clamó a Moisés *que intercediese por ellos*». El añadido es una precisión teológica que se ofrece al público sinagogal como interpretación obvia. En realidad por detrás hay una discusión interesantísima entre los rabinos sobre la exactitud y oportunidad de la frase bíblica «el pueblo clamó a Moisés», que podría dar a entender que el pueblo creía que Moisés era Dios. La discusión en el midrás *Sifre Números* 86,1 es como sigue: «“El pueblo clamó a Moisés” (Nm 11,2). ¿Es que Moisés podía ayudarles? ¿No hubiera sido más correcto decir: “y el pueblo clamó a YHWH”? Entonces ¿qué quiere decir el texto “y el pueblo clamó a Moisés”? R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que se irritó contra su hijo, y el hijo se fue donde un amigo del rey y le dijo: sal e intercede por mí ante mi padre. Pues de la misma manera fueron los israelitas ante Moisés para pedirle: intercede por nosotros ante el Omnipotente».
- Este fenómeno es patente en el uso de las *middot* o normas exegéticas que se había dado la exégesis rabínica de las escuelas. El targum las usa sin mencionarlas explícitamente. Así se usa el doble sentido de un término para dar dos interpretaciones: *nfl* («caer») se traduce en TgNeofiti Nm 24,4 como «caer en adoración» y «caer herido»; *'eqeb* («talón») es entendido en los *targumim* palestinos a Gn 3,15 como «talón del pie» y «el final de los días» («talón del tiempo»). O se cambia la vocalización de una palabra para obtener otro significado: en TgNeofiti Nm 24,7, *zera'* («descendencia») es vocalizado *zaro'* («brazo», «poder»). Con el cambio de vocalización se asocia también una nueva división de las palabras: *mspr* («número») es leído como *my spr* («quién contará») y *bl'm* («Balaam») es leído como *bely*

'*am* (sin pueblo) en TgNeofiti Nm 23,10. El valor numérico de las letras es aprovechado por todos los *targumim* en Gn 49,10 para identificar *yb' šylh* («que venga Silo») con *mšyh* («Mesias»), pues ambas expresiones suman 358. La paronomasia o asonancia entre palabras juega un papel importante en las etimologías populares; se entiende que '*orot* («luces») sea interpretado en TgIs 26,19 como '*orayta*' («ley»).

- Al mismo carácter popular hay que atribuir las identificaciones y tipologías que se establecen en la traducción. Puesto que toda la Biblia es una unidad, palabra eterna de Dios, se puede identificar el cultivo y la guardia de la tierra en el paraíso (Gn 2,15) con el culto y la observancia de la Ley por parte de Adán y Eva (TgNeofiti y TgPseudoJonatán); el árbol plantado por Abrahán en Beerseba (Gn 21,33) proporcionó la viga del tabernáculo del desierto (TgPseudoJonatán Ex 26,28; 36,33); «Saúl, hijo de la Cananea» (Ex 6,15), es identificado por TgPseudoJonatán con «Zimrī, que prestó su alma a la prostitución como los cananeos»; el celoso Pinjás de la tradición veterotestamentaria es para el targum «Elías, el sumo sacerdote que será enviado a los exiliados de Israel al final de los días» (TgPseudoJonatán Ex 6,18).

La actualización del texto bíblico se aprecia en los datos bíblicos históricos, geográficos y de *realia*, que al lector se le traducen en datos contemporáneos y conocidos: así, los *kittim* de Nm 24,24 pasan a ser los romanos en TgN y TgPsJ; las montañas de Ex 32,12 se especifican por TgPsJ como «el Tabor, Hermón, Sirión y Sinaí»; Aarón, que hablaba en nombre de Moisés según Ex 4,16, será denominado por TgPsJ su *meturgeman*, justamente el nombre que recibe el traductor sinagoga que están escuchando.

La actualización más importante es la teológica y ética. Puesto que el traductor expone el mensaje bíblico para hoy, no se contenta con una versión aséptica, sino que encontrará siempre la ocasión de fundamentar la *halakah* y de exhortar al cumplimiento de la Ley. El *meturgeman* es un exegeta y un predicador. Dos principios básicos subyacen a su traducción: que la Biblia es palabra viva, actual, de Dios, y que toda la Biblia forma una unidad como obra de Dios. Son notables las actualizaciones mesiánicas (no frecuentes, por otra parte, en la literatura rabínica) ligadas al cumplimiento de la Ley. Un preclaro ejemplo se aprecia en la interpretación de Gn 3,15:

Gn 3,15

Y enemistad pondré entre ti y entre
la mujer,
Entre tu descendencia y la
descendencia de ella.
Ésta te aplastará la cabeza,

Pero tú sólo le alcanzarás al talón.

TgN Gn 3,15

Y enemistad pondré entre ti y la
mujer,
Entre tus hijos y los hijos de ella.

Y ocurrirá que cuando los hijos de
ella guarden la Ley y pongan por
obra los mandamientos apuntarán
a ti y te quebrantarán la cabeza y
te matarán.

Pero cuando abandonen los
mandamientos de la Ley,
tú apuntarás y le herirás en su
talón y le harás enfermar.
Sólo que para el hijo de ella habrá
cura, y para ti, serpiente, no habrá
cura, pues ellos estarán prontos
a hacer las paces en el talón (=
curarán el talón) en el día del rey
Mesías.

Otro notable ejemplo es la interpretación de Gn 49,10

Gn 49,10

No se apartará el cetro de Judá
Ni el bastón de mando
De entre sus rodillas
Hasta que venga Silo

Y le rindan homenaje los pueblos

TgN Gn 49,10

No cesarán los reyes de entre los
de la Casa de Judá
Ni los escribas que enseñan la Ley
Entre los hijos de sus hijos
Hasta que venga el Rey Mesías, del
cual es la realeza
Y a él se someterán todos los
reinos.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Sobre las abundantes ediciones de textos, traducciones y estudios publicados en España durante los últimos años debe consultarse RIBERA FLORIT, J., «Las investigaciones targúmicas en España a partir de la obra de A. Díez Macho»: *MEAH, sección de Hebreo* 50 (2001), pp. 49-58.
DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia*, Series IV, CSIC, Madrid, 1965-1988.
DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Neophyti I: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, I-VI, CSIC, Madrid-Barcelona, 1968-1979.

- DÍEZ MACHO, A., *El Targum. Introducción a las traducciones arameas de la Biblia*, CSIC, Madrid, 1982.
- DÍEZ MERINO, L., «Dos reglas de hermenéutica targúmica: traducción de nombres propios e identificación de nuevos personajes (Éxodo)», en J. R. Ayaso *et al.* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas*, vol. I, Universidad de Granada, Valencia/Granada, 1993, pp. 263-277.
- DÍEZ MERINO, L., «Dos reglas de hermenéutica targúmica: traducción de topónimos y otros nombres comunes y nueva identificación»: *MEAH* 42/2 (1993), pp. 19-36.
- DÍEZ MERINO, L., «Onomástica y toponimia en el Targum de Lamentaciones»: *MEAH* (sección hebreo) 51 (2002), pp. 35-72.
- FLESHER, P., «The Targumim in the Context of Rabbinic Literature», en J. Neusner (ed.), *Introduction to Rabbinic Literature*, Doubleday, New York, 1994, pp. 40-63.
- GRELOT, P., *Los targumes. Textos escogidos*, EVD, Estella, 1987.
- LE DÉAUT, R., *Introduction à la littérature targumique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1966.
- MARTÍNEZ SÁIZ, T., *Traducciones arameas de la Biblia. Los targumim del Pentateuco. I Génesis*, EVD, Estella, 2004.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-Palabra. Memmra en los targumim del Pentateuco*, Universidad de Granada, Granada, 1974.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. Derás targúmico y derás neotestamentario*, CSIC, Madrid, 1987.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegeticos*, Institución San Jerónimo, Jerusalén/Valencia, 1981.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Targum», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, 1996, pp. 533-562.
- RIBERA FLORIT, J., «La exégesis rabínica postbíblica reflejada en la versión aramea de los Profetas»: *El Olivo* 13 (1981), pp. 61-85.
- RIBERA FLORIT, J., «De la traducción a la interpretación: el Targum»: *El Olivo* 26 (1987), pp. 111-126.
- RIBERA FLORIT, J., *El Targum de Isaías*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1988.
- RIBERA FLORIT, J., «La exégesis targúmica de Jeremías reflejada en el Nuevo Testamento»: *MEAH* 40/2 (1991), pp. 21-32.
- RIBERA FLORIT, J., *Traducción del Targum de Jeremías*, Valencia, 1992.
- RIBERA FLORIT, J., *Targum de Ezequiel*, EVD, Estella, 2004.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Targum y Resurrección*, Universidad de Granada, Granada, 1978.
- TARADACH, M., *El midrash. Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1989.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 357-367.
- VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism*, Brill, Leiden, 1961.

Unidad 14

EL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

I. LA PROBLEMÁTICA

Se conocen unos 3.000 manuscritos del Nuevo Testamento griego, unos 2.000 leccionarios litúrgicos con perícopas del Nuevo Testamento y más de 10.000 manuscritos de las versiones antiguas (cf. *Unidad 15*), así como miles de citas en los escritos de los Padres de la Iglesia. En estos manuscritos se dan cientos de miles de variantes, de forma que no existe ni un solo versículo del Nuevo Testamento que no tenga alguna, aunque las variantes significativas para el contenido son relativamente pocas.

Una comparación con los textos clásicos muestra la riqueza del material neotestamentario y su complejidad. De muchas de las obras clásicas no se conocen más que dos o tres copias de época medieval, a más de 1.000 años de distancia de los autógrafos originales. Del Nuevo Testamento, algunas copias están separadas de los originales apenas un siglo, e incluso menos, y su transmisión ha sido ininterrumpida hasta la época de la imprenta.

El estado de conservación de los manuscritos del Nuevo Testamento es también muy superior al de los textos clásicos, pero el carácter de aquéllos añade una dificultad: a los copistas no les movía el interés de los críticos modernos por la lectura «original», sino por la lectura «verdadera» que corresponde a la tradición eclesial. Polémicas y cuestiones teológicas de épocas diversas han dejado su huella en el texto. El copista cristiano podía estar más interesado en transmitir el mensaje que en reproducir una obra literaria; no alterando el contenido, las variaciones de estilo o las enmiendas al texto podían resultar irrelevantes. R. E. Brown describe la actitud de los copistas:

Eran éstos libros sagrados por su contenido y origen, pero no existía una devoción ciega hacia su contenido verbal exacto. Se pensaba que existían para ser comentados e interpretados, y sucedía que algo de esto podía incluirse en el texto. Posteriormente, cuando ideas más claras sobre la inspiración y el canon moldearon las actitudes mentales de los copistas, la atención comenzó a centrarse en la conservación de las palabras exactas (Brown, 2002, p. 103).

Hay que esperar hasta el Renacimiento para que se despierte el interés por el texto «mejor y original».

II. MANUSCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Los más antiguos textos del Nuevo Testamento se encuentran en *papiros* a partir del siglo II. A partir del siglo IV se encuentran *códices de pergamino* escritos en caracteres unciales o mayúsculos; reflejan la época en que el canon ya se ha establecido, las persecuciones han cesado y la Iglesia es una potencia en el Imperio. Es conocida la carta del emperador Constantino a Eusebio de Cesarea pidiéndole cincuenta copias de las sagradas escrituras «en pergamino fino, en escritura legible, en formato cómodo y transportable por escribas expertos en su arte». Desde el siglo IX hasta la invención de la imprenta se difunden ampliamente los *manuscritos escritos en caracteres cursivos o minúsculos*. También en el siglo IX aparecen los *leccionarios*, o selección de lecturas del Nuevo Testamento para uso litúrgico. En el mundo cristiano se usó casi exclusivamente el formato de código, y bien pronto el pergamino sustituyó al papiro. Por la carestía del material, pergaminos antiguos se reutilizaban borrando el escrito primero (palimpsestos).

1. *Papiros*

Actualmente los papiros catalogados cubren un 40% del texto del Nuevo Testamento. Proceden de Egipto, donde fueron copiados, datados entre los siglos II y VIII. Los más importantes son los siguientes:

- P⁴⁵: de comienzos del siglo III. Se conservan 30 hojas con fragmentos de los cuatro evangelios y de los Hechos. De la colección Chester Beatty.
- P⁴⁶: fechado hacia el 200. Se conservan 86 hojas con textos de las Cartas paulinas. De la colección Chester Beatty.

- P⁴⁷: del último tercio del siglo III. Contiene el Apocalipsis. De la colección Chester Beatty.
- P⁵²: fechado hacia el 125, es el testigo más antiguo del Nuevo Testamento, muy próximo a la redacción del Evangelio de Juan en torno al 90-95. Se encuentra en la John Rylands Library de Manchester.
- P⁶⁶: fechado hacia el 200. Contiene el Evangelio de Juan. De la colección Bodmer.
- P⁷²: fechado en el siglo III. Contiene texto de los Hechos y las cartas apostólicas.
- P⁷⁵: fechado hacia el 200. Contiene la copia más antigua del Evangelio de Lucas y una de las más antiguas del Evangelio de Juan. De la colección Bodmer.

2. *Manuscritos en caracteres unciales*

Se conocen 268 manuscritos unciales del Nuevo Testamento. Hasta el siglo IX todos los manuscritos del Nuevo Testamento se escribían con caracteres mayúsculos. Se catalogan con números arábigos precedidos de un cero. Algunos más antiguos se designan con una letra. Los más importantes son:

- 01 = *κ*, *Códice Sinaítico (S)*: escrito en la primera mitad del siglo IV. Contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento, la *Carta de Bernabé* y el *Pastor* de Hermas. Fue descubierto por Tischendorf en la biblioteca del monasterio de Santa Catalina en el Sinaí. Se encuentra actualmente en el British Museum.
- 02 = *A*, *Códice Alejandrino*: de comienzos del siglo V. Contenía la Biblia Griega en su totalidad, y las Cartas Primera y Segunda de Clemente y los Salmos de Salomón. Consta su existencia en la biblioteca del Patriarca de Alejandría; una copia fotográfica se encuentra en el British Museum.
- 03 = *B*, *Códice Vaticano*: de comienzos del siglo IV. Contenía el texto íntegro de la Biblia Griega, pero algunos pasajes se han perdido. Se conserva en la Biblioteca Vaticana.
- 04 = *C*, *Efrén rescripto* o código palimpsesto de san Efrén (París): de comienzos del siglo V. El palimpsesto en que se ha conservado procede del siglo XII: se raspó el texto primitivo y sobre él se escribieron textos de san Efrén. Mediante procedimientos químicos Tischendorf consiguió recuperar el texto raspado. Contenía en origen toda la Biblia. Se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.

- 05 = D, *Codex Bezae*: del siglo V o VI. Es un código bilingüe greco-latino. Contiene los evangelios y Hechos. Se encuentra en la University Library de Cambridge.
- 06 = Dp, *Códice Claromontano*: del siglo VI. Contiene las cartas paulinas.

3. *Manuscritos en caracteres minúsculos*

Se conocen 2.972 manuscritos minúsculos, designados con números arábigos. Ofrecen en su mayoría un texto bizantino o *koiné*. Pero no siempre es así. Aunque estos manuscritos son del siglo IX en adelante, en ocasiones copian un arquetipo de gran valor. Un manuscrito tardío puede haber copiado lecturas muy antiguas o haber corregido su texto con otro muy anterior.

4. *Leccionarios*

Se conocen hoy 2.193 manuscritos catalogados como leccionarios, sólo alguno anterior al siglo IX. Se designan con la letra *l* seguida del número correspondiente.

5. *Citas patrísticas*

Las citas del Nuevo Testamento en los sermones, comentarios y otros escritos de los Padres abarcan prácticamente la totalidad del Nuevo Testamento. No obstante, su valoración crítica es difícil. Previamente hay que establecer el texto original de los escritos patrísticos, que, como ocurre en la Biblia, han sufrido un largo proceso de corrupción y revisión. Se añade la posibilidad de que muchas citas sean hechas de memoria o parafraseadas, sin excluir el que los copistas las hayan revisado con el texto por ellos conocido. Pero también puede darse el caso de que algunas citas, que no corresponden a ningún texto conocido, sean de otros perdidos. Son de especial interés los casos en que un mismo autor cita un texto en formas diferentes o contrapone lecturas variantes. Algunos investigadores, como Boismard, dan una gran importancia a las citas patrísticas, con ayuda de las cuales recomponen un texto más breve de los evangelios.

III. TIPOS DE TEXTO

Ya en la antigüedad Jerónimo distinguía tres clases de manuscritos de la LXX: los de Hesiquio, Luciano y Orígenes, que correspondían a

áreas geográficas distintas. Trasladando estos datos al conjunto de los testigos documentales del Nuevo Testamento y completando una minuciosa investigación sobre las características del texto de los diversos manuscritos, errores, lecturas compartidas y ciertas características comunes, se pueden establecer también tipos o familias textuales (cf. *infra* las diferentes clasificaciones). Los cuatro tipos hoy comúnmente aceptados son el alejandrino, el occidental, el bizantino y el cesariense; los nombres se refieren, con cierta imprecisión, al origen y la distribución geográfica de los manuscritos.

1. *El tipo alejandrino*

Procede de la Alejandría floreciente del siglo II. Es breve y austero. No ha sufrido reelaboración gramatical y estilística. A este tipo pertenecen los grandes códices Sinaítico (Σ) y Vaticano (B), así como los papiros P⁴⁵ P⁶⁶ y P⁷⁵, y las citas de Clemente de Alejandría y parte de las de Orígenes. Se considera el mejor texto y más fidedigno.

2. *El tipo occidental*

Es parafrástico. Se encuentra extendido por Italia, Galia y norte de África. Está atestiguado en los Padres latinos hasta el 400, en los manuscritos greco-latinos Beza (D) y Claromontano (Dp), y en la versión *Vetus Latina* (cf. *Unidad 15*). Pero este texto es también reconocido en los Padres griegos como Justino, y también en Marción y Taciano. Hay quien considera que éste es el texto más antiguo, siendo las demás formas textuales reelaboración del mismo. Es especialmente interesante el texto occidental de Hechos, muy diferente del alejandrino. Boismard postula la teoría de que Lucas hizo una primera redacción que está reflejada en el texto occidental; más tarde el mismo Lucas haría una reelaboración de su obra; el texto alejandrino sería el resultado de la fusión de esas dos obras de Lucas.

3. *El tipo bizantino o koiné*

Sus características son la tendencia a un texto amplio, las lecturas dobles, la corrección estilística, las glosas explicativas, la actualización del léxico, etc. El objetivo es conseguir un texto fluido y elegante. Se usaba en la liturgia de la iglesia bizantina. Aunque tardío y secundario, algunas de sus lecturas pueden retrotraerse a la Antioquía del 300 d.C. Es el más atestiguado en los manuscritos minúscu-

los, y tras las ediciones de Erasmo (1516) y Estienne (1551) pasó a ser el *textus receptus* de las iglesias cristianas (cf. *infra*).

4. *El tipo cesariense*

Este tipo se ha identificado a partir del estudio de un grupo de manuscritos de Ferrara o *familia 1*. Parece representar un texto empleado por Orígenes en Cesarea; muestra afinidades con el tipo alejandrino y occidental.

IV. EDICIONES IMPRESAS. EL *TEXTUS RECEPTUS*

Muchas de las variantes textuales del Nuevo Testamento se deben a un deseo de armonizar textos diversos. Ello es especialmente notable en los Evangelios. A gran escala ya lo intentaron en el siglo II Marción y Taciano (cf. *Unidad 10*). El primero intentó recomponer el Evangelio de Lucas, el segundo, con mayor ambición, editó el *Diatessaron* («Entre los cuatro»), que es un intento de armonizar los cuatro evangelios. Ninguno tuvo éxito duradero, y ambas obras se perdieron sin dejar testimonios directos.

Hasta el Renacimiento y tras la invención de la imprenta no resurge la necesidad de editar un texto crítico.

- La *Vulgata Latina* de Jerónimo fue la primera obra impresa por Gutenberg (1456).
- La *Políglota Complutense* imprimió por primera vez el texto griego con la versión *Latina Vulgata*. El volumen V, dedicado al Nuevo Testamento (griego y latín), contiene un diccionario griego-latino. La Políglota fue patrocinada por el cardenal Cisneros. En el tomo V intervinieron helenistas y latinistas, entre ellos Demetrio Ducas, Hernán Núñez de Guzmán, Diego de Zúñiga y Juan de Vergara. Antonio de Nebrija comenzó el trabajo, pero abandonó pronto el equipo. La peculiaridad de esta edición radica en el hecho de estar basada directamente en la tradición manuscrita, sin apoyo alguno en ediciones impresas anteriores. No se sabe con certeza cuáles fueron los manuscritos utilizados para esta edición; en algunos casos los editores corrigieron el texto griego a partir del latino de la *Vulgata*. Pudo haber sido la primera edición impresa del Nuevo Testamento, pero, aunque acabada en 1514, su publicación se retrasó hasta 1520, apareciendo entre tanto la edición de Erasmo (1516).

- *Erasmus* publicó en 1516 en columnas paralelas un texto griego del Nuevo Testamento y un texto latino revisado de la Vulgata. Fue un trabajo realizado con premura, para anticiparse a la edición Complutense, y, por ello, plagado de errores. Usó sólo manuscritos bizantinos; no conoció los papiros de los siglos II y siguientes ni los grandes códices unciales de los siglos IV y V.
- En 1546 y 1549 *Roberto Estienne (Spephanus)* publicó dos ediciones del Nuevo Testamento que no eran sino una refundición de las ediciones de Erasmo y Complutense. En una edición posterior de 1551 introdujo la división del Nuevo Testamento en versículos, que se conserva hasta hoy.
- La edición de Estienne sirvió de base para las realizadas por los hermanos *Elzevir* en Leiden (Holanda), cuya edición de 1633 fue considerada ya como «el texto recibido por todos», *textus receptus*.
- La *Políglota de Walton* (1567) usó el *textus receptus*, acompañado de las versiones antiguas.
- Aún la edición de *J. Mill* de 1707 se basaba en el *textus receptus*, si bien recogió unas 30.000 variantes, y advirtió ya la importancia de las citas de los Padres para la edición crítica del texto.
- Las ediciones posteriores de *J. A. Bengel* (1734) y *J. J. Wettstein* (1751-1752) se caracterizan por el acopio ingente de materiales, que ya auguraban la crisis del *textus receptus*.

V. EDICIONES CRÍTICAS MODERNAS

C. Lachman en la mitad del siglo XIX dio el giro fundamental: abandonó definitivamente el *textus receptus* y los manuscritos bizantinos para publicar un texto basado en manuscritos antiguos.

Comenzaron así las grandes ediciones críticas, entre las que sobresale la octava edición de L. F. K. von Tischendorf, *Novum Testamentum Graece. Editio Octava Critica Mayor* (Leipzig, 1869-1872), basada en el Códice Sinaítico (Ⲙ) que él mismo había descubierto en el Monasterio de Santa Catalina del Sinaí. El objetivo de su edición era recobrar el texto «mejor», aunque no fuera el más antiguo. Su extenso aparato crítico sigue siendo aún de obligada consulta.

Los profesores de Cambridge B. F. Westcott y F. J. A. Hort publicaron en 1881 *The New Testament in the Original Greek*, que goza de enorme autoridad entre los críticos. A estos profesores se debe el re-

conocimiento de algunos tipos textuales a los que ya hemos hecho referencia.

Un criterio diferente, basado en la exhaustiva recopilación de variantes, siguió la edición de H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihren ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* (Gotinga, 1913). Este autor desarrolló un nuevo sistema de clasificación de manuscritos y una nueva teoría de la historia del texto.

Otras ediciones de carácter manual son las de J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina* (Madrid, 1943), A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Roma, 1933), y E. Nestle (1988), revisada a partir de la 25.^a edición por K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1963). Hoy es ampliamente usada la edición preparada por K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren, *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 1966, 1968, 1975-), concebida como edición «ecléctica», instrumento de trabajo para traductores; un volumen anejo editado por B. M. Metzger (*A Textual Commentary on The Greek New Testament*, Londres, 1971) explica los motivos de las decisiones textuales. Conviene observar que las ediciones críticas «eclécticas» no existieron nunca en la Antigüedad como una unidad y no fueron así leídas por ninguna comunidad cristiana; representan sólo un texto crítico, cuyo valor depende de su aceptación por la crítica, sin pretensión canónica alguna (Brown). De gran utilidad para el estudioso de lengua española es *Nuevo Testamento trilingüe* (BAC, Madrid, 1977, reeditado en 1997), obra de J. O'Callaghan, discípulo de Bover.

VI. LA INVESTIGACIÓN MODERNA. TEORÍAS Y MÉTODOS

El primer paso de la crítica moderna fue reconocer que el texto original debía ser buscado primeramente en los manuscritos griegos y no en los latinos. Para hacerse cargo de la importancia de este nuevo enfoque hay que considerar que en Occidente la Biblia Vulgata gozaba del favor y veneración de la Iglesia latina. Fue tras la caída de Constantinopla (1453) cuando el éxodo de helenistas de Oriente a Occidente trajo gran cantidad de manuscritos griegos, haciéndose sentir en Occidente la necesidad de rastrear en ellos el texto original del Nuevo Testamento. Pero los manuscritos llegados de Oriente no eran de gran valor. A pesar de todo, las ediciones de Erasmo y Estienne, que incluso se atrevieron a corregir el texto latino, suscitaron críticas y condenas.

El paso siguiente fue advertir que el texto latino también solía diferir del de las versiones antiguas y de las citas patrísticas. Se formularon ya entonces algunos principios de la crítica textual, como el de que la lectura más difícil y la más breve gozan de preferencia (cf. *Unidad 17*).

La moderna crítica textual comienza realmente con J. J. Griesbach y ha ido enfocada a la clasificación de los manuscritos en familias y al estudio tipológico de las mismas. Griesbach (1775-1777) distinguía el tipo occidental, el alejandrino y el constantinopolitano, prefiriendo la lectura coincidente entre el texto occidental y el alejandrino.

Como ya se ha dicho, C. Lachman rompió con la tradición de aceptar acríticamente el *textus receptus* y estableció los principios críticos del método genealógico: el mejor texto es el más antiguo, el que dispone de mejor árbol genealógico y el menos expuesto a los errores de los copistas. Wescott y Hort distinguieron cuatro tipos de textos: siro-bizantino, occidental, alejandrino y neutral. B. H. Streeter (1874-1934) clasificó los manuscritos por grupos de textos locales según las diferentes iglesias: Alejandría en Egipto, Antioquía en Siria, Cesarea en Palestina, Cartago en África, Italia y Galia en Occidente. H. Lietzmann (1875-1942) aplicó la teoría de las familias a los manuscritos de las cartas paulinas, distinguiendo la *koiné*, la occidental y la egipcia. Von Soden distinguía tres recensiones: la jerosolimitana de Orígenes, la egipcia de Hesiquio y la bizantina o *koiné* de Luciano, que se corresponden respectivamente con el texto occidental, con el alejandrino y con el sirio.

Dejamos para la *Unidad 17* y para monografías más especializadas la aplicación de las diversas teorías de familias textuales a la edición crítica del texto del Nuevo Testamento. Pero es necesario decir que la atención a la calidad de manuscritos y familias no hace superflua la crítica interna (G. D. Kilpatrick), basada en la observación de la lengua propia del siglo I, el estilo del autor, el texto que lógicamente da origen y explica otras variantes, etc. Por ello hoy se tiende a utilizar un método ecléctico que tenga en cuenta el análisis y valoración de los textos en sus grupos o familias y las reglas elementales de la crítica interna.

BIBLIOGRAFÍA

- ALAND K., M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER Y A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1966, 1968, 1975.

- BOISMARD, M.-E. y A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres*, Recherche sur les civilisations, Paris, 1984.
- BOVER J. M., *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, CSIC, Madrid, 1943.
- BROWN, R. E., *Introducción al Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2002, 2 vols.
- EHRMAN, B. D. y M. W. HOLMES (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.
- ELLIOTT, K. y I. MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament*, T & T Clark, Edinburgh, 1995.
- EPP, E. J. y G. D. FEE, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- FINEGAN, J., *Encountering New Testament Manuscript*, British Museum, London, 1975.
- KILPATRICK, G. D., en J. K. Elliot (ed.), *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism*, Peeters, Leuven, 1990.
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1933.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971.
- O'CALLAGHAN, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1999.
- O'CALLAGHAN, J., *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria*, El Almendro, Córdoba 1995.
- O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, CSIC, Madrid, 1977, reeditado en 1997.
- SPOTTORNO, M. V., «El texto del Nuevo Testamento»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 25-34.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid ³1998, pp. 369-385.

Unidad 15

VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA

I. INTRODUCCIÓN

Si el éxito de un libro se mide por sus traducciones, la Biblia puede ocupar el primer puesto en el ránking de los *best-sellers*. Pero no hablamos aquí de las traducciones modernas. También en la Antigüedad la Biblia fue un libro rápidamente traducido a diversas lenguas, producto del interés de las comunidades religiosas, judías y cristianas, que se extendieron por la *oikouménē*. La traducción griega fue la primera (cf. *Unidad 12*), y no tardaron en aparecer las versiones arameas (cf. *Unidad 13*); ambas fueron obra de las comunidades judías. Los cristianos adoptaron rápidamente la traducción griega y continuaron la traducción a las lenguas de los pueblos donde se iban formando nuevas comunidades. Estas versiones son importantes para conocer la historia del cristianismo, la historia de las propias lenguas a las que la Biblia era traducida y la historia del mismo texto bíblico.

Sobre el origen de cada una de estas versiones, cabe discutir si proceden de un texto único, diversificado después por correcciones y revisiones, o si, al revés, son el precipitado último de varias versiones existentes. Se trata de la problemática que ya hemos visto a propósito de los LXX y los *targumim*.

El valor crítico de las versiones en orden a reconstruir los textos originales del Antiguo y Nuevo Testamento depende de los textos originales que les sirvieron de base.

II. VERSIONES LATINAS

En el siglo I d.C. la lengua griega *koiné* era la hablada en la parte oriental del Imperio; también en Roma era la lengua de amplias capas sociales procedentes de Oriente, judíos y esclavos; como lengua culta era usada en círculos aristocráticos e intelectuales. Es significativo que Pablo escribe a los romanos en griego, y el Evangelio de Marcos, escrito en Roma, está también en griego; autores occidentales como Clemente de Roma, Hipólito, Hermas e Ireneo de Lión escriben también en griego; inscripciones judías en Roma están en lengua griega. Se puede decir que hasta el siglo III la lengua de la iglesia de Roma fue la griega; en la liturgia, siempre más conservadora, la lengua griega se mantendría hasta el siglo IV. Pero el ascenso del latín era imparable, y a ello contribuyeron grandemente las traducciones de la Biblia al latín. Como era lógico, el texto base de las primeras versiones latinas fue el griego de los LXX, que era la Biblia ya aceptada por los cristianos, también en las iglesias latinas.

1. *La Vetus Latina* (VL)

Con este término se designa no una traducción única y completa de la Biblia al latín, sino el conjunto de traducciones latinas anteriores a la versión *Vulgata* de Jerónimo a finales del siglo IV. Contamos, pues, sólo con textos fragmentarios procedentes de diversas iglesias. Se distinguen textos africanos, italianos, galos e hispanos, con diversas subdivisiones y revisiones.

Los primeros testimonios de una Biblia latina se encuentran en África. Los escritos latinos de Tertuliano contienen numerosas citas bíblicas. Cipriano de Cartago (m. 258) usa citas que coinciden con el texto de manuscritos posteriores, por lo que la traducción ya debía de existir lógicamente en época de Cipriano. Esta versión «africana» pasó a Italia, Galia e Hispania en recensiones llamadas «europeas». La característica de la *Vetus Latina* es su estilo y lenguaje popular. La historia de la *Vetus Latina* es la historia de una permanente y continua revisión de su texto, para adecuarlo sea a un texto griego distinto del de la primera versión, sea para adecuarlo a los gustos del traductor y a la evolución de la lengua latina. Así se llegó a una irritante situación de confusión textual: parecían existir tantas versiones como códices. De san Jerónimo son estas palabras: *Tot enim sunt exemplaria paene quot codices* («hay casi tantas variantes como códices»), y san Agustín se lamentaba de la *vitiosissima varietas* del texto bíblico.

La *Vetus Latina* traduce un texto griego anterior a la recensión de Orígenes y, por ello, tiene un gran valor crítico para recuperar la tradición textual griega e incluso hebrea. «La crítica textual ha de rastrear 'los textos antiguos', que, partiendo del texto 'latino antiguo', conducen al 'griego antiguo' y, finalmente, a un 'hebreo antiguo'» (Trebolle, 1998, pp. 392-393).

No se conoce ningún manuscrito con la Biblia *Vetus Latina* completa. Del siglo VII existe una copia visigótica del Heptateuco (Pentateuco + Josué y Jueces: *Heptateuco de Lyon*, publicado por U. Robert). Los manuscritos del Salterio en papiros y palimpsestos son más numerosos (en la lista de Beuron hay más de 150 ejemplares) por el conservadurismo de la liturgia, que continuó usando la *Vetus Latina* en el rito visigodo y mozárabe en España; recensiones locales del Salterio se han venido usando en Roma, Milán y Toledo. Del Nuevo Testamento se han conservado 32 manuscritos incompletos de los Evangelios, 12 de los Hechos, 4 de las cartas paulinas y uno del Apocalipsis. En notas marginales al texto de la Vulgata se han conservado no pocas lecturas de la *Vetus Latina*; así en el *Codex Gothicus Legionensis* (960, en la Biblioteca Capitular de San Isidoro de León) se encuentran en los márgenes fragmentos del texto latino antiguo de los libros de Reyes, Tobías y Baruc. Igualmente hay libros enteros de la *Vetus Latina* interpolados en manuscritos de la Vulgata; tal ocurre en el *Codex Complutensis de la Bibl. Univ. Ms. N.º 31*, donde se incorporan Rut, Tobías y 1-2 Macabeos en la antigua versión latina; el *Complutensis 1* contiene el Salterio visigótico y el Cantar de los Cantares. Las citas patrísticas son también una fuente importante para conocer la *Vetus Latina*; los Padres que mayor número de citas aportan son Cipriano de Cartago, Lucífero de Cagliari, Jerónimo, Agustín, Ticonio y el Pseudo-Agustín (*Speculum de divinis Scripturis*).

Es todavía edición de referencia la obra de P. Sabatier *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Itala* (Reims, 1743-1751), que reconstruye el texto bíblico mayoritariamente por las citas de los Padres latinos. Una edición crítica está en marcha desde 1949 en el monasterio benedictino de Beuron (Alemania). Teófilo Ayuso editó los volúmenes de Salmos y Octateuco (CSIC, Madrid, 1953, 1962 y 1967); J. Cantera Ortiz de Urbina, el libro de Rut (1965). En el CSIC también se han editado tres volúmenes de glosas por C. Morano (1990), A. Moreno (1992) y J. M. Cañas (2000).

2. La *Vulgata*

Vulgata significa «divulgada» y hace referencia a la aceptación popular y oficial que tuvo la traducción latina de Jerónimo. Jerónimo nació hacia la mitad del siglo IV, vivió y se formó en Roma, pasó años en el Oriente griego, donde conoció la biblioteca que Orígenes y Eusebio habían creado en Cesarea, y pasó el final de su vida en Belén estudiando con rabinos judíos. Representa la figura del *vir trilinguis* por antonomasia.

La irritante situación del texto de las antiguas traducciones latinas, así como la fascinación que ejercían los grandes manuscritos unciales griegos del siglo IV, le llevaron a emprender la obra de una nueva versión de la Biblia. En un primer momento tradujo los Salmos a partir del texto griego, versión que se ha perdido. Más adelante, guiado por el principio de la *veritas hebraica*, pasó a traducir del texto hebreo teniendo en cuenta las recensiones griegas de los hebreos Aquila, Símmaco y Teodoción. Comoquiera que los libros deuterocanónicos no formaban parte de la *veritas hebraica*, no los tradujo, sino que siguió el canon hebreo. La Iglesia, sin embargo, no quería ni podía prescindir de esos libros, por lo que una traducción no jeronimiana de los mismos, revisión de la *Vetus Latina*, se incorporó a las ediciones de la *Vulgata*. Así pues, puede decirse que no toda la *Vulgata* es traducción de Jerónimo, ni todas las traducciones de Jerónimo entraron a formar parte de la *Vulgata*. De Jerónimo son las traducciones realizadas sobre el texto hebreo (menos el Salterio), la versión de Tobías y Judit sobre un texto de la *Vetus Latina*, la revisión del Salterio sobre la edición hexapla de Orígenes (llamado «Salterio Galicano» por haberlo adoptado Carlomagno para el imperio franco) y la revisión de los cuatro evangelios. Los deuterocanónicos y el resto del Nuevo Testamento son revisiones de la *Vetus Latina* incorporadas a la *Vulgata*. El trabajo sobre las cartas del Nuevo Testamento, Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis parece que fue obra de un discípulo suyo, Rufino el Sirio.

La traducción jeronimiana es más culta y elegante que la popular de la *Vetus Latina*. Pero hay que decir que mucho del lenguaje ciceroniano que se le imputa se debe más a la revisión de Alcuino en el siglo VIII que al propio Jerónimo.

Paulatinamente la *Vulgata* fue imponiéndose, no sin ciertas reticencias y resistencias. La vuelta al texto hebreo del Antiguo Testamento era cuestionada por Agustín, que defendía la inspiración de los LXX. También se temía que la nueva versión causara una escisión

entre las iglesias griega y latina; era un hecho que el mundo occidental iba separándose del bizantino. Hasta el Renacimiento (Lorenzo Valla, 1440) no se volvería a nuevos intentos para adecuar el texto latino al original griego. Así, la *Vetus Latina*, ya implantada en la liturgia de las iglesias locales, se resistía a desaparecer, y la contaminación de ambos textos se hizo inevitable. Las sucesivas revisiones de Casiodoro (m. 570), Alcuino (730-804), Teodulfo de Orleans (m. 821) y Esteban Harding (m. 1134) sólo contribuyeron a aumentar la confusión y corrupción del texto.

De la Vulgata se han conservado unos 14.000 manuscritos. La división en capítulos se hizo por primera vez en la Vulgata, por el cardenal Stephan Langton, maestro en París, que habría de ser arzobispo de Canterbury, a principios del siglo XIII, y así apareció en el *Exemplar Parisiense*; en el siglo XIV esta división fue adoptada en las Biblias hebreas y así se dispuso el texto en la Biblias impresas, las políglotas y ediciones posteriores. El primer texto impreso por Gutenberg fue la *Biblia Vulgata* en 1456. En 1546 el concilio de Trento declaraba a la *Vulgata* la versión auténtica de la Iglesia. En 1590 la publicación de la *Vulgata Sixtina*, promovida por el papa Sixto V, ofreció un texto oficial, que aún fue revisado bajo el pontificado de Clemente VIII: la *Vulgata Sixto-Clementina* (1592). Los monjes benedictinos del monasterio de San Jerónimo en Roma han publicado una edición crítica, la *Neo-Vulgata* (1926-1987).

Aunque el interés de Jerónimo no fuera el de establecer un texto crítico, el valor crítico de su traducción es muy estimable, pues él supo recoger las tradiciones textuales y exegéticas propias de las tres lenguas, latina, griega y hebrea. El respeto reconocido a la versión de la *Vetus Latina* no le impedía la consulta del original griego y de las fuentes hebreas. Aunque el texto hebreo del que dispuso era ya prácticamente el masorético, el cotejo que llevó a cabo con las recensiones judías permite rastrear en la *Vulgata* las lecturas de Aquila, Símaco y Teodoción. Jerónimo utilizó los mejores testigos griegos a su alcance.

III. VERSIONES SIRÍACAS

La lengua siríaca es una evolución del arameo oriental. En la Biblia siríaca confluyeron tradiciones textuales e interpretativas judías y cristianas. En último término las versiones siríacas proceden de comunidades cristianas nestorianas, jacobitas, melkitas y maronitas. Esta

Biblia fue punto de unión entre las diversas iglesias orientales. La Biblia siríaca fue el cauce por el que se trasvasó al mundo oriental y más tarde al mundo islámico la cultura judía y cristiana. Como en el caso de la Biblia latina, se distingue una versión antigua, *Vetus Syra*, y otra *vulgata*, *Pešitta*.

1. *La Vetus Syra*

El texto del Antiguo Testamento fue traducción de una versión targúmica, de donde su carácter parafrástico y midrásico. Incluía el Pentateuco, Salmos y Profetas. Se discute si es obra exclusivamente judía o judeocristiana. Se pone en relación con la conversión al judaísmo de la casa real de Adiabene, al Este del Tigris, por los años 40 d.C.

La versión del Nuevo Testamento es de suma importancia por su relación con el *Diatessaron*, o armonía de los cuatro evangelios, de Taciano en torno al año 170 (cf. *Unidades 10 y 14*). Trata de adaptar el material del *Diatessaron* a la forma del evangelio en cuatro evangelios. La traducción fue realizada en el siglo III y pasó por un amplio proceso de revisión posterior. Tiene extraordinaria importancia para recuperar el texto del *Diatessaron*, del que no quedan testigos directos. Por otra parte, versiones armenias, etiópicas y árabes de los evangelios se realizaron a partir de esta versión siríaca.

2. *La Vulgata Pešitta*

Es una revisión de la *Vetus Syra*. El nombre, *Pešitta* —significa «clara», «sencilla»—, le fue dado por el jacobita Mosé bar Kefa en el siglo X, para distinguirla de la más complicada siro-hexaplar (cf. *infra*). Como ocurrió en Occidente con la *Vulgata Latina* tras la multiplicidad de textos de la *Vetus Latina*, de igual manera la *Pešitta* se convirtió en la «vulgata siríaca» en la Iglesia oriental. No obstante, el texto del Antiguo Testamento carece de uniformidad, unas veces literal, otras parafrástico, a veces siguiendo al targum, a veces a los LXX. Se descubre como obra de diversos autores, probablemente cristianos. El libro de Isaías tiene afinidades con el texto de Isaías conocido en Qumrán, y el influjo de LXX es manifiesto en la tradición manuscrita más antigua. Se trata, pues, de una versión de suma importancia para reconstruir la historia del texto bíblico. The Peshitta Institut de Leiden está editando desde 1972 el texto: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. En España es de reciente aparición la edición diplomática del Ben Sira siríaco según el Códice Ambrosiano con traducción española e inglesa (cf. Bibliografía).

La *Pešitta* del Nuevo Testamento es una reelaboración de la *Vetus Syra* bajo la guía del texto griego conocido en Antioquía en el siglo IV. Sorprende la presencia de lecturas del tipo occidental (cf. *Unidad 14*). La variedad de técnicas de traducción y de usos léxicos se explica por la intervención de diversos traductores.

3. Otras versiones

La llamada *versión Filoxena* o *Filoxeniana* es una revisión hecha por Policarpo (507/508) a instancias del obispo Filóxeno. La llamada *Siro-hexaplar* fue realizada por Pablo, obispo de Tella, antes del 619 en Alejandría, donde se refugió huyendo de los persas sasánidas. La *Heracleense* o *Harcleana* es el correlato neotestamentario de la versión hexaplar del Antiguo Testamento. *Jacobo de Edesa* realizó otra versión, de la que se conservan fragmentos de Samuel-Reyes traducidos en el 705.

Independiente de todas ellas es la versión *Siro-palestinense*, escrita en un dialecto arameo occidental de los cristianos melquitas de Palestina en torno a los siglos IV-V.

4. Manuscritos

Los dos más antiguos se conservan en el *British Museum* de Londres: Add. 14.1512 (ca. 459-460: contiene fragmentos de Isaías) y Add. 14.425 (fechado en 465: contiene el Pentateuco). El manuscrito *Ambrosianus D 21 inf.* y el *Florentino en la Biblioteca Lorenzana Or. 58* contienen casi todo el Antiguo Testamento siríaco. Son importantes las citas de los Padres, especialmente Afraates y san Efrén.

IV. VERSIONES COPTAS

El copto es la última etapa en el desarrollo del egipcio antiguo. «Copto» es la forma abreviada del griego *agyptios* a través del árabe *qobt*. Era la lengua hablada en Egipto antes del cristianismo, pero fue sólo hacia el 200 d.C. cuando se convirtió en lengua escrita, precisamente a partir de las traducciones de la Biblia. Se escribió con caracteres griegos, a los que se añadieron otros siete de la escritura demótica. Hay seis formas dialectales: sahídico, bohaírico, acmímico, sub-acmímico, egipcio medio, fayyúmico.

En el siglo IV el sahídico era la lengua literaria del valle del Nilo.

Por entonces ya todos los libros de la Biblia estaban traducidos al copto sahídico. En este dialecto están también escritos los códices de Nag-Hammadi (cf. *Unidad 10*). Una versión bohaírica, realizada probablemente en el siglo IV, acabaría desplazando a las anteriores, siendo hasta hoy la lengua de la liturgia copta.

Las versiones del Antiguo Testamento están hechas sobre el griego de los LXX, en algunos casos sobre un griego pre-hexaplar. En el Nuevo Testamento las versiones coptas siguen un texto alejandrino. Los evangelios de Mateo y Marcos han sido editados por Gonzalo Aranda Pérez (CSIC, Madrid, 1984 y 1988). Los manuscritos más importantes de la versión sahídica están en el Seminario de Papirología de Sant Cugat del Vallès (Barcelona).

V. OTRAS VERSIONES

- *La versión gótica* fue realizada por el obispo Ulfilas, apóstol de los godos en las provincias del Danubio a mediados del siglo IV. Para ello hubo de crear previamente el alfabeto. Se conservan 6 manuscritos, uno de ellos muy lujoso, el *Codex Argenteus*, del siglo V o VI (Upsala). Es una versión literal sobre un texto bizantino.
- *La versión armenia* fue realizada por el Patriarca Sahug (390-439) y el monje Mesrob o Mesropio (m. 439) en reacción contra la utilización del siríaco en la liturgia. A Mesropio se atribuye la creación de los caracteres de la escritura armenia. El Antiguo Testamento se tradujo de una versión siríaca, aunque hay grandes influjos de la tradición hexaplar. Es discutido si el Nuevo Testamento se tradujo de una versión griega o siríaca; hay indicios de que la primera forma de los Evangelios fue una especie de «armonía» similar a la del *Diatessaron* de Taciano. En conjunto, la versión armenia es de una gran calidad literaria; se la ha llamado la «Reina de las versiones».
- *La versión georgiana* pudo hacerse sobre textos griegos, siríacos y armenios. No se sabe exactamente la fecha de las primeras versiones. El cristianismo llegó a Georgia en la primera mitad del siglo IV.
- *La versión etiópica* de la Biblia se inició posiblemente hacia mediados del siglo IV o poco después, cuando Frumenio fue consagrado obispo de Acsum, la primera figura histórica del cristianismo etíope de quien se tienen noticias. La tradición

manuscrita de esta versión es posterior al siglo XIII y muestra un texto mixto, con huellas de fuerte contaminación por los textos medievales árabe y copto. La versión del Antiguo Testamento parece haber sido hecha a partir de los LXX. El texto del Nuevo Testamento es muy variado, en unas ocasiones muy literal, en otras muy libre. En las cartas de Pablo llama la atención su acuerdo con el papiro P⁴⁶. El estrato más antiguo de esta versión revela un texto mixto, con predominio del tipo de texto bizantino.

- *Las versiones árabes*. Hasta la época de Mahoma (m. 632) parece que la lengua de los cristianos de Arabia era el siríaco. Pero los textos bíblicos conservados de estos cristianos son todos árabes. Saadya Gaón (m. 942) hizo una versión judía del texto hebreo siguiendo los criterios de la exégesis rabínica talmúdica y de su propia filosofía. Las versiones cristianas, recogidas en las políglotas de París y Londres, están hechas a partir de textos griegos y siríacos. En la España musulmana se hicieron traducciones desde el latín.
- *La versión eslava* de la Biblia fue comenzada por Cirilo (m. 869) y Metodio (m. 885), quienes tuvieron que crear los caracteres llamados cirílicos. Subsiguientes revisiones reflejan la evolución dialectal del eslavo. Un manuscrito de 1499 reproduce la versión del arzobispo de Novgorod, Genadio, que sigue el texto bizantino y ha pasado a ser el texto de uso eclesiástico.

BIBLIOGRAFÍA

- AYUSO MARAZUELA, T., *La Vetus Latina hispana*, CSIC, Madrid, *Prolegómenos*, 1953; *El Salterio*, 1962; *El Octateuco*, 1967.
- BOGAERT, P. M., «La Bible latine des origines au Moyen Âge»: *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988), pp. 137-159; 276-354.
- CAÑAS REILLO, M., «De Oriente a Occidente: las versiones latinas de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 35-42.
- CALDUCH-BENAGES, N., J. FERRER Y J. LIESEN, *La Sabiduría del Escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano con traducción española e inglesa*, EVD, Estella, 2003.
- DIRKSEN, P. B. Y M. J. MULDER, *The Peshitta: Its Early Text and History*, Brill, Leiden, 1988.
- ELLIOT, J.-K., «The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate», en W. Haase (ed.), *ANRW II*, 26.1, Berlin/New York, 1992, pp. 198-245.

- GARCÍA-MORENO, A., *La neovulgata. Precedentes y actualidad*, EUNSA, Pamplona, 1986.
- METZGER, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- MORANO RODRÍGUEZ, C., *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel*, CSIC, Madrid, 1989.
- MORANO, C., «La historia textual de las glosas marginales de Vetus Latina del Codex Gothicus Legionensis», en *Codex Biblicus Legionensis. 20 Estudios*, Librería Isidoriana, León, 1999, pp. 281-302.
- MORENO HERNÁNDEZ, A., *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Reyes*, CSIC, Madrid, 1992.
- O'CALLAGHAN, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1999.
- SABATIER, P., *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Itala*, Reims, 1743-1751.
- SPOTTORNO, M. V., «Las versiones antiguas de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 43-51.
- STUMMER, F., *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn, 1928.
- Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem*, Brill, Leiden, 1972-.
- TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 387-407.
- VÕÖBUS, A., *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies*, Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Stockholm, 1954.

Unidad 16

CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. CRÍTICA TEXTUAL Y CRÍTICA LITERARIA

La *crítica textual* estudia el proceso de transmisión del texto desde su puesta por escrito. Su objetivo es determinar el texto más antiguo de la tradición conservada (*Urtext*). Se diferencia de la *crítica literaria* en cuanto que ésta estudia el proceso anterior de formación literaria de la obra hasta el momento de su redacción definitiva; descompone el texto en sus unidades literarias para recomponerlo siguiendo las distintas etapas por las que se llevó a cabo la redacción y composición de la obra; su objetivo es establecer su autoría, época y género (*Urform*).

Entre el período literario y el textual puede mediar un espacio considerable de tiempo. Los manuscritos más antiguos del Antiguo Testamento provienen de Qumrán, que ya distan, en algunos casos, siglos de la época de su composición literaria. Sin embargo, con frecuencia la crítica literaria y la textual se superponen, pues el proceso editorial puede continuar tras el inicio de la transmisión textual. Esta superposición se advierte singularmente en el caso de las glosas, dobles lecturas y dobles ediciones, como veremos.

El mejor ejemplo de la problemática a la que trata de responder la crítica textual es el de los pasajes paralelos o repetidos:

2 Sm 22

(v. 2) Yhwh es mi roca,
mi fortaleza y mi libertador,
(v. 3) Dios de mi roca,
confiaré en él,

Sal 18

(v. 2) Yhwh es mi roca,
mi fortaleza y mi libertador,
Dios mío, mi Roca,
confiaré en él/ella,

mi escudo y cuerno de mi salvación,
mi baluarte
y mi refugio,
Salvador mío,
de violencia me libras.
(v. 4) Invoco a Yhwh...

mi escudo y cuerno de mi salvación,
mi baluarte.

(v. 3) Invoco a Yhwh...

Ante las coincidencias y variantes de estos dos poemas, la crítica textual se pregunta:

- ¿Es un texto modificación del otro?
- ¿Derivan los dos de una fuente común?
- ¿Cuál era en tal caso el texto del poema original?, o, si no fuera posible acceder al texto original,
- ¿cuál de las dos versiones es la más antigua o conserva elementos más antiguos, aunque pueda contener otros tardíos?

II. LOS DIFERENTES CAMBIOS TEXTUALES

La primera preocupación del crítico es atender a las causas de la corrupción textual. En primer lugar, está la inseguridad de los copistas, que involuntariamente cometen errores, por otra parte, perfectamente tipificados. Pero también suelen darse alteraciones deliberadas del texto. Ambas han de ser tenidas en cuenta.

1. *Cambios accidentales o errores de los copistas*

La dificultad de la copia la expresa muy bien O'Callaghan:

Aunque pueda parecer sencillo, la acción de transcribir un texto es bastante compleja. En primer lugar, el escriba ha de leer el texto que quiere copiar, y se supone que lo ha de leer bien. Pero eso significa que tiene buena vista y que el texto es de lectura asequible. Una vez que ha captado lo que dice el fragmento que ha de transcribir, el escriba ha de conservarlo fielmente en la memoria. Y, después, con la máxima exactitud ha de trasladarlo al material de escritura que tiene en sus manos (1999).

Cuando se escribe al dictado, se suman las dificultades de la posible no correcta pronunciación del que dicta y las dificultades de audición del escriba. La complejidad del acto de copiar está muy bien expresada en la sentencia latina *tres digiti scribunt, totum corpusque laborat* [«sólo tres dedos escriben, pero todo el cuerpo trabaja»]. Los errores más frecuentes son los siguientes:

a) Diptografía

Consiste en repetir una letra, palabra o grupo de palabras: en 1QIs^a 30,30 se produce la repetición de *we-hišmi'a*, «y hará oír»; en 2 Re 7,13 el texto masorético ha conservado la repetición de una larga frase: «Los que han quedado en ella, he aquí que son como toda la multitud de Israel». Pero en este caso pudiera no tratarse de un error involuntario sino de la inclusión de una lectura distinta: «la multitud de Israel» aparece la primera vez con artículo en el elemento determinado (*ha-hamon*), lo que es incorrecto; es posible que «Israel» fuera una interpolación y el interés del copista fue introducir la variante.

b) División o unión errónea de palabras

Este tipo de error era frecuente en la escritura hebrea, que no hacía división de palabras y escribía sin signos vocálicos: en Am 6,12 el texto escrito «se ara *bbqrym*» puede ser leído «se ara *con ganado vacuno el mar*» (*ba-baqar yam*), como hace la traducción de Cantera-Iglesias, o «se ara *con vacas*» (*ba-beqarym*), como lo hace el texto masorético. En Jr 23,33 las consonantes *tmhmś* son leídas por el texto masorético *et mah maśśa* («¿cuál es la carga?»), lo que no hace sentido; pero la versión LXX supone un texto leído como *attem ha-maśśa* («¡vosotros sois la carga!»), perfectamente aceptable.

La filología semítica comparada (especialmente del ugarítico para la lectura de Salmos y textos poéticos bíblicos) puede servir de ayuda para reconocer otras posibilidades de dividir las palabras y encontrar así lecturas más acordes con el contexto. No obstante, es necesario también evitar los excesos y arbitrariedades en la aplicación de este método, tan frecuentes como lo fueron en los que recurrieron a conjeturas en tiempos anteriores.

c) Haplografía

Este fenómeno ocurre cuando el copista salta de una palabra a otra parecida o igual omitiendo el texto intermedio. Si salta de la palabra inicial de una frase a otra que tiene igual comienzo se llama *homoio-arcton*; si es de la palabra final a otra frase que tiene igual final, se llama *homoio-teleuton*. El manuscrito 1QIs^a 4,5-6 ha omitido el texto que copiamos entre corchetes porque ha saltado de la primera mención de *yomam* («de día») a la segunda: «Yhwh formará sobre

todo el paraje de la montaña de Sión y sobre sus asambleas una nube [de día (*yomam*) y humo y resplandor de fuego llameante de noche, pues por cima de todo la Gloria de Yhwh será como dosel y cabaña y servirá de sombra], de día (*yomam*) contra el calor, y de amparo y refugio contra aguacero y lluvia».

A veces se trata de omisiones por simple descuido, como en Gn 4,8, donde «salgamos al campo» es omitido en el texto masorético (TM), pero es recuperable a través de la LXX, el Pentateuco Samaritano, la Vulgata, el Targum, etcétera.

d) Confusión de letras similares

En la escritura aramea cuadrada es frecuente la confusión de las letras *d/r* (ד/ר) y *b/k* (כ/ב). Por eso se suele corregir 'Aram de TM en 2 Re 16,6 por 'Edom; similar confusión se encuentra en 2 Sm 22,1: «se mostró (*wa-yera*') sobre las alas del viento», y Sal 18,11: «planeó (*wa-yede*') sobre las alas del viento». En Is 28,21 TM lee «como (*k*-) el monte [...] como (*k*-) el valle», mientras que 1QIs^a lee «en (*b*-) el monte [...] en (*b*-) el valle».

Hay confusiones de letras sólo posibles en escritura paleohebreá, lo que muestra que algunos textos bíblicos fueron transmitidos en esta escritura en época antigua. Las letras que se confunden más fácilmente son 't, k/n, d/, b/r, m/n, w/r, h/h. En 1 Sm 14,47 TM escribe *yřšy'* («hacia el mal»), texto que no tiene sentido, por lo que suele leerse según el texto de los LXX que, sin duda, supone *ywš'* («vencía»); la lectura de TM se produjo por la confusión producida en un estadio de la transmisión en escritura paleohebreá.

e) Confusión de palabras homófonas

Se produce por errores al dictado o cuando el copista retiene la palabra en su oído sin atender al significado. Es frecuente la confusión *lw* («a él, le») y *l'* («no»), como en Sal 100,3, donde unos manuscritos leen «a él» («suyos/para él somos») y otros «no» («no somos»). En Sal 49,8 unos manuscritos leen «Un hermano (*'ah*) no puede redimir a otro», y otros «pero (*'ak*) no puede redimir a otro».

d) Transposición de letras o palabras (metátesis)

Un famoso ejemplo, discutido en los comentarios rabínicos y medievales, es Sal 49,12, donde TM lee: «su interior (*qrbm*) son sus casas para siempre», que parece un error por la metátesis de las consonan-

tes *rb.* LXX, Targum, Pešitta y Vulgata leen «su tumba», traduciendo sin duda *qbrm*.

2. Cambios deliberados

Estos cambios intencionales son fenómenos de interpretación cuyo tratamiento pertenece a la hermenéutica. Con frecuencia es posible apreciar todavía la lectura original, y por ello entran también en el campo de la crítica textual. Los casos tipificados más frecuentes son:

a) Trivialización o modernización

La modernización del texto sustituye palabras, formas verbales o de sintaxis arcaicas por otras nuevas, acaso por entender incorrección en el lenguaje. A este campo pertenecen la sustitución de *pi'el* por *hip'il*, siguiendo la evolución del lenguaje, o el uso preposiciones nuevas, generalmente más expresivas, etc. En Is 39,1 se dice que el rey «estaba enfermo y había *sanado* (*wa-yehezaq*)», mientras que en 1QIs^a se usa el verbo *hayah*, corriente en la época de Qumrán con el significado de «sanar». Pretendidas mejoras de estilo para dar más claridad a la frase son responsables de la adición del nombre del sujeto o del objeto, originalmente implícitos, como se demuestra por la comparación con la LXX u otras versiones; es llamativo el caso del libro de Jeremías donde el texto masorético añade en ocho casos el nombre de Nabucodonosor, mientras la versión de los LXX desconoce esta adición.

b) Armonización y asimilación a pasajes paralelos

Son frecuentes las correcciones para evitar textos contradictorios o frases sin sentido. El texto masorético de Gn 2,2 dice: «Habiendo acabado Dios en el *séptimo* día la obra que había hecho, descansó en ese día *séptimo*». Sin duda el Pentateuco Samaritano, Pešitta y Jubileos (2,16) entendieron que Dios no pudo estar acabando su obra y descansando al mismo tiempo en el día séptimo, por lo que corrigieron: «Habiendo acabado Dios en el sexto día...».

Normalmente son pasajes paralelos los que influyen en la transformación de un texto, fenómeno que no siempre es intencionado sino que se produce por cierta inercia; así ocurre en Lv 5,25 donde se dice que se «presentará un sacrificio [...] *al sacerdote*»; la mención del sacerdote es omitida en el Pentateuco Samaritano y LXX, y proba-

blemente fue traída aquí desde el v. 18: «y presentará [...], como sacrificio por el delito, al sacerdote». Es característico de la exégesis del midrás *Sifra al Levítico* entender que toda presentación de ofrendas se hace al sacerdote, incluso cuando la presentación se dice que se hace a Dios.

c) Lecturas duplicadas

Se trata de la yuxtaposición de lecturas que son variantes alternativas. Tales duplicados prueban la existencia de tradiciones textuales diferentes y reflejan el estado de fluidez textual y el cuidado de los copistas por no perder ninguna variante de la tradición. A veces se trata de palabras sinónimas que se yuxtaponen o de formas variantes alternativas o variantes sintácticas. Es obvio que el texto de Ez 1,20 «Hacia *allí* (*šam*), a donde *el Espíritu* los movía a *marchar*, marchaban a donde (*šammah*) el *Espíritu* *marchar*», está sobrecargado por el añadido de una variante que contenía la forma alternativa *šammah*.

d) Glosas

La glosa es una explicación añadida al texto, que pudo haber entrado ya en el proceso de redacción literaria o posteriormente por obra de los copistas o lectores en el proceso de transmisión textual. Determinados indicadores permiten reconocer su presencia. Generalmente son partículas deícticas (los pronombres personales o demostrativos y la partícula 'et) las que añaden una explicación: «Luz, esto es (*hw'*), Betel» (Jos 18,13); «Esaú, esto es (*hw'*), Edom» (Gn 36,1); «Los cielos destilaron delante de Elohim, éste (*zeh*) es el Sinaí, delante de Elohim» (Sal 68,9; en este caso la glosa queda además delimitada por la repetición de engarce «delante de Elohim»). En Is 29,10 hay una doble interpolación mediante 'et, que transforma un oráculo contra el pueblo en una denuncia de los falsos profetas: «Yhwh ha cerrado vuestros ojos, los de ('et) los profetas, y ha cubierto vuestras cabezas, las de ('et) los videntes». La partícula 'w («o») suele introducirse en textos de carácter legal: «Si un hombre, o una mujer, ha hecho solemne voto de nazireo» (el verbo se usa en singular, por lo que «o una mujer» puede ser una glosa añadida). En la exégesis rabínica, singularmente en la escuela de Aquiba, ya se advirtió el valor inclusivo de estas partículas que se interpretaban como ensanchamientos del texto bíblico. Así también funciona la partícula *kol*, «todo», o *ken ta'ašeh* («así harás también») para ampliar el ámbito de aplicación de una ley: cf. Ex 22,8.29; Dt 22,3.

Para introducir citas añadidas se usan expresiones casi técnicas que denuncian su carácter de interpolación erudita, como *ka-katub* («según está escrito»), *le'emor* («como dice», «diciendo»), *ka'ašer šiuwah* («como ordenó»); cf. 1 Re 2,3; 2 Re 14,6; 2 Cr 25,4 etcétera.

e) Correcciones por motivos morales y teológicos

Entran en este campo los eufemismos, la tendencia a evitar antropomorfismos en referencia a la divinidad, y en general todas las correcciones del texto (*tiqqaney soferim*, *kinnuy*, *šinnuy*, *'itturey soferim*, *sebirim*) que los rabinos ya detectaron y clasificaron (cf. *Unidad 11*). He aquí unos ejemplos: nombres teofóricos referidos al dios Ba'al, como *'Ešba'al*, pueden ser deformados en forma despectiva: *'Išbošet*, «hombre de vergüenza» (1 Cr 8,33 y 2 Sm 2,8); «maldecir a Yhwh» se sustituye por «bendecir a Yhwh» (Job 1,5.11; 2,5.9); 2 Sm 24,1 escribe «Incitó Yhwh a David contra los israelitas», y el paralelo de 1 Cr 21,2 sustituye Yhwh por Satán.

El midrás *Sifre Números* 84,4 hace notar una serie de textos bíblicos ya alterados en la misma Biblia por los escribas para no decir de Dios algo inconveniente: en el texto de Zac 2,12 «Quien os toca, toca la niña de *su* ojo» los escribas hicieron una pequeña modificación (*'eyno* por *'eyny*) para no leer «la niña de mis ojos»; un retoque similar del texto se encuentra en Job 7,20: «¿Por qué me has puesto como blanco tuyo y he venido a ser *para mí* una carga?» (el texto original debía decir «para ti», como la LXX); en «¿No eres tú desde antiguo, Yhwh, mi Dios, mi Santo? *No moriremos*» (Hab 1,12) hay una corrección de «morirás» por «moriremos» (*tamut* por *namut*); otros ejemplos detectados por el midrás son Sal 106,20; Nm 11,15; Jr 2,11; Nm 12,12, etc. En todos estos casos hablar de la niña de los ojos de Dios, o de ser una carga para Dios o de que Dios no morirá, parece una gran inconveniencia que había de ser corregida por los escribas bíblicos.

En Job 13,15 («aunque me mate, *no temblaré*»), el *qere* de la masorah apunta la lectura «en él esperaré» (*lw 'yhl*), que se obtiene simplemente cambiando *alef* por *waw* y vocalizando el verbo diversamente; de este modo la protesta de un Job desafiante se convierte en sumisión confiada.

También son frecuentes los añadidos de epítetos divinos en textos que no los incluían, como «(Yhwh) de los ejércitos», «(Yhwh), Dios de Israel». Es significativo que la LXX es mucho más parca en estos epítetos adicionales, señal de que muchos no pertenecían al texto original.

III. MATERIAL DE BASE, PRINCIPIOS Y MÉTODOS DE LA CRÍTICA TEXTUAL

La crítica textual realiza su investigación sobre los manuscritos bíblicos, las versiones antiguas y las citas bíblicas en los Padres y escritos rabínicos.

- La importancia de los manuscritos de Qumrán y de la versión LXX ya ha sido vista en las *Unidades 11 y 12*.
- La *Vetus Latina* antigua es un testimonio de gran valor para conocer el texto griego anterior a los grandes códices unciales del siglo IV (cf. *Unidad 15*).
- Los manuscritos rabínicos medievales acompañados de la *masorah* ofrecen igualmente una inmensa fuente de información sobre variantes (*Unidad 11*).
- Las citas de los Padres griegos, sirios y latinos transmiten variantes de gran valor, que, sin embargo, deben ser ponderadas cuidadosamente, pues pueden ser citas de memoria o de textos corrompidos.
- Las citas rabínicas son, en general, cuidadosas; reflejan el texto masorético y lo leen con atención a los más mínimos detalles, por lo que resultan de consulta indispensable.
- Entre las demás versiones antiguas (cf. *Unidad 15*), sobresalen los *targumim*, cuyas interpretaciones, a veces coincidentes con la LXX (cf. *Unidad 13*), hacen suponer que traducían un texto base diferente del masorético o que, al menos, lo conocían como interpretación válida.

En su propósito de restituir el texto a su estado original, el primer paso del análisis textual consiste en el acopio de manuscritos y en su análisis documental e histórico, estableciendo, en la medida de lo posible, el árbol genealógico de los mismos (*stemma codicum*). Sigue el examen de las variantes y la selección de las que corresponden al arquetipo. La *crítica externa*, la atención a la antigüedad y calidad de los manuscritos, ha de ser completada con la *crítica interna*, la consideración de las diversas lecturas en sí mismas y en su contexto. Esta valoración es un trabajo delicado, de agudo sentido crítico y de fina intuición. Unas reglas fundamentales, que han de ser aplicadas sin rigidez, son las siguientes:

- *Lectio difficilior, ergo probabilior*. La lectura más difícil (gramaticalmente o teológicamente) es la más probable. La regla se basa en que la tendencia normal del copista es la de sustituir

una expresión difícil por otra fácil, no la de complicar lo que es claro. Así, en el ejemplo ya citado de Is 39,1 es preferible la lectura arcaica del texto masorético a la actualización lingüística de Qumrán.

- *Lectio brevior*. Se prefiere la lectura más breve. El principio se basa en la inevitable tendencia a la ampliación de los textos. Como ya se ha visto, es el caso de las glosas y repeticiones.
- Es preferible la lectura que explica el origen de otras variantes.
- Es preferible la lectura que difiere de sus paralelos, dada la tendencia a la asimilación y corrección que ya se ha visto: la lectura del texto masorético de Gn 2,2 debe ser preferida a la del Samaritano, Pešitta y Jubileos; en Lv 5,25 la lectura del Samaritano y LXX ha de ser preferida a la del texto masorético (cf. *supra*).

Todo trabajo de crítica textual ha de ser, por otra parte, realizado a partir de una teoría correcta de la historia del texto bíblico, que sigue un proceso de diferenciación progresiva en varias formas textuales y de unificación subsiguiente en torno a un único tipo de texto, el proto-rabínico o proto-masorético. La metodología de trabajo se ha de realizar en una aproximación al texto en cuatro movimientos:

a) Atención al texto masorético medieval —único que se ha transmitido íntegramente y con gran fidelidad— y su *masorah*.

b) Aproximación al texto de la antigua LXX, es decir, desandando el camino de las recensiones judías y cristianas que lo alejaron de la primitiva versión griega (cf. *Unidad 12*).

c) Aproximación al original hebreo (*Vorlage*) de LXX.

d) Aproximación a las formas textuales hebreas de la época persa y helenística. El análisis crítico se realiza mediante la comparación sinóptica de los diferentes textos (masorético, original hebreo de LXX, Qumrán, etcétera).

El análisis puede entonces dirigirse a todos o a uno de los siguientes niveles de cristalización textual:

a) *La forma textual más próxima al original* (aunque ya no aparezca en ningún manuscrito). Su estudio corresponde a la crítica literaria, que busca la forma ya estabilizada por la sacralización del texto. El proceso de cristalización literaria del Pentateuco, de la historiografía deuteronomística (Josué-Reyes) y de una primera colección de libros proféticos culminó en los siglos V-IV a.C., aunque, con

posterioridad, estas obras pudieron sufrir diversos cambios y adiciones.

b) *Las formas textuales más primitivas* atestiguadas por textos de la tradición manuscrita, teniendo presente la coexistencia de ediciones o reediciones de un mismo libro.

c) *El texto consonántico proto-masorético*, oficial desde el 70 d.C., que inicia un proceso de estabilización y unificación.

Las interferencias entre la crítica textual y la crítica literaria aparecen en el nivel b), en aquellos libros en los que el proceso de su formación literaria continuó más allá de su primera edición, dando como resultado la presencia simultánea de ediciones «corregidas y aumentadas» y de primeras ediciones con la subsiguiente contaminación posterior en las copias. Las dobles ediciones de los libros bíblicos tienen enorme trascendencia, incluso teológicamente: ¿cuál de los dos textos es el canónico?, ¿cuál debe ser traducido y autorizado para una determinada confesión cristiana? Mostramos aquí sólo unos ejemplos de dobles ediciones (para una consideración más profunda, véase Trebolle, 1998, pp. 439-452):

- *La historia de David y Goliat* (1 Sm 17-18) conoce una primera edición breve, de la que es testigo la versión griega. El texto masorético y las recensiones hexaplar y luciánica representan una segunda edición más desarrollada. Un detenido estudio de los textos permite concluir que el traductor griego no abrevió un texto hebreo más amplio, sino que tradujo un original hebreo, cuyo texto, más corto, corresponde a una primera edición de la historia de David y Goliat.
- *El libro de Jeremías* es en los LXX una octava parte más breve que en el TM (en aquél faltan aproximadamente unas 2.700 palabras de éste). El orden de los capítulos es también diferente en los LXX y el TM. En Qumrán se han encontrado manuscritos hebreos que representan los dos tipos de textos. Se concluye, por tanto, que existieron dos ediciones diferentes, una primera edición breve, representada por los LXX, y una segunda más desarrollada, representada por el TM. La presencia en Qumrán de las dos «ediciones» muestra el desarrollo paralelo de las tradiciones desde el siglo V al siglo II a.C.
- *El libro de Ezequiel* plantea una problemática similar, que sólo cabe explicar por una doble edición. El TM muestra un desarrollo textual más avanzado que el texto de los LXX.
- *El libro de Job* plantea especiales problemas de crítica textual.

También su versión griega es más breve que la del TM, pero son muchos los autores que consideran la forma amplia del TM más original que la breve de la LXX, argumentando que el traductor griego eliminó las dificultades suprimiendo los pasajes difíciles. Sin embargo, la versión griega más parece ser una paráfrasis que una traducción, y, de hecho, poco contribuye a la corrección del texto hebreo masorético. Posiblemente también aquí habría que contar con una doble edición.

- *El libro de Ben Sira* no entró a formar parte del canon rabínico, y probablemente ello determinó la pérdida del original hebreo. En la Biblia cristiana se recoge la versión griega realizada por el nieto del propio Ben Sira. El texto hebreo de Ben Sira era sólo conocido a través de algunas citas rabínicas. Pero a partir de 1896, los manuscritos encontrados en la Genizah de El Cairo dieron a conocer casi un 70% del texto hebreo; los fragmentos hallados corresponden a cuatro manuscritos diferentes de Ben Sira (A, B, C, D), de entre los siglos X/XI-XII, a los que hay que añadir otros dos por sucesivas identificaciones (E, F). Qumrán ha proporcionado también otros fragmentos del siglo I a.C. (2Q18 y 11QPs^a). En 1965 se publicaron los fragmentos de un rollo de Masada, también del siglo I, con siete columnas correspondiente a Ben Sira 39,27-44,17. Estos descubrimientos permiten hablar de una edición original hebrea, que sirvió de base a la traducción griega del nieto de Ben Sira, y una segunda edición ampliada, que está en la base del texto hexaplar de Orígenes y de los manuscritos lucíanicos. A esta edición amplia corresponde el texto de la *Vetus Latina*. La versión siríaca (de antes del siglo IV d.C.) refleja un texto hebreo en el que ya se han refundido las dos ediciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BARR, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Clarendon, Oxford, 1968.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen, vol. 1, 1982; vol. 2, 1986.
- CALDUCH, N., J. FERRER Y J. LIESEN, *La Sabiduría del Escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el códice Ambrosiano con traducción española e inglesa*, EVD, Estella, 2003.

- CROSS, F. M., «The Old Testament at Qumran», *The Ancient Library of Qumran*, Academic Press, Sheffield, ³1995.
- DAHOOD, M., «Northwest Semitic Texts and Textual Criticism of the Hebrew Bible», en *Questions disputées d'Ancien Testament*, Leuven, 1974, pp. 11-37.
- DI LELLA, A. A., *The Wisdom of Ben Sira*, Anchor Bible, Doubleday, New York, 1987.
- O'CALLAGHAN, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1999.
- TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress/Van Gorcum, Philadelphia/Maastricht, 1992.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 411-452.
- TREBOLLE BARRERA, J., *Centena in libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes*, CSIC, Madrid, 1989.
- TREBOLLE BARRERA, J., *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12; 14*. Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca/Jerusalem, 1980.
- ULRICH, E., «Multiple Literary Editions: Reflections toward a Theory of the History of the Biblical Text», en D. W. Parry y S. D. Ricks (eds.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden 1996, pp. 78-105.
- WEINGREEN, J., *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- ZURRO, E., *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, Roma, 1987.

Unidad 17

CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

La crítica textual del Nuevo Testamento tiene los mismos objetivos que la del Antiguo Testamento, la búsqueda y recuperación del texto mejor y más antiguo, se enfrenta con los mismos fenómenos textuales de alteraciones accidentales y deliberadas, aborda la misma problemática de contaminaciones textuales y superposición de ediciones, y usa de sus mismos principios y métodos para la crítica interna y externa (cf. *Unidad 16*). También se ha de tener presente la *Unidad 14*, donde ya se ha expuesto la clasificación de manuscritos, papiros y códices, por familias y tipos, y se ha delineado una historia de las ediciones y las teorías de la investigación moderna.

I. LOS DIFERENTES CAMBIOS TEXTUALES

Lucinio Bético y su mujer Teodora, una acomodada familia hispana, habían oído que la mejor traducción latina del momento era la que estaba realizando Jerónimo, residente por aquellos tiempos en Belén, y le enviaron seis amanuenses para hacerse con la traducción jeronimiana. Jerónimo, que agradeció el interés de Lucinio, se disculpó al mismo tiempo de los posibles errores:

Si se encuentra algún error u omisión que contradice el sentido, no se ha de imputar a mi persona, sino a vuestros siervos. Son producto de la ignorancia o descuido de los copistas, que no escriben lo que encuentran, sino lo que ellos consideran ser el sentido, y no exponen sino sus propios errores cuando tratan de corregir los ajenos (Ep. 71,5; cf. en este libro *Excursus*).

Las palabras de Jerónimo ponen de manifiesto las inevitables vicisitudes por las que pasa un texto a través de sus copistas, a veces por descuido, otras por ignorancia, y también por exceso en las correcciones.

1. Cambios accidentales o errores de copistas

a) Diptografía

Repetición de una letra, palabra o grupo de palabras. En el Códice Vaticano se encuentran repetidas este grupo de palabras: «Si yo os he lavado los pies, el señor y el maestro» (Jn 13,14). También el Códice Vaticano repite en Hch 19,34: «¡Grande es la Artemis de los efesios!» (que puede ser repetición intencionada para dar más énfasis). En 1 Tes 2,7 importantes manuscritos como P⁶⁵ & B y otros leen «nos hicimos niños» (ἐγενήθημεν νήπιοι), mientras otros leen «nos hicimos cariñosos» (ἐγενήθημεν ἡπιοι), que parece ser la lectura original por adaptarse mejor al contexto; el error se produce al escribir dos veces la consonante *n*.

b) División errónea de palabras en escritura continua

En Mc 10,40 se lee: «sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía concederlo, sino que es *para los que* está reservado»; pero versiones como la VT Syr y Eth traducen: «*sino que* está reservado *para otros*»; no han leído AAA OIC, sino AΛΛOIC.

c) Confusión de letras

En la escritura mayúscula o uncial es fácil confundir las letras E/E y Θ/O, de aquí que en 1 Tim 3,16 encontramos las lecturas OE («el que») y ΘE (abreviatura de *Theós*, Dios): «*El que* se manifestó en la carne» (lectura original) / «*Dios* se manifestó en la carne» (manuscritos tardíos). A confusión de letras hay que atribuir en 2 Pe 2,13 la lectura ΑΓΑΠΑΙΕ («se deleitan en sus *ágapes*») por la original ΑΠΑΤΑΙΕ («se deleitan en sus *engaños*»). En Hch 15,40 la fácil confusión de L y L produce las siguientes lecturas: ΕΠΙΛΕΞΑΜΕΝΟΕ («habiendo escogido») y ΕΠΙΛΕΞΑΜΕΝΟΕ («habiendo acogido»). En Ap 14,8 es explicable que «otro segundo ángel» haya devenido «otro ángel» por la similitud de las letras griegas de «otro» y «ángel» (ΑΛΛΟΕ/ΑΓΓΕΛΟΕ). Posiblemente a confusión de letras hay que atribuir la omisión en el Códice Sinaítico de «Hijo de Dios» en Mc 1,1:

«Comienzo del Evangelio de Jesucristo *Hijo de Dios*»; podría tratarse de un error de copia por la semejanza de las abreviaturas de los *nomina sacra*: ΙΨ ΞΨ ΨΨ ΘΨ.

d) Errores al dictado

Es fácil confundir una vocal breve y una larga: Rom 5,1, εἰρήνην ἔχομεν («*tenemos paz*») y εἰρήνην ἔχωμεν («*tengamos paz*», acaso por asimilación a expresiones cohortativas como las de Rom 15,4; Heb 6,8; Heb 12,28; 1 Jn 4,17). Con la evolución de la lengua griega, el diptongo *ai* se resolvió en *e*, a lo que se deben confusiones como en Mt 11,6: ἐτέροις («dan voces *a los otros*») con ἑταίροις («dan voces *a los compañeros*»). La prevalencia del itacismo (pronunciación como *i* de algunas vocales y diptongos: η, ι, υ, εἰ, οἰ, ῆ) en el griego *koiné* es responsable de que «*suave* es el Señor (χρηστὸς ὁ κύριος)» se convierta en algunos manuscritos en la confesión de fe: «El Señor es Cristo (χριστὸς ὁ κύριος)». «La muerte quedó absorbida *en victoria* (εἰς νίκος)» (1 Cor 15,54) puede transformarse en «la muerte quedó absorbida *en conflicto* (νεῖκος)». La similitud de palabras en sonido y significado puede llevar a intercambiar γένεσις y γέννησις (Mt 1,18).

e) Homoioteleuton

Lc 18,39 falta en numerosos manuscritos porque el versículo 38 terminaba con las palabras «Hijo de David, ten compasión de mí», las mismas con las que terminaba el 39; el copista pasó por alto las palabras intermedias. Jn 17,14 termina con las palabras «no son del mundo como yo no soy del mundo (ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου)», el v. 16 empieza con iguales palabras: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου; se entiende que el copista del Códice Vaticano haya saltado inadvertidamente todo el versículo 15.

f) Metátesis o inversión de palabras o letras

En Mt 1,18 los manuscritos testimonian dos lecturas: Ἰησοῦ Χριστοῦ y Χριστοῦ Ἰησοῦ. En Lc 2,11, Χριστὸς κύριος y κύριος Χριστὸς.

g) Asimilación a pasajes paralelos

En Col 1,14 se lee: «en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados»; el añadido «la redención *por su sangre*» es una clara armo-

nización con Ef 1,7: «En quien tenemos la redención por su sangre, el perdón de los pecados». Estas asimilaciones pueden ocurrir inadvertidamente en quien ya ha memorizado la fraseología de un autor.

2. *Cambios deliberados*

a) Modernización o trivialización

Son los cambios de ortografía y gramática para adecuar el lenguaje al uso del momento o para corregirlo mejorándolo: En Ap 1,15 el participio *πεπυρωμένης* está bien atestiguado en la tradición manuscrita de más calidad, sin embargo no concuerda con ningún elemento de la oración; por ello da lugar a correcciones como *pepyromenoi* («los pies ardiendo») o *pepyromenō* («la fragua ardiendo»).

b) Armonización y asimilación a pasajes paralelos

De los tres sinópticos sólo Lc 23,38 precisa que el título de la cruz «estaba escrito en hebreo, latín y griego», precisión que muchos manuscritos omiten; sin duda es una armonización con Jn 19,20.

c) Duplicación de lecturas

En Lc 24,53 unos manuscritos leen «bendiciendo a Dios» y otros «alabando a Dios»; pero otros fusionan las dos lecturas: «bendiciendo y alabando a Dios», con lo que recogen las dos variantes posibles. El mismo fenómeno se observa en Hch 20,28, donde, ante las alternativas «Iglesia del señor» e «Iglesia de Dios», algunos manuscritos fusionan: «Iglesia del Señor y Dios».

d) Glosas

Son elementos explicativos que se detectan fácilmente, pero pueden haberse introducido en el mismo proceso editorial. Mc 7,3-4 es una evidente glosa (probablemente ya de carácter editorial) para explicar la escena a un público no judío. Jn 5,3b-4 es igualmente una glosa explicativa añadida, que falta en numerosos manuscritos.

e) Cambios por motivos doctrinales

El fenómeno se puede apreciar tanto en la ortodoxia como en la heterodoxia. La expresión de Mc 13,32 (= Mt 24,36): «Acerca de aquel día y hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos ni el Hijo...»,

se encuentra íntegra en los mejores manuscritos, pero en algunos falta «ni el Hijo», sin duda por la dificultad doctrinal que entraña asumir ignorancia en Jesús.

II. CRÍTICA EXTERNA Y CRÍTICA INTERNA

La selección o recomposición de la mejor lectura se ha de buscar atendiendo al testimonio externo de los testigos (cualidad y cantidad de los manuscritos) y al interno de la lectura en su contexto. Los dos procesos tienen sus principios metodológicos.

1. *Crítica externa*

Bover y O'Callaghan la formulan de la siguiente manera: «El principio general de la crítica documental o externa puede enunciarse así: Hay que aprobar aquella lección que vaya recomendada por *más testigos, independientes* entre sí y *no sospechosos* por otro lado». Se deben considerar, por tanto, los siguientes factores:

- antigüedad de cada manuscrito;
- cantidad de manuscritos que reproducen la lectura,
- calidad de los manuscritos;
- difusión geográfica de los manuscritos con la misma lectura;
- documentación sobre los manuscritos: fecha, origen, filiación genealógica (familia) y tipo de texto.

El primer trabajo será la compilación de variantes, la catalogación de los manuscritos, el establecimiento de las familias textuales, la identificación de los arquetipos a los que las variantes responden, localización de la geografía por la que la variante se extiende. Se pueden establecer algunas reglas básicas:

- De los cuatro tipos o familias textuales hoy aceptados con unanimidad (alejandrino, cesariense, occidental y bizantino; véase *Unidad 14*), el primero es el que se considera mejor texto y más fidedigno; a este tipo pertenecen los códices Sinaítico (Ⲙ) y Vaticano (B), así como los papiros P⁴⁵, P⁶⁶ y P⁷⁵, y las citas de Clemente de Alejandría y parte de las de Orígenes.
- Consiguientemente, si una lectura del tipo alejandrino se encuentra confirmada por el occidental o el cesariense, o por los dos, ha de ser aceptada, pues se puede considerar cumplido el requisito de difusión e independencia.

- Sólo en el caso de que la variante esté sólo atestiguada por el alejandrino frente a los otros tres arquetipos, o al menos frente al occidental y cesariense, puede uno considerar el rechazo de la variante.
- El número de testigos no prevalece ante la calidad. Es posible que el error de un copista se haya difundido ampliamente en numerosos manuscritos y contaminado a familias diversas; mientras que *una* variante sólo atestiguada en pocos manuscritos se encuentre ratificada en papiros del siglo II. La calidad de esta variante prevalecería frente a la cantidad de la otra. «Muchas voces de un solo testigo no compensan la autoridad de otros muchos testigos independientes» (O'Callaghan, 1999, p. 67).
- Comoquiera que la delimitación de los tipos o recensiones no siempre es segura, es oportuno «fijarnos en aquellos textos que sean mutuamente independientes y que presenten una lección ya existente en el siglo II. Es evidente que se ha de preferir aquella lectura que se demuestre estaba más extendida en el siglo II» (O'Callaghan, 1999, p. 66).

A modo de ejemplo: en Jn 11,53, ἐβουλευσαντο está atestiguado por pocos manuscritos del tipo alejandrino, occidental y cesariense, además de los papiros P⁴⁵, P⁶⁶ y P⁷⁵; la variante συνεβουλευσαντο está atestiguada, sin embargo, por miles de manuscritos, que provienen prácticamente de un solo arquetipo, el Bizantino o recensión antioquena. Es obvio que la primera variante, aunque menos atestiguada cuantitativamente, ha de ser preferida por representar una mayor difusión, concordancia en textos independientes y confirmación en textos prerrecensionales.

2. Crítica interna

Los resultados de la crítica externa han de ser siempre contrastados con las observaciones de la crítica interna: adecuación de una lectura al estilo literario y a las tendencias teológicas del autor y de su obra; adecuación a la lectura del griego *koiné*; adecuación a formas semíticas de expresión; adecuación al contexto. Decía Bover que estos criterios son tan peligrosos como necesarios. Necesarios, pues añaden racionalidad a los datos puramente documentales; peligrosos, pues su utilización puede ser muy subjetiva. Para esta tarea se tienen en cuenta los cambios accidentales y deliberados de los copistas (cf. *supra*). Además se han formulado algunos principios generales para aplicarlos sin rigidez:

- *Nexo de causalidad*: es preferible aquella lectura que da razón de las demás. El principio vale para juzgar correcciones gramaticales y teológicas. En Jn 6,1 los mejores manuscritos leen «al otro lado del mar de Galilea de Tiberíades»; son claras correcciones la omisión de Tiberíades que hacen unos pocos manuscritos o la adición de la copulativa y («de Galilea y de Tiberíades») u otras adiciones mayores («de Galilea a la parte de Tiberíades»). La única lectura que da razón de las demás es la tosca inicial.
- *La lectura más difícil*: es preferible la lectura de más difícil comprensión que la de más fácil, pues resulta más probable que un copista haya facilitado una lectura difícil que no que haya oscurecido una lectura fácil. En Jn 1,18 manuscritos de gran calidad leen «Dios unigénito», pero otros leen «Hijo unigénito»; esta lectura es una facilitación de la primera; la primera además está confirmada por los papiros P⁶⁶ y P⁷⁵. Se debe concluir que ésta es la lectura original. No obstante, cabe siempre suponer que «Dios unigénito» sea una precisión teológica dogmática que pudo haberse originado en la confusión de iniciales de Dios/Hijo, ΘC/YC.
No cabe confundir lectura difícil y absurda. Lo que es absurdo nunca será justificado por su dificultad. Variantes de apócrifos que resultan difícilísimas por su contenido (encratita, fantástico, mágico, etc.) nunca pueden ser legitimadas.
- *La lectura más descuidada es preferible a la elegante*. Una expresión mediocre pudo ser retocada por un corrector literario. En todo caso, siempre hay que atender al estilo del manuscrito y ver sus fluctuaciones. Cf. *supra* Ap 1,15.
- *La lectura más breve es preferible*. Se basa en la tendencia de los copistas a la amplitud, como se demuestra por las explicaciones, glosas y elementos aclaratorios que se van introduciendo en el texto. En Lc 15,21 algunos manuscritos añaden «Tenme como uno de tus jornaleros», adición que es fácil de explicar, pues precisa el cumplimiento exacto de lo que había prometido hacer el hijo (repetición de Lc 15,19); pero otros manuscritos no tienen esta frase. Es más fácil explicar la adición que la supresión. Pero también en estos casos hay que atender al estilo del autor, pues las ampliaciones aparentes pueden no ser tales.
- *El estilo del escritor*. Hay que preferir la lectura que sea más coherente con el estilo y lenguaje del autor. Por ejemplo, en Ap 14,8 debe preferirse la lectura ἄλλος ἄγγελος δεύτερος frente a

otro orden de las palabras, pues es ése el estilo del autor (ἄλλος + sustantivo + adjetivo), como se puede verificar en 6,4; 10,1; 15,1.

III. APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS. METODOLOGÍA ECLÉCTICA

En la práctica es inevitable una cierta tensión entre la crítica externa y la crítica interna, por lo que se hace necesario un método ecléctico y el recurso al buen sentido crítico y a la agudeza del investigador. El empleo conjunto de los dos modelos de crítica externa e interna puede dar lugar a cuatro supuestos diferentes:

a) *La lectura de los mejores manuscritos está confirmada por la crítica interna.* En este caso obviamente no hay dificultad en la recomposición del texto.

b) *La lectura de los mejores manuscritos no encuentra confirmación en argumentos de la crítica interna.* Al no disponer de argumentos decisivos, puede optarse por el texto mejor atestiguado en los manuscritos. Pero también pueden darse serios argumentos en contra. He aquí un ejemplo donde los críticos suelen discrepar: Mt 7,24 es un texto gramaticalmente correcto: «Todo el que escucha mis palabras y las hace *será comparado...*» (Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται). La variante ὁμοιωθήσεται («será comparado») está atestiguada en el tipo alejandrino, cesariense y occidental (ⲛ B Θ), pero la variante ὁμοιωσω («compararé») está atestiguada sólo en los manuscritos bizantinos, aunque puede estar sugerida por la crítica interna, que considera que esta lectura descuidada y dura («todo el que escucha [...], yo lo compararé») es la que ha sido corregida en los mejores manuscritos («la lectura más descuidada es preferible a la elegante»). Además, en este caso la lectura es sorprendente en la recensión antioquena o bizantina, que precisamente se caracteriza por limar asperezas. Se puede razonar así: si la variante va en contra de lo que es peculiar de la misma recensión, tiene toda la presunción de autenticidad. Debe añadirse que el anacoluto o *casus pendens* es una forma característica de determinadas lenguas, y ciertamente del arameo y hebreo rabínico del siglo I, y que la fórmula hebrea «A qué compararé» en primera persona es fórmula rabínica usada para introducir parábolas. O'Callaghan (1999, pp. 97-99) prefiere la lectura bizantina, sugerida por la crítica interna, contra Metzger (1971, p. 20).

c) *Una lectura transmitida por manuscritos de calidad inferior tiene, sin embargo, a favor sólidos argumentos de crítica interna.*

Como se ha visto, puede ser el caso de la lectura anterior que acabamos de discutir. La misma situación se percibe en Jn 5,44, donde los mejores manuscritos (P^{66.75} B) leen: «Y no buscáis la gloria de parte del Único», frente a la lectura de otros de inferior calidad: «... del único Dios». Por el contexto debe aceptarse esta segunda lectura. Pudiera ser que la costumbre de escribir el nombre divino en abreviatura hubiera llevado a su supresión por haplografía: TOYMONOYΘY > TOYMONOY.

d) *Ni la crítica externa ni la interna ofrecen datos y pruebas suficientes.* Son casos en los que la inseguridad de la lectura no se puede resolver. Especial dificultad se plantea cuando los Códices Sinaítico y Vaticano ofrecen lecturas divergentes.

Estas situaciones plantean la necesidad de elaborar una teoría más precisa de la historia del texto y de aprovechar más las posibilidades informáticas para crear una exhaustiva colación y catalogación de variantes. Como resultado de la investigación se decantan dos valoraciones ampliamente compartidas: la importancia de las variantes antiguas y el olvido de las conjeturas. Con el criterio de dar un mayor peso a las variantes antiguas señalamos las observaciones críticas a algunos textos especialmente populares:

- Se puede descartar por no original la doxología que los manuscritos bizantinos y otros añaden al *Padrenuestro*: «Pues tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria por siempre» (Mt 6,13); esta frase se ha introducido por influjo de la liturgia.
- Al aprecio de la Iglesia por el ayuno se debe su adición en Mc 9,29: «Esa raza no puede salir a base de nada, a no ser a base de oración y ayuno»; los más antiguos manuscritos representativos de la tradición alejandrina, occidental y cesariense carecen de tal añadido (Metzger, 1971, p. 101).
- El final del Evangelio de Marcos (Mc 16,9-20) es desconocido por los Códices Vaticano y Sinaítico, y también por Cirilo de Alejandría; por otra parte, la crítica literaria muestra que ni el vocabulario ni el estilo corresponden al resto, incluso su entronque con el contexto es muy forzado; cabe, por tanto, pensar que este final no es original, sino posiblemente la sustitución de una última hoja perdida (Metzger, 1971, pp. 122-126).
- Las palabras de Jesús en la cruz «Y Jesús dijo: Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» no se encuentran en los manuscritos más antiguos. ¿Podría explicarse esta supresión por el «antijudaísmo» de los copistas?, ¿o porque el perdón de Jesús había sido desmentido por la destrucción de Jerusalén, que se

- había entendido como señal de que no habían sido nunca perdonados? Son supuestos muy complicados, difíciles de aceptar sensatamente. Por otra parte, el *logion* tiene todas las características de estilo y contenido propios de Jesús. Cabe decir que esta frase original de Jesús no pertenece al texto original del Evangelio y que fue añadida más tarde (Metzger, 1971, p. 180).
- La perícopa de la mujer adúltera (Jn 7,53 - 8,11) es omitida por los más antiguos y diversos manuscritos: los alejandrinos « B, P⁶⁶ P⁷⁵, parte del cesariense y del occidental, las más antiguas versiones siríacas, coptas y armenias; ninguno de los Padres griegos anteriores al siglo XII comentan este pasaje. Por otra parte, la crítica literaria advierte que el estilo y vocabulario es diferente del resto del Evangelio de Juan y que interrumpe la secuencia entre 7,52 y 8,12; esta interrupción fue advertida por algunos copistas que situaron la perícopa tras 7,36 y tras 7,44; otros lo hicieron tras Lc 21,38. Por otra parte, la perícopa tiene «historical veracity» (Metzger). Se trataría de una pieza de la tradición oral que circuló por la iglesia occidental; el relato era tan característico del modo de proceder histórico y real de Jesús que, finalmente, se incorporó a la literatura evangélica (Metzger, 1971, pp. 219-222).

BIBLIOGRAFÍA

- ALAND K., M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER Y A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1966, 1968, 1975.
- BLACK, D. A., *New Testament Textual Criticism. A Concise Guide*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.
- BOVER J. M., *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, CSIC, Madrid, 1943.
- KILPATRICK, G. D., en J. K. Elliot (ed.), *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism*, Peeters, Leuven, 1990.
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1933.
- METZGER B. M., *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971.
- O'CALLAGHAN, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1999.
- O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, CSIC, Madrid, 1977, reeditado en 1997.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 453-465.
- VAGANAY, L. Y C. B. AMPHOUX, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, ²1986.

Parte IV

LA INTERPRETACIÓN

Unidad 18

LA BIBLIA, INTÉRPRETE DE SÍ MISMA

En las Partes II y III de esta obra se ha visto cómo la Biblia quedó completada y cerrada en los primeros siglos de nuestra era. Las traducciones que hoy se leen se hacen sobre el texto autorizado y los editores cuidan que la subsiguiente interpretación se separe del texto en forma de notas, referencias al margen o comentarios. Sin embargo, el proceso editorial fue largo y antes de que se llegara a establecer el canon de los libros sagrados con un texto autorizado, los escritos que hoy forman la Biblia se fueron acumulando, corrigiéndose y enriqueciéndose continuamente; antes de la canonización de los libros el comentario o la glosa se integraban en el texto, de forma que no cabe una separación radical entre originales y comentarios posteriores dentro de la misma Biblia. Pero es trabajo de la exégesis científica distinguir en el texto bíblico las glosas, comentarios y adaptaciones de los textos originales, e identificar las unidades y formas primitivas de las variaciones realizadas posteriormente.

Por ello, la Biblia, que suele considerarse como la base de la exégesis, también es en sí misma un texto interpretado y la quintaesencia de toda una tradición de interpretación: «No es exagerado decir que gran parte del Antiguo Testamento es interpretación de textos bíblicos precedentes y no sólo interpretación de hechos y experiencias» (Alonso Schökel, 1972, p. 141). La Biblia es un verdadero caudal de interpretaciones. Para entender la génesis de la Biblia son fundamentales los conceptos de *relectura* e *intertextualidad*. La Biblia se ha ido gestando mediante la repetición, actualización y reformulación de tradiciones orales desde un estadio prelitterario. A grandes líneas se puede decir que los primeros ciclos, en poesía o prosa, tienen carác-

ter épico y legendario, obra de bardos y juglares; en época siguiente poetas y sacerdotes ligados al templo transforman la tradición en literatura (profecía, historiografía, legislación); finalmente vendrían los sabios como Qohelet y cortesanos como Esdras y Nehemías que añadirían un nuevo estilo. *Cada época refundió la literatura anterior.* Pese a su diversidad, la unidad resultante es una convicción profunda de la Sinagoga y la Iglesia. La intertextualidad supone: a) que el texto bíblico es siempre un mosaico de citas conscientes o inconscientes de un texto anterior; b) que el texto bíblico es dialógico por naturaleza; c) que existen códigos culturales que controlan y permiten la producción de nuevos textos (Boyarín, 1994). El objetivo de esta unidad es mostrar cómo el Antiguo Testamento es intérprete de sí mismo y cómo los diversos libros que componen la Biblia se interpretan unos a otros.

I. BIBLIA Y TRADICIÓN ORAL

El texto bíblico nació inmerso en toda una corriente de tradiciones orales y ha estado acompañado siempre de un cuerpo de comentarios orales (cf. *Unidad 3*). Tanto la prosa narrativa como los dichos y los cantos poéticos tienen su inicio en un estadio oral preliterario. «Lo que el arte de la palabra va creando está en conexión directa con la vida; esas expresiones son en sí mismas acontecimientos expresados de forma oral. El oráculo profético se refiere a una situación concreta de la historia del pueblo, el canto fúnebre resuena ante el féretro de tal hombre o tal mujer, etc. El término “preliterario” tiene ante todo sentido temporal, pues entre los hebreos existían composiciones orales mucho antes de que nacieran las narraciones, leyes, dichos y poemas más antiguos que se conservan en el Antiguo Testamento» (Eissfeldt, 2000).

El arte de hablar precede al arte literario. Narradores, oradores, rapsodas, juglares y cantores antecedieron a los escritores. «El peso de la oralidad es una de las características tanto de la literatura bíblica como de la medieval. Versiones orales tomaron forma escrita, adaptada a la lengua y estilo imperantes en el momento de su puesta por escrito» (Trebolle, 2001, p. 214). En el antiguo Israel era especialmente valorado el dominio de la palabra: de David se dice que era «diestro en tañer, valiente, guerrero, perito en el decir y de gallarda figura» (1 Sm 16,18); Moisés se excusa ante Dios confesando que «no es hombre elocuente (hombre de palabras)» (Ex 4,10; en Ex 6,12 se confiesa «incircunciso de labios» = torpe de palabra, y Dios le propo-

ne la ayuda de Aarón, «que habla muy bien» (Ex 4,14); hay mujeres en Israel con gran capacidad persuasiva en sus palabras (2 Sm 14,1-24 y 20,14.22). El don de la palabra no era sólo una cualidad natural, sino también una técnica aprendida (como conocemos bien por los juglares de todos los pueblos). Incluso cuando la composición oral se hizo literatura, la palabra viva siempre fue esencial al texto en forma de recitación, canto o comentario. Israel nunca vio ni sus más antiguos textos sólo como testimonio del pasado, sino fundamentalmente como palabra viva para su presente; siempre era necesario el lector, cantor o maestro que la proclamara y la actualizara. Así es como se hizo la Biblia y así se lee hoy la Biblia.

Los rabinos siempre entendieron que la transmisión de la Torá no consistía sólo en la entrega de un libro; se requiere *el libro en su tradición*. He aquí unos ejemplos de esta tradición oral que acompañó a la Biblia ya en el momento de su gestación:

- Como ya se ha dicho (*Unidad 3*), el libro del Deuteronomio hace una llamada a doctrinas y normas no escritas que habrán de ser transmitidas a través de la enseñanza: «*Te llegarás a los sacerdotes, levitas y al juez [...] y consultarás [...] Has de obrar según la doctrina que te enseñen y la norma que te den*» (Dt 17,8-11).
- Is 29,22 afirma que Dios «rescató (*padah*) a Abrahán». En ninguna parte de la Biblia se habla de un rescate de Abrahán. Pero en la tradición extrabíblica sí se conoce la leyenda de Dios que rescató a Abrahán del horno de fuego en el que Nimrod lo había arrojado. Esta leyenda se basaba en leer 'Ur (nombre de ciudad) como 'Or («luz», «fuego») en Gn 11,31 y 15,7: «Desde el día en que los cielos y la tierra fueron creados ningún hombre se había salvado del horno de fuego, hasta que vino nuestro padre Abrahán y se salvó [...] pues está dicho: “Yo soy Yhwh, que te saqué de Ur de los caldeos”» (Gn 15,7)» (*Pirqué de-Rabbi Eliezer* 52,1; cf. 26,1). Esta leyenda es conocida en las *Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón* 6,18 y 32,1; *Jubileos* 12,4; *Génesis Rabbah* 38,13; *Targum Pseudo-Jonatán* 14,1; pasó también al Corán: 21,68-71; 37,97-98. Alguna forma de esta leyenda debió conocer el autor de Is 29,22.
- Gn 6,1-4 narra sucintamente una historia de los hijos de Dios que se unieron a las hijas del hombre y así nacieron los gigantes. La leyenda está ampliamente desarrollada en el *Libro 1 de Enoc* 6-11. En esta forma o en un relato mítico anterior se basa el texto del Génesis.

- Dn 1,8: «Daniel se propuso no contaminarse con la alimentación del rey ni con el vino de su bebida y pidió permiso al jefe de los eunucos para no contaminarse». Sólo en Ex 34,15 puede entenderse una prohibición de comer de los alimentos de los cananeos, aunque nada se dice de la bebida. Pero en la Misná 'Abodah Zarah 4,10 sí se explicita que el vino de los gentiles está prohibido. Esta *halakah* oral ya debía existir, probablemente como comentario ampliado de Ex 34,15, cuando se redactó el libro de Daniel.
- En el libro deuterocanónico de *Judit* 14,10 se dice que el ammonita Aquior «creyó de verdad en Dios, circuncidó la carne de su prepucio y se sumó a la casa de Israel». Este dato está en contradicción con Dt 23,4, donde se legisla que «ningún ammonita, ni siquiera en la décima generación, podrá participar en la asamblea de Yhwh jamás». Entre ambos textos hay una tradición oral no recogida en la Biblia pero sí en *Misná Yadayim* 4,4, en la que se precisa que después de que Senaquerib mezclara todos los pueblos ya no había lugar para mantener la exclusión de los ammonitas en la asamblea de Israel. Este razonamiento u otro similar está supuesto en el libro de *Judit*.
- En el libro de *Judit* 12,7 se dice que *Judit* se bañaba cada mañana antes de la oración. Nunca antes se habla en la Biblia de este ritual, pero la Misná sí ha conservado viva la *halakah* de las abluciones previas a la oración, *halakah* que ya debía de estar en vigor cuando se escribió el libro de *Judit*.

II. ARMONIZACIÓN DE TEXTOS

Para los rabinos la armonización de textos contradictorios era la quintaesencia del midrás (cf. *Unidad* 19), mostrando que la Biblia se explica desde la Biblia: *Torah mi-tok Torah* (Talmud de Jerusalén *Megillah* 1,13,72b). El procedimiento armonizador ya aparece en la misma Biblia, singularmente en la obra del Cronista:

- Dt 16,7 prescribe *cocer* el cordero pascual, mientras que Ex 12,9 prescribe que nada se coma del cordero crudo o cocido en agua, sino *asado al fuego*. 2 Cr 35,13 armoniza: «Cocieron el cordero pascual *en el fuego*».
- 1 Sm 17,50 atribuye a David la muerte de Goliat, pero 2 Sm 21,19 dice que fue Elhanán, hijo de Yair de Belén, quien mató a Goliat. 1 Cr 20,5 soluciona la contradicción: Elhanán no mató a Goliat, sino a un hermano de Goliat llamado Lahmí.

- Según 2 Sm 7, Natán anuncia que David no cumplirá su deseo de construir un templo a Yhwh. El libro de las Crónicas justifica, en confesión del propio David, que ello es por ser culpable de la muerte de Urías (2 Sm 11,14-17) y de los descendientes de Saúl (2 Sm 21,7-9): «Se me dirigió la palabra de Yhwh diciendo: Has derramado sangre en abundancia y has llevado a cabo grandes guerras; no edificarás una casa a mi Nombre, pues has vertido mucha sangre por tierra ante mí» (1 Cr 22,8); «Dios me ha dicho: No edificarás la casa a mi Nombre, porque eres hombre de guerra y has vertido sangre» (1 Cr 28,3).

No sin razón el Cronista puede ser considerado como un midrasista. Esta preocupación armonizadora se encuentra también en otros libros:

- Según Nm 16,32-33, la tierra abrió su boca y tragó a Coré y toda su familia. Por su parte, 2 Cr 20,19 conoce que los descendientes de Coré eran cantores del templo. Nm 26,10-11, un texto sacerdotal, precisa que cuando la tierra abrió su boca tragó a Coré y doscientos cincuenta hombres para escarmiento, «pero los hijos de Coré no murieron».

III. RECURSOS MIDRÁSICOS Y TARGÚMICOS

No es exagerado decir que el midrás comienza en el Antiguo Testamento (F. Manns, 1990). Unos ejemplos mostrarán la presencia de las mismas técnicas exegéticas que habremos de encontrar en los rabinos (cf. *Unidad 19*):

- La técnica de *qal wa-homer*, o argumento *a fortiori*, tan usada por los rabinos, se aplica en la Biblia al menos 10 veces, según *Génesis Rabbah* 92,7: «Si los hijos de Israel no me han escuchado, ¿cómo me va a escuchar el faraón, siendo además yo torpe de palabra?» (Ex 6,12); «Si hoy, viviendo yo todavía con vosotros, habéis sido rebeldes a Yhwh, ¡cuánto más lo seréis después de mi muerte!» (Dt 31,27); «Si el justo recibe en la tierra su paga, ¡cuánto más el malvado y el pecador!» (Pr 11,31); cf. también Gn 44,8; Nm 12,14; 1 Sm 23,3; Jr 12,5 (2x); Ez 15,5; Est 9,12.
- La técnica del '*al tiqra*' («no leas»), o cambio de vocalización: «¿Qué ves, Jeremías? Contesté: Veo una vara de almendro (*šaged*). Y me dijo Yhwh: Has visto bien, pues estoy vigilante

- (šoqed) sobre mi palabra para cumplirla» (Jr 1,11-12); «¿Qué ves, Amós? Contesté: Una cesta de fruta de verano (*qayis*). Y me dijo Yhwh: Ha llegado el fin (*qes*) para mi pueblo Israel» (Am 8,2). Amós 1,15 recoge un oráculo contra los ammonitas diciendo que «el rey de ellos (*malkam*) irá al destierro»; el mismo oráculo es recogido en Jr 49,3 con un leve cambio: «Malkom [el dios de los ammonitas] irá al destierro» (cf. *infra*).
- La etimología popular se basa en la similitud de las palabras o paronomasia para justificar o crear historias. Es un recurso ampliamente usado en la Biblia para explicar nombres de personas y topónimos, que se remonta a tradiciones orales: en Gn 17 los nombres de Isaac (*yishaq*) e Ismael (*yišma'el*) dan lugar a historias sobre la risa de Sara (*šahaq*) y la escucha de Dios (*'el šama'*); el nombre de Abrahán se entiende como «padre de gran muchedumbre» (*'ab rab hamon*) (Gn 17,5); el nombre de Jacob (*ya'aqob*) se explica porque nació agarrado del talón (*'aqeb*) de su gemelo Esaú (Gn 25,26; pero Os 12,4 explica el nombre porque suplantó, *'aqab*, a su hermano); Isacar (*yiššakar*) es considerado un «esclavo de alquiler», pues su nombre suena a *'iš šakar*, «hombre a sueldo» (Gn 49,14); la historia del rey Asa contada en 1 Re 15,9-24 es completada en 2 Cr 16,12 con el detalle de que murió y «ni siquiera en la enfermedad buscó el auxilio de Yhwh, sino a los médicos», desarrollo midrásico fácilmente explicable porque en arameo *'Asa* es también «médico». Entre las etimologías de topónimos, véanse las de Berseba, «pozo del juramento, *be'er šeba'*» (Gn 21,32; 26,333); Majanayim, «campamento, *maḥaneh*» (Gn 32,3); Sukkot, «cabañas, *sukkot*» (Gn 33,16); Tabera, «incendio, porque Yhwh encendió, *ba'arah*, fuego contra ellos» (Nm 11,3); Qibrot ha-taawah, «sepulturas del ansia, porque allí sepultaron, *qabru*, al pueblo concupiscente, *hammit'awim*» (Nm 11,34); Meribah, «querella, porque los israelitas se querellaron, *rabu*, contra Yhwh» (Nm 20,13), etcétera.
 - La identificación de personajes y lugares es una característica del midrás y del targum (cf. *Unidad 13*), que ya aparece en la misma Biblia. En 2 Cr 3,1 se precisa que el lugar del templo que Salomón construyó era el monte Moria, lugar en el que Gn 22,2.14 sitúa el sacrificio de Isaac; en Jos 18,13 se identifica Luz con Betel.
 - La interpolación de palabras o frases son frecuentes con diversa motivación. Para mitigar un antropomorfismo se añade en Sal

18,7 la palabra *lpnyw* («ante él»): «Él escuchó mi voz desde su templo y mi grito entró *ante él* en sus oídos»; la glosa no sólo rompe el paralelismo y el ritmo del verso, sino que tampoco aparece en el texto paralelo de 2 Sm 22,7. Para añadir énfasis y perfeccionar la recompensa del cumplimiento del decálogo, Dt 5,16 añade al paralelo de Ex 20,12 «[para que sean muchos los días de tu vida] y *para que te vaya bien*».

IV. REELABORACIONES TEOLÓGICAS

Es en el estadio literario donde los cambios del texto revelan toda su intencionalidad teológica. En el Pentateuco el redactor de la escuela sacerdotal (P) conoció y reelaboró escritos anteriores según su criterio teológico; el Deuteronomio («segunda Ley») es un comentario parenético de la primera Ley; la obra del Cronista es en gran parte una recopilación y reinterpretación de textos anteriores; hay «salmos históricos» que son interpretación de textos narrativos... En ocasiones los textos anteriores están claramente introducidos con fórmulas de citación. Veamos con mayor detalle:

- *Actualización profética de textos anteriores.* Jr 3,1 constituye una revolucionaria y expresa reinterpretación de Dt 24,1-4:

Dt 24,1-4

¹«Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que ella no encuentra gracia a los ojos de aquél por haberle hallado algo inconveniente, le escribirá un libelo de divorcio, se lo entregará en la mano y la despedirá de su casa. ²Saldrá, pues, ella del domicilio de él y podrá ir y casarse con otro hombre. ³Si este hombre último le cobra aversión, le escribe libelo de repudio, se lo pone en la mano y la despide de su casa, o si muere el último varón que la tomó por esposa, ⁴su primer marido que la repudió, no podrá volver a tomarla por esposa, después de haberse ella mancillado, pues esto resultaría una abominación para Yhwh y no debes acarrear pecado al país que Yhwh tu Dios te da en herencia»

Jr 3,1

«Se dice: “Si un hombre repudia a su mujer y ella se marcha de junto a él y viene a ser de otro varón, ¿volverá aquél a ella de nuevo? ¿No quedaría profanada aquella tierra?”. Ahora bien, tú te has prostituido con muchos amantes, y ¿vas a poder volver a mí? —oráculo de Yhwh».

Es obvio que Jr 3,1 comienza citando la tradición que se regula en Dt 24,1-4. La fórmula «se dice» (*le'mor*) expresa que lo que sigue es una cita, que viene a decir que una mujer repudiada por su marido, si ella vuelve a casarse con otro y éste la despidе, el primer marido ya no puede volver a tomarla de nuevo por esposa. La reinterpretación profética está en que esta normativa no la cumple el propio Dios, que había repudiado a su pueblo (v. 8: «Yo la había repudiado y le había dado el libelo de divorcio») y éste se prostituyó con sus amantes (v. 2: «¿Dónde no has sido violada? Junto a los caminos te asentabas [...] y mancillaste el país con tus fornicaciones y tu maldad»; v. 9: «con la liviandad de su adulterio contaminó el país y cometió adulterio con la piedra y con el leño»), y, sin embargo, Dios vuelve de nuevo a recibirlo: «Vuélvete, apóstata Israel —oráculo de Yhwh—; no inclinaré mi rostro ceñudo sobre vosotros, pues soy misericordioso —oráculo de Yhwh—» (v. 12); «Volved, hijos que recobro —oráculo de Yhwh—, pues yo soy vuestro dueño» (v. 14). Otros textos del Deuteronomio sirven también de base a los discursos proféticos de Jeremías:

Dt 5,12-14

¹²«Guardarás el día del sábado santificándolo como Yhwh tu Dios te ha mandado. ¹³Seis días trabajarás y harás todas tus labores, ¹⁴mas el séptimo es de descanso, consagrado a Yhwh tu Dios...».

Jr 17,21-2

²¹«Así dice Yhwh: Guardaos por vuestra vida de transportar carga en día de sábado y adentrarla por las puertas de Jerusalén; ²²ni saquéis carga de vuestras casas en el día del sábado ni ejecutéis obra alguna; *mas santificad el día del sábado, como lo ordené a vuestros padres*».

Hay casos en los que la cita no es expresa, pero sí evidente: Am 1,15 es un oráculo contra la ciudad ammonita de Rabbah que concluye: «Y marchará su rey (*malkam*) al destierro y con él todos sus príncipes —dice Yhwh—». Jr 49,1-3 recoge en forma similar el oráculo contra Rabbah: «Y marchará *Malkom* al destierro, y con él sus sacerdotes y sus príncipes» (v. 3). Jeremías ha cambiado la lectura de *malkam*, «su rey», por *Malkom*, el dios abominación de los ammonitas (cf 1 Re 11,5), para expresar con mayor fuerza la derrota [la puntuación del texto masorético es ambigua, pero las lecturas de los LXX, Pentateuco Samaritano y Vulgata no dejan lugar a dudas].

- La *reinterpretación tipológica* de carácter cósmico, histórico o geográfico es característica de la mentalidad bíblica que busca

los signos de Dios en la historia: tiempos, personas y lugares son anuncios y adelantos de lo que va a venir: el jardín del Edén, el árbol de la vida, el monte Sión se han convertido ya en tipos para evocar la salvación mesiánica o escatológica; véase la paz paradisíaca de Is 65,17-25, o el templo de Ez 47,1-12, donde se reúnen rasgos del paraíso, del árbol de la vida y del monte Sión. Adán, Moisés, David son tipos del hombre nuevo o del enviado de Dios: comparando Gn 1,26-29 y 9,1-7 se aprecia que, tras el diluvio, Noé aparece con los rasgos de un nuevo Adán con el mandato repetido de multiplicarse y dominar en los animales (sólo hay una diferencia: al primer Adán se le impuso una dieta vegetariana; a Noé se le permite comer carne); la figura de Moisés caudillo, legislador y libertador se repite en Josué (Jos 1) y en Elías (1 Re 19); David se convierte en la figura mesiánica por excelencia, el tipo de todos los mesías. El oráculo de Judá (Gn 49,8-12) ha sido fuente de inspiración de numerosas descripciones mesiánicas: Is 63,1-3 es un texto inspirado en Gn 49,11-12; también Zac 9,9; los respectivos textos targúmicos explicitan el proceso exegético.

- *Adaptación litúrgica.* Es normal en todas las literaturas que las gestas heroicas y caballerescas tengan una versión en prosa junto a otra poética, por lo general más antigua. Este fenómeno literario se aprecia en la Biblia: Ex 14 relata en prosa el paso del Mar Rojo en la lengua hebrea estandarizada de la época preexílica; Ex 15 canta en poesía el mismo hecho en una lengua hebrea arcaica; igualmente Jue 4 narra la historia de Débora y Jue 5 la canta en poesía arcaica. Algunos Salmos toman imágenes y expresiones de los cantos cananeos: Sal 29; 68; 119. Lamentaciones como las de los salmos 44; 74; 79; 80 y 83 siguen la tradición de las lamentaciones mesopotámicas sobre ciudades y templos destruidos, con quejas al dios que ha abandonado su ciudad y ruegos para que acuda a contemplar el desastre. La liturgia de Israel se inspira en su propia experiencia de Dios y se formula con las formas de las culturas vecinas. Ex 15 es un ejemplo paradigmático de un canto de liberación a través del mar pasando por el desierto hasta la llegada al Monte del Templo; los grandes motivos míticos cananeos están ahí: la victoria de Baal sobre el Mar, la Muerte de los enemigos y la entronización en la Montaña Sagrada. La historia de Israel, singularmente el éxodo de Egipto, leyenda fundacional de Israel, ha sido cantada decenas de veces en composiciones poéticas

(Sal 78; 105; 106; 107; 114; 118 y 136) que no son sino reevocación y actualización de la experiencia de los padres. El judaísmo rabínico llegará a formular: «En cada una de las generaciones ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese él salido de Egipto» (*Misná Pesahim* 10,5).

- *Relecturas sapienciales.* El libro de la Sabiduría sobresale en su tendencia a reinterpretar las antiguas tradiciones de Israel. Ya Ben Sira definía al sabio como quien «aplica su alma a meditar la Ley del Altísimo, indaga la sabiduría de los antiguos y dedica sus ocios a las profecías. Observa las narraciones de hombres famosos y penetra en los recovecos de las parábolas...» (Ben Sira 39,1-3). Son ejemplos típicos las relecturas de la gran aventura del éxodo y el paso por el desierto (Sab 16-19). El episodio de la serpiente de bronce es paradigmático. El texto de Nm 21 podía entenderse como una práctica egipcia mágica o idolátrica (ofiolatría); la reelaboración de Sab 16 despeja todas las dudas: no salva la serpiente que ven, que es sólo un σύμβολον σωτηρίας para que recordaran los preceptos de la Ley, no salvan hierbas ni emplastos, sino «la Palabra de Dios que todo lo cura»:

Nm 21,6-9

«Yhwh envió entonces contra el pueblo las serpientes abrasadoras, que mordieron al pueblo, muriendo mucha gente de Israel. El pueblo acudió a Moisés exclamando: ¡Hemos pecado por haber hablado contra Yhwh y contra ti. Ruega a Yhwh para que aparte de nosotros las serpientes! Moisés rogó, en efecto, por el pueblo, y Yhwh dijo a Moisés: Hazte una serpiente abrasadora y colócala sobre una pértiga, y acaecerá que todo el que haya sido mordido y la mire, vivirá. Moisés fabricó efectivamente una serpiente de bronce y púsola sobre la pértiga; ahora bien, cuando una serpiente mordía a un hombre, si éste miraba a la serpiente de bronce, conservaba la vida».

Sab 16,4-12

Que cuando les sobrevino el terrible furor de las fieras y perecían con mordeduras de sinuosas serpientes, no duró tu cólera hasta el final; fueron molestados un poco para escarmiento, teniendo un signo de su salvación para que se acordasen de los preceptos de la Ley. Pues el que se volvía no se salvaba por lo que veía, sino por Ti, salvador de todos [...]. Pero a tus hijos ni siquiera les vencieron dientes de serpientes venenosas, pues tu misericordia intervino y les curó. Eran aguijoneados para que se acordasen de tus palabras [...]. Que no les salvó hierba ni emplasto alguno, sino tu palabra, Señor, que todo lo cura».

V. AGAR E ISMAEL: UN EJEMPLO DE REELABORACIÓN
LITERARIA Y TEOLÓGICA DE DOS VERSIONES ORALES
DE LA MISMA TRADICIÓN

En ocasiones la Biblia recoge dos versiones distintas de la misma tradición. Es el caso de la leyenda de Agar e Ismael en Gn 16,1-16 y 21,8-21:

En Gn 16,1-16 se cuenta una historia familiar: Sara, mujer de Abram, no podía tener hijos y le ofrece su propia sierva, la egipcia Agar, para que de ella Abram pueda engendrar. Es ésta una costumbre antigua que se encuentra ya en el Código de Hamurabi, 146; se busca una «madre de aquiler» para un hijo que legalmente será de la señora (cf. Gn 30,3). La iniciativa parte de Sara y legalmente, a todos los efectos, el hijo será de Sara. Situando el capítulo 16 en su contexto dentro del Génesis se advierte su tensión dramática: Abram ha recibido la promesa genérica de ser «un gran pueblo» (Gn 12,2), de tener una «descendencia» (Gn 12,7), una descendencia numerosa «como el polvo de la tierra» (Gn 13,16), «como las estrellas del cielo» (Gn 15,5). A estos anuncios Abram sólo ha hecho una observación sensata: no tiene hijos, un criado le va a heredar (Gn 15,2-3). Con todo, él cree en Yhwh (Gn 15,6). Con estos antecedentes se entiende mejor la escena primera de Gn 16: Abram y Sara buscan legítimamente la descendencia que se les ha prometido y recurren a la praxis usual entonces legítimamente admitida. Pero sucede el drama familiar y tópico: la sierva que da a luz se engríe, se cree superior a su señora y se hace la señora (cf. Prov 30,21-22); la señora, que siente el desprecio y la humillación, plantea la queja ante su marido en la forma de un contencioso entre los dos que Yhwh debe decidir: «Mi agravio te concierne. Yo misma puse mi esclava en tu seno, pero cuando ella vio que había concebido, yo perdí consideración ante sus ojos. Juzgue Yhwh entre tú y yo» (Gn 16,5). El texto supone que Abram se ha puesto de la parte de Agar o que no renuncia al hijo que Agar lleva en su seno, que es al fin el cumplimiento de la promesa que Dios le ha hecho. Sin embargo, Abram se muestra sumiso a Sara: «Ahí tienes a tu esclava en tu mano, haz con ella como mejor sea a tus ojos» (Gn 16,6). Y Sara echó a Agar, que huyó al desierto; expulsar a Agar de la casa significa desheredarla y no reconocer como propia la descendencia que la esclava lleva.

Sigue en el relato bíblico la escena de Agar en el desierto, que tiene una gran expresividad: Sara ha despedido a Agar, pero el Ángel de Yhwh la recibe junto a una fuente; Sara ha retirado todo *status* y

derecho de herencia al hijo que obtiene por la sierva, pero el Ángel de Yhwh le impone a Agar el volver y someterse otra vez a su señora, con lo que volvería a recuperar los derechos del hijo («Vuelve a tu señora y humíllate bajo sus manos», Gn 16,9); por la despedida y huida de Agar parece que las promesas de descendencia numerosa no se cumplirán por este hijo, y, sin embargo, el Ángel de Yhwh reitera al hijo de Agar las promesas que había escuchado Abram sobre su descendencia: será un pueblo numeroso que nadie podrá contar, será fuerte, libre y valiente, guerrero (vv. 10-12).

La última escena se sitúa otra vez en la casa de Abram, donde Agar pare a su hijo y Abram le impone el nombre de Ismael, «Dios ha escuchado». *Por lo que hasta aquí se ha contado de la historia, nadie puede excluir que sea por este hijo (el «Dios escucha») por el que vendrá la promesa del pueblo numeroso para Abram. Esto es lo que, a estas alturas del relato, cree Abram.*

Es admirable la calidad literaria del narrador, que ha sabido construir una pieza perfecta con sentimientos reales muy humanos, con contrastes y enfrentamientos llamativos, con gran expresividad de imágenes muy sensoriales (manos, ojos, rostros, ver, fuentes en el desierto, asnos salvajes), jugando con el nombre del hijo (Ismael es «Dios escucha», y Dios ha escuchado a Sara y a Agar y a Abram) e introduciendo elementos etiológicos de los árabes del desierto: numerosos, fuertes, valientes, guerreros.

El relato de Gn 21,8-21 tiene la misma temática que el anterior: Sara que pide a Abram, y lo consigue, la expulsión de Agar y su hijo; tiene también los mismos personajes: Abrahán, Sara, Agar y el Ángel; y también los mismos escenarios: la casa de Abrahán y el desierto. Lo que cambia es la anécdota que propicia la expulsión y el momento: ahora Sara ya ha tenido un hijo, que es Isaac, e Ismael ya nació y es un muchacho. La historia es ésta: Sara ya ha conseguido tener un hijo propio, Isaac, y en la casa están celebrando la fiesta del destete (a los tres años, cuando ya han pasado los mayores peligros de muerte en la primera infancia; cf. 1 Sm 1,23; 2 Mac 7,27). La escena es un cuadro idílico: los niños, Isaac de tres años e Ismael algo mayor, están *jugando* ante la mirada divertida de los padres. Pero de pronto Sara ve en ese juego algo premonitorio, amenazador contra su propio hijo y se vuelve a Abrahán y le dice: «Expulsa a esa criada y su hijo, pues el hijo de esa criada no va a heredar con mi hijo Isaac» (Gn 21,10). Alonso Schökel ha descrito magistralmente la escena: estilísticamente «estamos ante una paronomasia o recurso estilístico montado so-

bre la semejanza sonora de un nombre propio» (*yīṣḥaq*, «reír» y *meša-ḥeq*, «jugar»); recursos «literarios que prodigan gozosamente tales efectos sonoros». Sentido de la paronomasia: «si comienzan jugando juntos, ¿a dónde llegarán? [...] si hay igualdad en el juego, la habrá en el dinero; si hay hermandad en el juego, la habrá en la herencia. Sara, celosa de privilegios, no lo tolera [...] Sara descubre la trascendencia de ese juego sin finalidad interesada [...] Si el juego no va a quedar ahí, ¡basta de juegos!, ¡fuera de casa! Para el viejo Abrahán era un espectáculo deleitoso que le ablandaba las articulaciones endurecidas; le cosquilleaba las entrañas verse padre, no abuelo, de una criatura: ¡a mis años, quién lo diría! Porque los niños ofrecían el espectáculo sin saberlo ni pretenderlo. Si el juego espectáculo refuerza la hermandad hasta el punto de hacer partícipes en la herencia, tanto mejor. Los hombres se hermanan al jugar juntos. Juegos Olímpicos. Juegos sin fronteras...». A Abrahán la petición de Sara le sentó muy mal «porque era su hijo» (v. 11). Pero Dios interviene y le dice a Abrahán que obedezca a Sara, pues la promesa de la descendencia viene por Isaac, no por Ismael, aunque a éste también lo convertirá en padre de un gran pueblo (vv. 12-13). La escena que sigue nos presenta a Abrahán arreglándole personalmente el ajuar a Agar, el zurrón con pan, el odre de agua, y poniéndole al niño sobre sus hombros. Y otra vez Agar en el desierto, esta vez más trágicamente, vagando errante en busca de agua, dejando al niño llorando bajo unos arbustos y esperando la muerte. Y otra vez Dios que escucha el llanto del niño (Ismael = «Dios escucha») y el Ángel que aparece para prometer que ese niño será un gran pueblo, y un pozo que aparece milagrosamente y llenan el odre de agua y beben y viven. Pero esta vez ya no vuelven a casa, sino que se quedan en el desierto: «Dios estuvo con el muchacho, que creció, habitó en el desierto y se hizo un experto arquero. Habitó en el desierto de Parán. Su madre tomó para él una mujer del país de Egipto» (vv. 20-21).

Se trata de un relato típico de lo que se llama técnicamente un «doblete» o «duplicado»; la misma historia contada diversamente, probablemente en áreas distintas, ciertamente por distintos narradores. Éste es un fenómeno muy frecuente en la transmisión oral (cuántas veces hemos contado nosotros alguna anécdota que, al cabo del tiempo, nos vuelve en boca de otras personas totalmente reformada o deformada). Estos «dobletes» revelan las variantes orales en los estadios preliterarios. En todas las literaturas «populares» aparecen: por ejemplo, en los evangelios nos encontramos con relatos de curaciones muy similares donde sólo cambia algún personaje o el lugar, o

narraciones repetidas de multiplicación de panes... El autor literario lo que hace es aprovechar ambas redacciones como dos actos separados en el tiempo.

Adviértase cómo en la historia del Génesis han cambiado los personajes y cómo el autor literario ha hecho avanzar la historia. En Gn 16 Sara tenía toda la razón: ella espontáneamente había dado su esclava a su marido, pero la estúpida altivez de la esclava echó a perder el proyecto familiar; sin embargo, en Gn 21 Sara aparece insoportablemente celosa y desconfiada. En Gn 16 Abram aparece sumiso, sin mostrar oposición aparente al derecho de Sara; pero en Gn 21 Abrahán muestra sus sentimientos de desacuerdo con Sara y colma de cariño enternecedor la despedida de Agar e Ismael. En Gn 16 Agar es la insufrible sierva que se cree señora; en Gn 21 es la desgraciada, frágil, humilde sierva que es injustamente expulsada. Se puede afirmar, sin temor a equivocación, que este doblete contaba la historia poniéndose de parte de Agar e Ismael. *El autor literario, que conoce toda la historia y la introduce en la historia teológica de Israel, añade el final:* Ismael y Agar no vuelven a casa, Ismael se establece en el desierto, se enraíza casándose con una egipcia, pero siempre con la bendición de Dios con él. Con Abrahán queda Isaac, el hijo de la promesa, y la historia queda engarzada en la teología histórica de Israel.

Aquí termina la historia de Ismael en la Biblia. Sólo reaparece, sorprendentemente!, para enterrar a su padre Abrahán: «Sus hijos Isaac e Ismael lo sepultaron en la cueva de Macpela, al borde de la finca de Efrón, hijo de Sójar el hitita, enfrente de Mambré» (Gn 25,9), un dato que se conservó enriquecido en el *Libro de los Jubileos*, en las tradiciones islámicas y en *midrasim* medievales que retomaron tradiciones musulmanas o judías islamizadas (*Pirqué de Rabbí Eliezer* 30). Después Ismael y los ismaelitas quedan en la marginalidad más total.

Al terminar esta lectura, el historiador se plantea una cuestión: ¿no demuestra el análisis literario que antes de las tradiciones de Isaac —o acaso junto a ellas— existieron unas tradiciones de Ismael? También el teólogo exegeta se pregunta: ¿no tiene Ismael una bendición divina desde el principio? A pesar de la expulsión de la casa de Abrahán, ¿no conservó siempre Ismael la bendición divina? ¿Qué significado tiene esa bendición que nunca le fue retirada a Ismael ni siquiera por los avatares literarios y teológicos por los que pasó la historia de la Biblia? Ciertamente estas preguntas no nos conciernen aquí ahora, pero no pueden menos de ser formuladas por exegetas y teólogos.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1985.
- ALONSO SCHÖKEL, L., «La Bibbia come primo momento ermeneutico», en *Esegesi ed Ermeneutica. Atti della XXI settimana biblica*, Brescia, 1972, pp. 137-148.
- BOYARIN, D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid, 2000.
- FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford, 1985.
- GRECH, P., «Interprophetic Re-Interpretation and Old Testament Eschatology»: *Augustinianum* 9 (1969), pp. 235-265.
- MANNS, F., *Le Midrash. Approche et commentaire de l'Écriture*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, 1990.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «La tradición targúmica de Agar e Ismael»: *MEAII* (sección hebreo) 49 (2000), pp. 87-103.
- SHINAN, A. Y Y. ZAKOVITCH, «Midrash on Scripture and Midrash within Scripture»: *Scripta Hierosolymitana* 31 (1987), pp. 257-277.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 477-485.
- TREBOLLE BARRERA, J., *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber*, Trotta, Madrid, 2001.

Unidad 19

HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA JUDÍA

La interpretación de la Biblia entre judíos y cristianos estuvo mediada por fuentes no bíblicas que constituyeran el cauce obligado de aproximación a las fuentes bíblicas. Ya se ha visto con qué criterios el Targum traducía y actualizaba el texto bíblico en la sinagoga; el pueblo llano conocía el texto bíblico a través de la paráfrasis targúmica, que por otra parte incorporaba la tradición oral y la elaboración midrásica de los rabinos (*Unidad 13*). Dentro del mundo cristiano la traducción targúmica fue igualmente importante en la elaboración del Nuevo Testamento (Chilton, Le Déaut, Díez Macho), y sobre todo la traducción griega del Antiguo Testamento, los LXX, que ya era traducción y exégesis (*Unidad 12*). Dejando, pues, a un lado la hermenéutica específica targúmica y de los LXX, cuyos principios y recursos ya se han considerado, esta unidad centra la exposición en la hermenéutica de los apócrifos, de Qumrán, de Filón, de Flavio Josefo y del movimiento rabínico.

I. INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA LITERATURA APÓCRIFA

Entre los desarrollos apócrifos de la Torá hemos considerado (*Unidad 8*) el *Libro de los Jubileos*, la *Vida de Adán y Eva* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, más el *Apócrifo del Génesis* y el *Rollo del Templo* en Qumrán; en la narrativa edificante sobresale la novela de *José y Asenet*; como desarrollo historiográfico puede considerarse el

Liber Antiquitatum Biblicarum o *Pseudo-Filón*. Todos ellos tienen en común una especie de relectura del texto bíblico que usa una metodología exegética, pero también otras tradiciones orales y escritas; la mentalidad apocalíptica (apocalipsis = revelación) siempre facilitaba la inserción de nuevas revelaciones o el desarrollo de las anteriores.

1. *Desarrollos de la Biblia en la literatura apócrifa*

- El *Libro de los Jubileos* puede considerarse un midrás hagádico escrito como la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí, que incluye no sólo la donación de las tablas sino también la revelación de profecías sobre Israel. Al estilo de los midrasim, el relato bíblico sirve de justificación de la *halakah* posterior. Así se puede apreciar en Jub 3,1-9 donde el relato de la creación de Eva explica la normativa de pureza ritual de la parturienta. La diferencia con los midrasim es que éstos distinguen claramente entre el texto bíblico y el comentario, mientras en *Jubileos* no hay distinción. En realidad *Jubileos* no considera el texto que nosotros llamamos bíblico como cerrado; él le añade el contenido de nuevas revelaciones y tablas que no fueron entregadas en el Sinaí: según Jub 32,21, a Jacob se le entregaron siete tablas, «lo que le habría de ocurrir a él y a sus hijos por todos los siglos». En la comprensión de la ley es extraordinariamente rigorista: es fundamental la categoría de separación: «séparate de los pueblos» (22,16), lo que lleva a la prohibición radical de los matrimonios mixtos y a la justificación y exaltación de Leví precisamente por haber hecho justicia matando a los siquemitas, acción que le es reputada como «justicia» (30). Usa también tradiciones orales, como las referentes a la muerte de Caín (4,31) y Agar e Ismael (Jub 20; 22; 23), etc., que conocemos también por tradiciones árabes.
- La *Vida de Adán y Eva* se conserva en una versión griega, cuyo original hebreo se remonta al siglo I a.C., en todo caso antes del 70 d.C. Es un relato hagádico de Gn 1-4. Se trata de un midrás piadoso de entretenimiento que trata de completar el texto bíblico ingenua y poéticamente, pero siempre con el objetivo de edificar: inculca la piedad, la fidelidad, el arrepentimiento, la oración, el honor a los difuntos, etc. Como subgénero literario, incorpora una confesión de Eva en forma de testamento (15: «Escuchad todos, hijos y nietos míos») y un «testamento de Adán» (en la versión latina) al estilo de los de Jacob (Gn 49) y

- Moisés (Dt 32). Es una obra llamativa en el judaísmo tan atormentado de la época, aunque no faltan reminiscencias de ingenio rigorismo: iseparación de los animales por sexo! (15), confesión de Eva de una relación sexual pecaminosa (25: «Señor, Señor, sálvame, y no volveré más hacia el pecado de la carne»).
- Los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es una obra del judaísmo helenístico, en la que no faltan interpolaciones cristianas. Pertenece al tipo de literatura que desarrolla pasajes bíblicos. No es una obra unitaria, sino una recopilación de muy diversas fuentes que creó un núcleo fundamental, después progresivamente ampliado por manos judías y cristianas. El espíritu del judaísmo helenístico se deja ver en el aprecio de la Ley, pero sin insistencia en las prescripciones culturales (circuncisión y sábadó), sí en el amor a Dios y al prójimo (TestIs 5,2; 7,6; TestDan 5,3) y en el universalismo (TestLev 14,4). Resulta interesante constatar la mentalidad tan distinta del autor de *Jubileos*.
 - La narrativa edificante bíblica (libros de *Jonás*, *Rut*, *Daniel* 1-6 y *Ester*) tiene un desarrollo apócrifo, muy característico del espíritu del judaísmo helenista, en la novelita titulada *José y Asenet*, que arranca del dato bíblico de Gn 41,45: «Y llamó a José Zafnat Panej y le dio por mujer a Asenet, hija de Potifera, sacerdote de On»; en Gn 41,50-52 se añade que a José le nacieron de Asenet dos hijos. Estos datos bíblicos planteaban un problema, si no un escándalo: José había desobedecido las repetidas recomendaciones patriarcales de no casarse con extranjeras (Gn 24,3-4.37.38; 27,46; 28,1s.; cf. Tob 4,12-13) y su comportamiento contradecía la praxis que se pretendía imponer en la época postexílica. Pero la novela, en el contexto de la diáspora alejandrina, presenta a Asenet como el modelo de todos los prosélitos. Uno de los cambios más significativos respecto al Libro de los Jubileos es la figura de Leví (central en todos estos apócrifos, incluso por encima de Moisés): Leví es el depositario de las tablas celestes (22,9), pero ya no es el hombre celoso, intransigente contra los extranjeros, defensor de las esencias nacionales, enemigo de los prosélitos, sino que es un profeta (22,8; 23,8; 26,7) y un hombre pacífico (23, esp. vv. 7ss.). Leví, el antiguo azote de los siquemitas y modelo de la intransigencia ante lo extranjero, pasa a ser la escolta y el defensor de la extranjera Asenet (22,7-8; 26,7; etc.) y el que la bendice: «Leví se acercó a ella, besó tiernamente su mano derecha y la bendijo» (28,15). En ninguna otra parte como en esta

novela puede apreciarse cómo convicciones culturales del ambiente dirigen la exégesis de la normativa bíblica.

- Entre los desarrollos apócrifos de la historiografía bíblica sobresale el *Pseudo-Filón* o *Liber Antiquitatum Biblicarum*, obra del judaísmo del siglo I d.C., conservada sólo en traducción latina. Es un midrás que reescribe la Biblia desde Adán hasta Saúl aportando su propia interpretación y recogiendo tradiciones del folklore de Israel. Entre las tradiciones que reaparecen una y otra vez en los midrasim está la liberación de Abrahán del horno de fuego (6,12-16), que el midrás justificará con la interpretación de 'Ur como 'Or (fuego) en Gn 11,31; la participación de Abrahán en el episodio de la torre de Babel (6), que también conoce Sab 10,5; la aceptación voluntaria de Isaac en su propio sacrificio (40,2; 32,2-4), que aparece en todos los targumim palestinenses del Pentateuco (*'Aqedah*), etcétera.

2. La interpretación apocalíptica

Muchas de las obras apócrifas enfocan la interpretación del Antiguo Testamento bajo una perspectiva apocalíptica, lo que explica no sólo los elementos formales de los libros sino la libertad y orientación escatológica de su exégesis. Los influjos de la tradición bíblica provienen de las visiones de Zac 1-6, del apocalipsis de Is 24-27, de Joel y Ez 38-39; el culto del templo suministró símbolos e imágenes, y la tradición sapiencial le transmitió la problemática del determinismo histórico y la responsabilidad (libertad) humana. De fuentes extrabíblicas viene la incorporación y adaptación de antiguos mitos orientales de origen babilónico. En el libro 1 *Enoc* son reconocibles rasgos de Emmeduranki, séptimo rey anterior al diluvio, también en relación con el dios solar (Enoc vivió 365 años), a quien se le revelaron los misterios de las tablas sagradas; Enmeduranki era el fundador del gremio de los adivinos, a los que había revelado los métodos de adivinación. También la figura de Daniel tiene rasgos de la mitología oriental, si bien filtrada por la tradición bíblica: Daniel, más que un visionario y viajero de los cielos, es un interpretador de sueños.

La apocalíptica es una manifestación peculiar de la esperanza escatológica, que usa formalmente determinadas formas literarias como los viajes por los siete cielos (*Libro etiópico de Enoc*; *Apocalipsis de Abrahán*; 3 *Baruc*, *Apocalipsis griego de Esdras*), la revelación de tablas ocultas (*Jubileos*, *José y Asenet*) y anuncios a personajes del

pasado (2 *Baruc*, 4 *Esdras*), los discursos de adiós o testamentos (*Testamento de Abrahán*, *Testamento de Moisés*, *Testamentos de los Doce Patriarcas*). Sobresale entre las características literarias la importancia del «libro escrito», en rollos o tablas, que subraya el carácter irrevocable de los decretos divinos: *Scripta manent!*; Enoc escribió 366 libros, *Esdras*, 94; en el Apocalipsis de Juan el Cristo aparece como el que es capaz de abrir los siete sellos del libro de la vida. El componente básico del apocalipticismo es la revelación de misterios (*raz*). Otra característica es el lenguaje simbólico de cifras y colores y la exuberancia de imágenes de animales extraordinarios y escenas impactantes de batallas mitológicas: la lucha con la caballería infernal y los dragones. Característico de la apocalíptica es la pseudonimia de todos los libros; sus autores se sienten más visionarios que profetas (el profetismo se ha extinguido) y atribuyen sus visiones a importantes personajes del pasado. Es una literatura de y para un tiempo de calamidades que, ya de vuelta de los profetas y sabios, retorna a los mitos con un pesimismo radical sobre las posibilidades de este mundo, pero con una confianza indestructible en Dios, Señor del cosmos, que hará «cielos nuevos y tierra nueva»; la resurrección o renovación total del hombre es condición indispensable para integrarse en el mundo nuevo que será una nueva creación. El Mesías, Rey y Sacerdote, es enriquecido con los rasgos del Hijo del Hombre (Dn 7), el nuevo Adán, el primogénito de la nueva creación, el hombre por antonomasia; su representación es variada y siempre imaginativa: el cordero, el toro blanco o el jinete sobre el caballo blanco.

La apocalíptica judía aparentemente desapareció tras las guerras contra Roma, que se encargó de probar la inutilidad de tales visiones y sueños. Suele decirse que fue sustituida por la renovada y sensata sabiduría de los rabinos con los pies en la tierra y las manos en la Torá. Sin embargo, existe un cuerpo de sabiduría apocalíptica que, en forma de mística (*ma'aseh merkabah* y *ma'aseh be-re'shit*) y en los márgenes del judaísmo oficial, alcanza al período medieval: *Sefer Zerubabel*, 3 *Enoc*, *Pirqué de-Rabbí Eliezer*, y en general la llamada *literatura de Hekalot*. Antecedentes de esta literatura mística se encuentran en Qumrán y fue continuada en el gnosticismo.

II. INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS ESCRITOS DE QUMRÁN

1. La ocupación en el estudio e interpretación de la Escritura

En los documentos de la secta qumránica abunda la fraseología bíblica y existen fórmulas conocidas de *drš* que tienen continuidad en la exégesis rabínica: «preguntarás, *buscarás* e interrogarás cuidadosamente» (*Rollo del Templo* 55,5; cf. Dt 13,15); «Y Dios consideró sus obras porque *le buscaban* con corazón perfecto» (*Documento de Damasco* 1, 10; cf. Sal 24,6). Lo característico es el uso ya extendido de *drš* aplicado a los mandamientos de Dios o a la Torá: «No han buscado ni *han investigado sus preceptos* para conocer las cosas ocultas en las que erraron» (1QS 5,11); «pues ellos *buscaron interpretaciones fáciles*» (*Documento de Damasco* 1,18). «Investigar la Torá» es actividad fundamental en la comunidad, por eso «no debe faltar, en el lugar donde se encuentren los diez, *quien interprete la Torá* día y noche» (1QS 6,6). Acaso lo más significativo sea el título de «Intérprete de la Ley», *Doreš ha Torah*, con que se designa repetidamente al líder de la comunidad: «El bastón (Nm 21,18) es el *Intérprete de la Ley*» (*Documento de Damasco* 6,7), «La estrella (Nm 24,17) es el Intérprete de la Ley»; «Esto se refiere al Retoño de David que se alzarán con el *Intérprete de la Ley* que surgirá en Sión en los últimos días» (4Q174 1,11). Por otra parte, el calificativo de «buscadores de interpretaciones halagüeñas» (*doršey ha halaqot*) se aplica despectivamente a otros estudiosos de la Torá, acaso los fariseos, intérpretes menos rigurosos: 1QH (Himnos) 10,15.32; 4QpNah frag. 3, 1,2.7 2,2.4 3,3.6; 4QCatena 2,12.

El sustantivo *midraš* aparece en 4QFlorilegio (= 4Q 174) con el sentido preciso de interpretación/explicación de un texto bíblico: «*Midrás de* “Dichoso el hombre que no marche en el consejo de los impíos” (Sal 1, 1)». La expresión «*Midrás de la Torá*» con el sentido de interpretación de la Ley se encuentra en el *Documento de Damasco* 20,6 («Pero cuando sus obras sean manifiestas *según la interpretación de la Ley* en que marcharon») y en la Regla de la Comunidad (IQS 8,6: «Esta es la *interpretación de la Ley*, que ordenó por medio de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad»). En otros fragmentos de la Regla de la Comunidad procedentes de la cueva 4 hallamos la expresión «*Midrás para el instructor*» (4Q256 frag. 5,1; 4Q258 frag. 1 col. 1,1; 4Q259 col. 111,6), cuyo sentido, habida cuenta del paralelismo con el texto de

la cueva 1, es el de la autorizada interpretación bíblica a la que debe ajustarse el instructor. Una interpretación correcta de la Ley es algo que esencialmente se exige del miembro de la comunidad: «Si es que su conducta es perfecta en la reunión, *la interpretación y el consejo*» (1QS 8,25-26).

2. Los géneros de interpretación

Tan intensa actividad hermenéutica se refleja en una amplia variedad de tipos exegéticos:

a) La reescritura bíblica

Representante de este tipo de exégesis es el *Génesis Apócrifo* (1Qap Gen), reescritura de la historia bíblica desde Gn 6 a Gn 15. Texto bíblico e interpretación se fusionan para formar un texto completamente nuevo. Así, por ejemplo, el pasaje de Gn 12,17, «Pero Yahveh hirió al faraón y a su casa con grandes plagas por causa de Sara, mujer de Abrahán», aparece reescrito en los siguientes términos: «Y en aquella noche el Altísimo envió un espíritu de aflicción, un mal espíritu para afligirlos a los dos, a él y a su mujer. Él estaba afligido y toda su casa, y no pudo acercarse a ella y no la conoció».

De modo parecido, en el campo de la interpretación jurídica, el *Rollo del Templo* se presenta como una «nueva Torá»; yuxtapone y asocia leyes diferentes, armoniza unas con otras, o interpreta nuevas interpretaciones legales.

b) *Pešer*

Un tipo de exégesis muy característico de Qumrán es el denominado *pešer*, que da lugar a determinados comentarios exegéticos llamados *pešarim*: 4QpMiq (Comentario de Miqueas), 4QpNah (Comentario de Nahum), 1QpHab (Comentario de Habacuc), etc. El sustantivo *pešer* sólo aparece en la Biblia Hebrea en Qoh 8,1: «¿Quién es el sabio y quién conoce la interpretación de las cosas (*pešer dabar*)?»; en arameo (*pešar, pišra*) se encuentra en el libro de Daniel con referencia a la interpretación de los sueños (Dn 2; 4; 5); la forma equivalente hebrea *patar, pittaron* se usa en la historia sapiencial de José en el preciso sentido de interpretación de sueños; la literatura primera rabínica (tannaítica) desconoce este término en la exégesis, pero el sustantivo *pittaron* sí se encuentra en *Sifre Números* 119,3: «Todo

sueño tiene su interpretación», y el verbo *ptr* reaparece en la literatura posterior talmúdica (amoraítica) con el sentido de «interpretar sueños».

Entender el ejercicio hermenéutico del texto bíblico como «interpretación de sueños» tiene una base en la imaginería bíblica: «Yo hablo con los profetas en sueños y visiones» (Nm 12,6). Para los exegetas de Qumrán este tipo de interpretación testimonia una revelación directa a la que nada se puede objetar. No es extraño que el exegeta qumránico no aporte expresamente los recursos y técnicas de su exégesis. En este sentido hay una diferencia radical con la hermenéutica midrásica rabínica, uno de cuyos rasgos es que el intérprete se responsabiliza de su propia exégesis justificándola con sus argumentos; sin embargo, la exégesis qumránica tipo *pešer* usa también recursos técnicos, aunque no lo diga expresamente, como diversos investigadores han puesto de manifiesto (Elliger, Brownlee, Brooke...) y se verá más adelante.

Formalmente la exégesis tipo *pešer* se caracteriza por la separación neta entre texto bíblico y comentario. Se cita el versículo bíblico como *lemma*, y a continuación se añade la interpretación con el término *pešer* o *pišro* («su interpretación es...»). En el contenido la perspectiva básica del *pešer* es apocalíptica: aduce siempre el cumplimiento del texto bíblico en la propia comunidad (que se considera «Israel») o en situaciones, hechos y personajes del tiempo. Se trata de un tipo de exégesis como la del Nuevo Testamento, que también arranca de una autoconciencia de ser el «verdadero Israel» y hace una exégesis siempre «legitimadora» (cf. *Unidad 20*). Dos ejemplos:

— 1QpHab XII,14 XI11,4

«¡Ay de quien dice al leño: *idespierta!*, a la piedra muda: *idespabila!* ¿Es que podrá dar un oráculo? He aquí que está cubierta de oro y plata, pero no existe el menor aliento en su interior. Mas YHWH está en su templo (בְּהֵיכַל, *bhykl*) santo, calle en su presencia toda la tierra» (Hab 2,19-20). Su interpretación (פֶּשֶׁר, *pišro*) se refiere a todas las naciones que dan culto a piedra y madera, pero en el día del juicio destruirá (*be-yom ha-mišpat yekalleh*) Dios a todos los idólatras y a los impíos hará desaparecer de la tierra».

El texto bíblico tiene dos partes: mientras el v. 19 presenta a los idólatras y sus ídolos sin vida y sin habla, el v. 20 presenta la majestuosa presencia de YHWH en su templo, ante quien toda la tierra enmudece. El *pešer* advierte y resalta este contraste: *bhykal* («en el

templo») es entendido como *notaricon* de *be-yom ha-mišpaṭ yekalleh* («en el día del juicio destruirá»); simultáneamente se ha hecho una metátesis de consonantes manteniendo la misma vocalización: *היכל* (*hykl*) > *יכלה* (*yklh*). Es claro que la interpretación apocalíptica del texto, aunque sea un apriori de la secta presentado como revelación, no deja de tener su justificación en una técnica midrásica.

— 4QFlor 1,14 17

«Midrás de “dichoso el hombre que no ha andado según el consejo de los impíos” (Sal 1,1). La interpretación de esto *הרבר* *פֶּשֶׁר*, *pešer ha-dabar*) se refiere a los que se apartan del camino de los pecadores, sobre los cuales está escrito en el libro del profeta Isaías con referencia al final de los días: “y sucedió que con mano fuerte me apartará de caminar por el camino de este pueblo” (Is 8,11). Y éstos son aquellos sobre los que está escrito en el libro del profeta Ezequiel que “no se mancillarán más con todos sus ídolos” (Ez 37,23); éstos son los hijos de Sadoc y los hombres de su consejo...».

La interpretación de Sal 1,1 se hace con un recurso exegético clásico como es la atracción de otros textos por tener alguna palabra en común (*gezerah šawah*): *derek* («camino») se encuentra en Sal 1,1 y en Is 8,11, y *mošab* («junta», «asamblea») es también común a Sal 1, 1 y Ez 7,37-23 (nótese que tales términos no están en las palabras citadas sino en su inmediata continuación). Probablemente es por este recurso a otros textos bíblicos por lo que este *pešer* es introducido con la fórmula «midrás de».

c) Antología o *Testimonia*

El mejor representante del género es 4QTest, una antología de textos mesiánicos que alimentan la esperanza en el profeta de los últimos tiempos y en los dos Mesías esperados, el sacerdotal y el davídico, los Mesías de Aarón y David:

— 4QTest

«“Suscitaré para ellos de entre sus hermanos un Profeta como tú. Pondré mis palabras en su boca y él os dirá todo lo que yo le ordenaré. Si hubiere alguno que no escuchase mis palabras, que el profeta pronunciará en mi nombre, yo mismo le pediré cuenta” (Dt 18,18-19). Y pronunció su mensaje y dijo: “Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del hombre cuyo ojo es perfecto; oráculo de quien escucha las palabras de Dios y posee

el conocimiento del Todopoderoso, postrado y con el ojo descubierto. Le veo, pero no ahora; le observo, pero no está cerca. Una estrella se ha alzado de Jacob y un cetro se ha elevado de Israel y romperá las sienes de Moab y destruirá a todos los hijos de Set" (Nm 24,15-17)».

d) Asociación de textos

Los textos se asocian por analogía verbal o de contenido, como ya se ha visto en los *pešarim* citados. Para argumentar el carácter monogámico del matrimonio en el *Documento de Damasco* 4,20 - 5,2 se asocian Gn 1,27 («macho y hembra los creó»); 7, 9 («Vinieron a Noé al arca, de dos en dos, macho y hembra, según lo había ordenado Dios a Noé») y Dt 17,17 («Tampoco poseerá gran número de mujeres, para que no se descarríe su corazón»).

e) Interpretación alegórica y tipológica

La alegoría del agua por la Ley, usual en los targumim y midrasim, y del cetro o bastón por el jefe, se encuentra también en Qumrán. *Documento de Damasco* 6,2-11 interpreta Nm 21,18, «pozo que cavaron los príncipes, que abrieron los nobles del pueblo con el bastón (*meḥoqeq*)», «El pozo es la Ley [...] y el bastón es el intérprete de la Ley». La interpretación del bastón por el escriba o experto en la Ley aparece también en la paráfrasis targúmica de TgNeofiti a Gn 49,10: «No cesarán los reyes de la casa de Judá ni *los escribas que enseñan la ley* entre los hijos de sus hijos, hasta que venga el Rey Mesías», traducción del texto bíblico «No pasará el cetro de Judá ni *el bastón* de entre sus pies».

La interpretación tipológica encuentra numerosos ejemplos en el *Pešer Nahum*: los *kittim* son los romanos, Judá se refiere a los miembros de la comunidad, Manasés a los saduceos, los intérpretes engañosos son los fariseos, el león es Alejandro Janeo, etcétera.

f) El uso de las técnicas rabínicas

Como ya se ha visto, en las interpretaciones funcionan las reglas que generaciones más tarde los rabinos catalogarán en *middot* (normas de exégesis). Además del *notaricon*, *gezerah šawah* y *metátesis* de consonantes, *Documento de Damasco* 5,8-10 ofrece un caso de *ribbuy*, técnica que será muy característica de Aquiba, consistente en

aplicar un sentido inclusivo por la presencia de una partícula de aumento: *ka-hem*, «como ellos», hace extensiva a las mujeres, por la presencia de la partícula *ka*, la legislación sobre el incesto que Lv 18,13 refería a los hombres.

III. INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS ESCRITORES JUDEO-HELENISTAS: FILÓN DE ALEJANDRÍA Y FLAVIO JOSEFO

La literatura judeo-helenista se clasifica en tres grandes géneros: historia, poesía y filosofía. Se ha conservado fragmentariamente en las obras de Flavio Josefo y de los cristianos Eusebio de Cesarea y Clemente de Alejandría; las obras históricas, en la compilación de Alejandro Polihistor. Entre los historiadores sobresalen, además de Flavio Josefo (siglo I d.C.), Demetrio, Artapano y Eupólemo. Entre los poetas y dramaturgos, figuran el poeta épico Filón (entre los siglos III y II a.C.), Sosates («el Homero judío»), del que se conoce sólo el nombre, y Ezequiel el Trágico (siglo II a.C.), que escribió una serie de dramas bíblicos al estilo griego. Entre los filósofos y exegetas, además de Filón de Alejandría, el más renombrado es Aristóbulo (siglo II a.C.), que explicaba la Torá mostrando que ésta ya contenía lo que los filósofos griegos descubrirían después.

1. *La mentalidad judeo-helenista*

En el mundo rabínico la tradición que acompaña a la Torá es obra colectiva de Israel; incluso en la apocalíptica las revelaciones se atribuyen a personajes del pasado glorioso. Sin embargo, en el mundo helenista los escritores se presentan como «autores» individuales, movidos por sus gustos e ideas. El contraste se advierte en la comprensión de la Ley:

- Para los judíos de la diáspora helenística el Pentateuco es un cuerpo legislativo basado en una concepción de la divinidad más próxima a la razón filosófica que a la revelación del Sinaí.
- A través de una profunda alegorización del Pentateuco, el Dios de la Biblia es transformado en razón pura y trascendente.
- Moisés es un filósofo, hombre de estado y legislador, y los patriarcas bíblicos se convierten en paradigmas de las leyes de la naturaleza.
- El concepto rabínico de ley oral se equipara al de ley natural.

- La preocupación por el cumplimiento de la Torá cede terreno a «la salvación por el conocimiento» (*gnosis* incipiente). La circuncisión y leyes dietéticas pierden importancia; se diluyen así las señas de identidad y de pertenencia a la comunidad judía.

Característica general de la literatura judeo-helenista es su propósito apologético: la reescritura de la historia ancestral judía con fines propagandísticos; el centro de interés se desplaza de la insistencia en el cumplimiento de la Ley hacia la glorificación del pueblo judío y de sus héroes, cuyas hazañas emulan a las de los griegos, babilonios y egipcios. Por otra parte, la exégesis se convierte en filosofía, en la que no falta el componente filológico alejandrino, el estoicismo y el platonismo como actitud ética y filosófica, y un cierto gnosticismo.

2. Filón de Alejandría

Nació en Alejandría en torno al 20 a.C. Su obra exegética se circunscribe en gran parte al Pentateuco. Las *Quaestiones et Solutiones* son una enseñanza catequética a base de preguntas y respuestas que debieron tener su origen en la docencia de Filón en la sinagoga; *Legum Allegoria* es un comentario exegético al libro del Génesis; *Expositio* es una exposición popular y sistemática de la Ley judía. En la obra de Filón destaca la importancia dada a Moisés, legislador, profeta y verdadero filósofo, cuya enseñanza supera a la de los filósofos griegos.

Como hermeneuta es considerado un «alegorista», exacta calificación que él mismo confiesa (*Quaestiones in Genesim* 1,11 —a Gn 2,9—); pero también se aprecia su atención al sentido literal y al uso de las *middot* características de los intérpretes rabínicos. Sus *Quaestiones* son el más claro precedente del midrás tannaítico: *lemma* bíblico + comentario en estilo dialéctico:

- *Quaestiones in Genesim* 1,3 (a Gn 2,6)
«¿Cuál es el significado de las palabras “y una fuente de agua brotaba de la tierra y regaba toda la superficie de la tierra” (Gn 2,6)? ¿Cómo es posible regar toda la tierra desde una sola fuente? ¡No sólo por la amplitud de la tierra sino por su desnivel de montañas y valles! Pero ocurre que igual que todo el poder de la caballería del rey es designada con “el caballo”, de la misma manera ‘fuente’ designa a todos los veneros de la tierra que producen agua potable, la cual fluye como de una fuente...»

Usa Filón aquí el recurso de la *subjectio* (plantearse preguntas a sí mismo que hacen ver lo absurdo, imposible o contradictorio del texto bíblico) que tan frecuente será en los rabinos (cf. *infra*).

La alegoría filoniana es más judía que griega: más que en las cuestiones de orden físico, él se fija en la interpretación ético-religiosa. Curiosamente el influjo de Filón ha sido mayor en el cristianismo que en el judaísmo, incluso en el Nuevo Testamento (*Evangelio de Juan* y *Carta a los Hebreos*) el aire filoniano se respira en la alegorización y tipología de realidades y personajes del Antiguo Testamento.

3. Flavio Josefo

Su nombre era José hijo de Matatías. El sobrenombre Flavio procede de su vinculación a la familia imperial romana. Fariseo convencido, según propia confesión, llegó a ser general en jefe del ejército judío en Galilea. Hecho prisionero de los romanos, se pasó al ejército vencedor y se convirtió en miembro de la corte y protegido del emperador. Su obra literaria es fundamentalmente histórica, con una orientación apologética y de autojustificación evidente: *De Bello Judaico*, *Antiquitates*, *Vita* (autobiografía), *Contra Apion*.

Para la temática que aquí nos interesa, notamos la competencia trilingüe de Josefo en el manejo de las versiones hebrea, aramea y griega de la Biblia. Posiblemente, además del texto masorético y la versión de los LXX, Josefo conociera un texto hebreo independiente; así lo muestran sus coincidencias con el Pseudo-Filón.

Su *Antiquitates* tiene como base fundamental el texto bíblico, del que hace una «relectura» o paráfrasis enriqueciéndolo con leyendas y tradiciones midrásticas que encontramos en otras partes (*Libro de los Jubileos*, *midrasim*, *PseudoFilón*, *targumim*). Así la maldición a la serpiente (Gn 3,14-15) tiene un mismo desarrollo en Filón (*Ant* 1,1,4), Targum PseudoJonatán y PseudoFilón; igualmente la leyenda de Nimrod el rebelde (*Ant* 1,4,2 y 1,6,2) se encuentra en TgPsJ Gn 10,8-9 y Pseudo-Filón 5,1. Como exegeta Flavio Josefo está en la misma línea hermenéutica de la exégesis midrástica.

IV. HERMÉUTICA RABÍNICA

La Misná ha conservado este dicho de Yojanán ben Zakkai, considerado fundador del judaísmo rabínico: «Si estudiaste mucha Torá, no

te lo tomes como mérito, porque *para eso fuiste creado*» (Abot 2,8). Estudiar la Torá, interpretarla y aplicarla es la tarea básica de los rabinos, y en ello consiste el midrás (de la raíz hebrea *drš*, «buscar, interpretar, explicar»). Dos géneros básicos se distinguen en el midrás: la *halakah* (de la raíz hebrea *hlk*, «caminar»), desarrollo, explicación y aplicación de la legislación y normativa bíblica, y la *hagadah* (de la raíz hebrea *ngd*, «narrar»), desarrollo de la tradición narrativa y sapiencial de la Biblia. La actividad midrásica se ha desarrollado ininterrumpidamente en el judaísmo a lo largo de los siglos, de forma que se puede establecer una periodización para su mejor comprensión:

1. *El midrás de los Escribas antes del 70*

J. Neusner y D. J. Brewer han estudiado detenidamente este período prerrabínico, representado por Hillel y Sammai y otros personajes como Simón el Justo, Semaya y Abtalión, Gamaliel y otros. Las características de esta exégesis son: *a)* la concepción nomológica de la Escritura, *b)* el predominio del sentido contextual y obvio, *c)* el limitado uso de recursos exegeticos.

a) La concepción nomológica de la Escritura

Es la tendencia de considerar toda la Escritura, no sólo las partes legislativas exclusivamente halákicas, como un código legal. Todas las leyes se consideran «ley para generaciones», es decir, ley para siempre; incluso las narraciones han de leerse como «un precedente»; hasta en los textos poéticos cualquier figura retórica puede adquirir un valor halákico impensable.

b) El predominio del sentido contextual y obvio

Los escribas prerrabínicos huyen de los sentidos escondidos, de las interpretaciones ultraliberales y de las alegorías: «La aproximación nomológica a la Escritura excluye normalmente el uso de estos modos de exégesis precisamente por su desprecio del contexto y del sentido primario del texto. Si las Escrituras son un documento legal bien escrito, uno se espera que todo ocurra en el contexto correcto y no se espera encontrar sentidos ocultos» (Brewer, 1992).

c) El limitado uso de recursos exegéticos

Los alejandrinos y retóricos greco-romanos desarrollaron ampliamente la cuestión hermenéutica y establecieron modos y claves de lectura de sus clásicos. No podía faltar esta preocupación en quienes leían la Biblia como su propia Ley, y así surgirían las colecciones de *middot* (*middah*, «medida») elaboradas por los rabinos (cf. *infra*). Pero justamente la comprensión nomológica del Escritura y la aceptación del sentido obvio simplificaban el planteamiento hermenéutico en esta época prerrabínica. Sólo argumentaciones simples del tipo *a fortiori* o de analogía se encuentran en esta exégesis.

2. El *midrás* del movimiento rabínico

Este período comienza tras el 70 d.C. en Yabné bajo la dirección de Yojanán ben Zakkai. Los rabinos o maestros de la Ley han pasado a ser los dirigentes de la comunidad o comunidades; las escuelas que van surgiendo en torno a los maestros depuran el método hermenéutico y crean un tipo profesional con una preocupación no sólo ética y práctica, sino teórica: investigar la verdad del texto bíblico («¿Cómo se cumple esta Escritura?») en sus perícopas, versículos, frases y vocablos mostrando su armonía y coherencia.

a) Principios y recursos exegéticos

La primera tarea que se impone al exegeta es armonizar la Biblia consigo misma, explicar el cumplimiento de la Escritura desde la misma Escritura. El principio hermenéutico subyacente —«La Biblia desde la Biblia», *torah mi tok torah* (Talmud de Jerusalén *Megillah* 1, 13,72b; cf. Talmud de Babilonia *Baba Qamma* 2b, *dibre Torah mi dibre qabbalah*, «las palabras de la Torá se explican por las palabras de la tradición», donde «tradición» = profetas)— equivale al de los alejandrinos «Homero desde Homero». Es un principio que cuenta con la unidad del conjunto y que, por otra parte, se revela eficaz y útil dado el proceso «intertextual» de gestación del texto bíblico que se ha visto en la Unidad anterior.

En la armonización interna de la Biblia juega un papel importante el recurso a la analogía verbal y de contenidos (*gezerah šawah*): explicación de un pasaje por otro en razón de contextos similares o palabras en común; hay una forma ya estereotipada de formular esta *middah*: «Aquí se dice esto y allí se dice esto, y como allí tiene tal

sentido, también aquí». Una forma de analogía es crear familias de textos (*binyan 'ab*) que se explican mutuamente por tener términos comunes, o explicar textos ambiguos emparentados a partir de uno de ellos que se expresa sin ambigüedad («indeterminación y concretización», *setam perat*, o «implícito y explícito», *satum-meforaš*); la formulación usual de esta *middah* es: «Dado que X se suele mencionar en la Escritura sin ninguna especificación, pero en tal pasaje sí se formula una especificación, puedo generalizar la especificación a todos los X: todos tendrán esa especificación».

Un problema particular lo plantean los textos contradictorios dentro de la misma Biblia, para cuya solución, en cuestiones halákicas, se usa el sensato principio de que cada texto conserva su valor en su contexto hasta tanto no decida un tercer texto. Recursos más artificiales como el cambio de vocalización (*'al tiqra'*), la inversión del orden de las palabras (*seres, mesuras*), etc., se emplean también. Es notable la distinción de niveles (histórico y escatológico, este mundo y el mundo futuro) para superar las aparentes contradicciones.

La habilidad del midrasista enfrenta también textos (X vs. Y) para evitar conclusiones erradas. La fórmula es: «¿Por qué se dice X? Para evitar que de Y concluyas [lo que aparentemente es lógico, pero que contradice a X]».

Los textos superfluos o redundantes tienen su sutil y fecunda problemática. Asumiendo que Dios no dice palabras ociosas, es obligado siempre preguntarse por el sentido que pueda tener un texto repetido o una enseñanza que aparentemente ya encontramos en otro texto. De los paralelos y de lo aparentemente redundante se podrán extraer «sentidos nuevos» con los que completar la enseñanza bíblica inmediata. Hay formulaciones ya estereotipadas de esta argumentación: «[Cita del texto X]. Observa que X ya ha sido dicho en Y. Entonces ¿cuál es la enseñanza que aporta X?». La actitud de Aquiba y su escuela es en este punto radical: ni una palabra ni una partícula es innecesaria; todo tiene un significado. Aquiba es el que comenta Dt 32,47, «Porque no hay palabra baladí para vosotros», diciendo: «Y si os resulta baladí es que no sabéis interpretar» (*Génesis Rabbah* 1,14).

El objetivo expreso del midrás es también armonizar la Biblia con la tradición o tender el puente entre la ley escrita y la ley oral. En Sifra *Nedabah Parašah* 4,5 (Weiss 6b) se pone en boca de R. Tarfón esta alabanza al maestro Aquiba: «Tú expones la Escritura y la haces concordar con la tradición. Quien se aparta de ti se aparta de la vida». Los llamados midrasim halákicos singularmente tienen este objetivo.

Una discusión interna de la exégesis rabínica es la relación entre lógica (*din*) y Biblia, equivalente a la discusión de la teología cristiana sobre razón y revelación: ¿puede la lógica humana hacer superflua a la Biblia? Si ante un texto repetido o una enseñanza ya obtenida de otro texto, se podía y debía preguntar por lo que añadía el segundo texto o la enseñanza repetida, lo mismo se podía y debía plantear ante una enseñanza bíblica que, a su vez, es obtenible por la lógica humana. ¿No es también, en este caso, la enseñanza bíblica superflua? ¿Por qué —argumentan algunos rabinos— se va a molestar Dios en decir lo que todo el mundo ya sabe? En este punto se observa una clara división de posturas entre los rabinos, división que debe ser de escuelas:

- Unos consideran la lógica humana (*din*) capaz de cuestionar la enseñanza bíblica; funciona como si se tratara de un texto bíblico repetido, y las argumentaciones son del siguiente tipo: «Si la enseñanza de X [texto bíblico] yo la puedo obtener por lógica, ¿cuál es realmente la enseñanza que aporta X?», o «Si sin necesidad de que lo diga la Biblia yo obtengo esta enseñanza por deducción lógica, ¿cuál es realmente la enseñanza del texto bíblico que lo dice?».
- Otros entienden que la lógica humana nunca hace innecesario el texto bíblico, pues la lógica humana siempre produce conclusiones ambiguas. Hay en los midrasim largas piezas midrásicas dedicadas exclusivamente a mostrar, en un alarde de sofística, la debilidad de las deducciones que se apoyan sólo en la lógica humana, para concluir con la necesidad ineludible de la enseñanza bíblica, que de otra manera no se hubiera podido obtener. Esta postura está especialmente representada por el midrás *Sifra*. En el fondo se trata de una desconfianza radical en el uso de las *middot*, que a la postre son recursos retóricos de la lógica, y de una desconfianza ante cualquier *halakah* que no se justifique expresamente en la Biblia.

La elaboración de las *middot* debe entenderse en un proceso lógico de la academización de la exégesis: se conocen siete reglas atribuidas a Hillel, trece a R. Ismael y treinta y tres a R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí. La progresiva complicación de las mismas tiene que ver con la praxis escolar y con la extensión de la actividad midrásica a círculos sinagogales (midrás sinagogal: homilías y traducciones targúmicas) y literarios (midrás narrativo). Sin embargo, se puede advertir que las colecciones no representan todas las reglas que de

hecho se usan, y que buena parte de ellas son de origen alejandrino. Algunos investigadores observan que las dos primeras colecciones tendrían una finalidad restrictiva, no usar otras *middot* que las señaladas, para frenar el descontrol hermenéutico propiciado por la apocalíptica y la alegoría alejandrina, evidente ya en los escritos cristianos y judíos helenistas. La tercera colección es una catalogación más extensa donde se incluyen muchas de aplicación en la *hagadah*.

b) Maestros, escuelas y obras

Del período que nos ocupa sobresalen en un primer momento (siglos I-III d.C.) dos personalidades de primer orden: R. Aquiba y R. Yismael ben Elisa.

Aquiba considera la Torá escrita como dictado literal de Dios, lo que le lleva a interpretar hasta las mínimas partículas y minucias del texto, forma de las letras, palabras redundantes, textos paralelos; su recurso más usado y característico es la interpretación de las partículas de extensión (*ribbui*) y reducción (*mi'ut*) para ampliar o reducir la extensión de la aplicación del texto. Es famosa su interpretación de «los cielos y la tierra» en Gn 1,1 por la determinación de la partícula 'et ante ambos sustantivos: «Se dice 'los ('et) cielos' para incluir sol y luna, estrellas y planetas. Y 'la ('et) tierra' para incluir árboles, plantas y el Jardín del Edén» (*Génesis Rabbah* 1,14; cf. 53,15).

De R. Yismael es la famosa frase que ha quedado como síntesis y clave de toda su exégesis: «La Torá usa el lenguaje de los hijos del hombre». El contexto de esta sentencia es una discusión con Aquiba, en la que éste de una simple repetición de términos infería la existencia de este mundo y del mundo futuro; Ismael ridiculiza tal exégesis haciendo notar que, por repeticiones, se habrían de inferir hasta tres mundos:

— *Sifre Números* 112,4

«“Esa persona será exterminada con exterminio” (Nm 15,31). “Será exterminada”: en este mundo; “con exterminio”: en el mundo futuro. Palabras de R. Aquiba.

Respondió R. Yismael: Puesto que también se dice: “Y esa alma será exterminada” (Nm 15,30), yo habría de entender que se dan tres exterminios, a los que corresponderían tres mundos. ¿Cuál es, pues, la enseñanza del texto “Esa persona será exterminada con exterminio”? ¡La Torá usa el lenguaje de los hijos del hombre!».

Además para Yismael toda exégesis debe atender a un principio fundamental: la primera *middah* para interpretar la Torá es la *middah* divina. En Sifre Números 8,8 formula R. Yismael que, superando en Dios el atributo (*middah*) de la misericordia al del castigo, toda interpretación de la Escritura debe seguir el mismo criterio. De aquí formula un axioma ampliamente repetido: «la medida del castigo es restrictiva, la medida de la misericordia es generosa». Este axioma no sólo es un enunciado sobre la naturaleza divina (en Dios el atributo de la misericordia supera al de la justicia) sino que se convierte en un imperativo hermenéutico: la medida del castigo ha de ser usada restrictivamente, la de la misericordia, generosamente. Consecuencia de este principio es la fórmula que continuamente repite: «No se puede imponer una pena meramente por deducción», o sea, las penas o castigos deben estar expresamente señalados en la Escritura, lo que en términos modernos significa que la pena sólo se puede aplicar a delitos tipificados en la ley.

De las escuelas de estos dos grandes maestros proceden los midrasim rabínicos más antiguos que se conocen: el *Sifra*, comentario al Levítico, la *Mekilta de R. Yismael* y la *de Simón ben Yojai*, comentarios al Éxodo, el *Sifre Números*, comentario a Números, y *Sifre Deuteronomio* y *Midrás Tannaim*, comentarios a Deuteronomio. Estos midrasim tienen un carácter «escolar» o científico, su contexto es la academia. Entre los siglos II y III d.C. sobresale la figura del patriarca R. Yehudah ha-Nasí, editor o patrocinador de la Misná, recopilación de las tradiciones orales o de la llamada tradición oral. En realidad los midrasim halákicos que acabamos de citar no hacen sino tender un puente entre la Torá escrita y la Torá oral para demostrar que la Torá oral no es sino explicitación de la Torá escrita.

Otros midrasim tienen como contexto la sinagoga: son explicaciones del texto para la predicación. Su carácter es netamente distinto, su objetivo final es la parénesis. Entre estos, de distintos tipos, se cuentan el *Levítico Rabbah* (homilías al libro del Levítico), la *Pesiqta de Rab Kahana* y la *Pesiqta Rabbati* (colecciones de homilías para fiestas), el *Midrás Tanjuma* (colección de homilías al Pentateuco). Los midrasim narrativos son una relectura del texto bíblico que se prolongan hasta época medieval.

- c) El juego de Ismael e Isaac (Gn 21,9):
un ejemplo de exégesis rabínica

La *Tosefta* es una obra paralela a la Misná, de su mismo tiempo (siglos II-III), que no fue reconocida como «canónica» en el judaísmo y por ello recibió más añadidos y variaciones a lo largo de su transmisión. Tiene, a diferencia de la Misná, numerosas citas bíblicas y exégesis. Seleccionamos la interpretación que hace de Gn 21,10, continuando así la evolución del relato que empezó en la misma Biblia, como se ha visto en la parte última de la unidad anterior. La *Tosefta Sotah* 6,6 recoge una discusión rabínica sobre qué clase de juego practicó Ismael con Isaac para que Sara decidiera interrumpirlo y expulsar al niño con su madre. La técnica exegetica es la interpretación filológica del verbo «jugar» y su iluminación por *gezerah šawah* o analogía verbal:

- Aquiba interpreta que Ismael estaba jugando a «hacer altares y cazar saltamontes para ofrecerlos a los ídolos» y se apoya en que tras la adoración del becerro de oro la Biblia dice que el pueblo «se sentó a comer y beber y se pusieron a *jugar*» (Ex 32,6).
- Eliezer ben Yosé ha-Gelilí interpreta que el juego de Ismael era de obscenidades: «Esto enseña que nuestra madre Sara vio a Ismael violando a las doncellas y ultrajando a las mujeres». Se apoya en que la Biblia usa este sentido de «jugar» cuando la mujer que intenta seducir a José no lo consigue y, despechada, dice a su marido: «Ha venido a mí ese siervo hebreo, que tú nos trajiste, *para jugar conmigo*» (Gn 39,17).
- Yismael interpreta que el niño estaba jugando a la guerra: «Nuestra madre Sara vio a Ismael tomando arco y flechas y disparando contra Isaac». Se apoya en que ya la Biblia dice que Ismael fue un «experto arquero» (Gn 21,20) y en que guerrear es descrito como un jugar en 2 Sm 2,14-16: «Se alcen los jóvenes y empiecen *el juego* [...] Y asieron cada uno a su contrario por la cabeza mientras le clavaban la espada».
- Simón ben Yojai interpreta que el niño Ismael se estaba burlando de todos: «¡Cuando nació nuestro padre Isaac a Abrahán, nuestro padre, todos estaban alegres y decían: ¡Ya le ha nacido un hijo a Abrahán, ya le ha nacido un hijo a Abrahán!, éste heredará el mundo y tomará dos partes. Pero Ismael se burlaba (*jugaba*) en su interior y decía: No seáis tontos, no seáis tontos, que el primogénito soy yo y yo tomaré las dos partes».

En este ejemplo se pueden observar las cuatro notas distintivas del midrás rabínico (Stemberger): 1) distinción neta entre texto e interpretación, 2) explicitación de la técnica exegética, 3) uso de la Escritura como soporte de la interpretación, 4) identificación de los autores de cada interpretación. El conjunto es muy significativo: cada intérprete (nota 4) debe ofrecer las razones de su exégesis (nota 2) apoyándola con el testimonio de otros textos (nota 3), debiéndose siempre remitir al texto bíblico sin pretender revelación privada alguna (nota 1). El judaísmo rabínico reacciona directamente contra cualquier pretensión apocalíptica o esotérica; entiende que toda tradición e interpretación bíblica debe conocerse en sus autores, transmisores y argumentos. Se trata de un principio de racionalización responsable.

V. LA EXÉGESIS JUDÍA MEDIEVAL

Del mundo rabínico el judío medieval recibe una riquísima tradición exegética, basada en la comprensión de la Biblia como fuente inagotable de interpretaciones: además del sentido inmediato (*ke-mišma'ó*, «según su sonido», «según suena»), que en realidad era el aceptado sin discusión y sin necesidad de justificación, estaban las interpretaciones midrásicas y las alegóricas. Los rabinos habían formulado «La Biblia tiene setenta rostros», en un precioso ejercicio midrásico: la Torá se compara con el vino, cuyo valor numérico es 70 (*yayin*, «vino» = 10+10+50) relacionando Nm 7,19 con Am 6,6 y Prov 9,15 (en una homilía de *Números Rabbah* 13,15-16 a Nm 7,19; adviértase la interpretación del texto de la Torá usando Profetas y Escritos). Tal riqueza la había sintetizado también la exégesis cristiana en la teoría de los cuatro sentidos: «*Littera gesta docet, quod credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*»; Juan Scoto Erígena hablaba del «sentido múltiple e infinito» de la Biblia, rica como los colores de una pluma de pavo real. El mundo judío de la cábala habla de los 600.000 sentidos, uno por cada uno de los israelitas que estuvieron en el Sinaí.

La multiplicidad de sentidos de la Biblia es una característica de la exégesis judía medieval. En el Zohar se lee: «Las palabras de la Torá son comparables a una nuez. ¿Cómo hay que entender esto? Al igual que la nuez tiene una cáscara externa y un núcleo interno, así cada palabra de la Torá tiene también *ma'seh* («hecho»), *midraš*, *haggadah* y *sod* («misterio»), y cada uno representa un sentido más

profundo que el que le precede». Los cuatro sentidos bíblicos están expuestos, con otras palabras, en el acróstico *PaRDeS*, «paraíso» (*pešat*, *remez*, *deraš*, *sod*), con referencia a la leyenda de los cuatro sabios que entraron el *pardes*, de donde uno solo volvió, Aquiba, el exegeta minucioso (Talmud de Babilonia, *Hagigah* 14b): *pešat* expresa el sentido literal, *remez* es la interpretación alegórica, *deraš* se refiere a la interpretación rabínica tradicional, *sod* contiene la interpretación mística.

Pero la exégesis judía medieval también contó con la tendencia opuesta, la de los *caraitas* (de *qr'*, «leer»), que rechazaban la tradición oral rabínica y la exégesis *midrásica* que la justificaba. «La Biblia, interpretada por sí misma y en sí misma, es la única fuente de su credo y su ley [...] En medio de no pocas diferencias estos sectarios promueven en general, de un modo u otro, la interpretación individual de la Escritura. Su nombre mismo parece significar “defensores de la Escritura”» (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 1996, p. 30). Es obvio el paralelismo con el fenómeno protestante que surgirá dentro del cristianismo (cf. *Unidad* 3). Las raíces del *caraismo* son profundas; hoy se considera probada su conexión con el movimiento *esenio*: iel Documento de Damasco se encontró en la Genizá de El Cairo! Los *caraitas* fueron, de alguna manera, responsables del renovado interés medieval por el mejor conocimiento de la lengua de la Biblia (*miqra'*) y de la estrecha relación que desde entonces se sintió entre exégesis y filología, que desde entonces es patrimonio de la exégesis judía medieval.

También en este período arranca la crítica racionalista a la Biblia, cuyo representante más destacado es Hiwi al-Balki (siglo IX); así resumen Sáenz-Badillos y Targarona Borrás las preguntas de este autor: «¿Por qué prohibió Dios a Adán el árbol de la vida? ¿Por qué aceptó las ofrendas de Abel y rechazó las de Caín? ¿Por qué le preguntó a Caín dónde estaba Abel? ¿Por qué no le salvó la vida a Abel? ¿Por qué hizo al hombre sometido al sufrimiento? ¿Por qué no vive el hombre para siempre? ¿Cómo se arrepintió Dios de haber creado al hombre? ¿Por qué destruyó también la tierra y los animales en el diluvio? ¿Por qué tenía miedo de la torre de Babel? ¿No se contradicen pasajes como Gn 22,17 (“multiplicaré tu descendencia”) y Dt 7,7 (“pueblo insignificante”) ¿Por qué necesitó poner a prueba a Abrahán? ¿Por qué comió lo que le preparó Abrahán, carne y leche, si estaba prohibido comerlos juntos? ¿Por qué fue tan severo con Sodoma y Gomorra? ¿No contiene la Biblia afirmaciones imposibles?...» (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás, 1996, pp. 32-33).

La reacción rabbanita a la crisis caraíta y racionalista estuvo liderada por Saadia Gaón (882-942), originario de Egipto y establecido posteriormente en Babilonia. Él une la exégesis filológica, la especulación filosófica y la tradición como tercera autoridad. Discípulo suyo fue Dunaš ben Labrat, que trajo sus enseñanzas a Córdoba. En los siglos X y XI los gramáticos españoles desarrollaron la gramática hebrea como instrumento indispensable de la exégesis: Menahem ben Saruq, Hayyūi, Yonah ibn Yanah, Mošeh ibn Chiquitilla, etcétera.

En el siglo XII descuella la figura de Abraham ibn 'Ezra (Tudela 1089-?), crítico agudo y mordaz de la exégesis alegórica, mística y derásica, así como de la exégesis de los caraítas, incluso de Saadia. En la introducción a su comentario a la Torá describe 5 caminos (*derakim*) para interpretarla; usando el símil de la circunferencia y el centro los sitúa de fuera adentro según su relación con el centro: fuera de la circunferencia está la exégesis alegórica de los incircuncisos (cristianos); después viene la de los caraítas; a continuación, la prolija de los gaones de Oriente; sigue la retórica midrásica de los rabinos de Grecia y Roma; y, finalmente, en el mismo centro, está su propio método, «según la gramática, el contexto y el sentido obvio». Ibn Ezra representa el intento de síntesis entre razón y tradición. Por fuerza de la razón descarta toda comprensión alegórica, por incontrollable racionalmente, y las comprensiones midrásicas, que suponen una claudicación de los principios lógicos. Su independencia intelectual le hace reducir al mínimo el peso de la tradición —cuando se trate de mandatos y preceptos—, lo suficiente, con todo, como para que no lo confundan con un caraíta. «La Torá —dice— no ha sido dada a quien no tiene inteligencia, y realmente *la inteligencia es el mensajero entre el hombre y su Dios*».

También del siglo XII, aunque posterior a Ibn 'Ezra, es el cordobés Maimónides, *RaMBaM*, Rabbi Mošeh ben Maimón (1138-1204). No es un exegeta en el sentido estricto, pues no escribe ningún comentario a la Escritura, pero su preocupación hermenéutica está reflejada en su obra fundamental la *Guía de perplejos*, *Moreh nebukim*, cumbre de su pensamiento filosófico y exegetico. Representa la síntesis entre el racionalismo y la exégesis alegórica. Su preocupación es la «perplejidad» del hombre científico y filósofo ante la Escritura. Otra gran obra suya, *Mišneh Torah*, o comentario de la Misná, se esfuerza en buscar «la razón de los preceptos», con lo que intenta hacer una síntesis entre su racionalismo científico y su fidelidad a la tradición.

Otra línea exegética representa Nahmánides, Mošeh ben Naḥman (Gerona, 1194-1270), dentro del círculo de la mística y la cábala.

El judaísmo europeo estuvo muy alejado de la cultura musulmana y perdió la agudeza filológica y filosófica del judaísmo de Sefarad. Su tradición exegética se mantuvo muy ligada a la versión targúmica de Onqelos y a la tradición midrásica y talmúdica. El mejor representante de la exégesis europea es Raši, Rabbí Šelomoh ben Yisḥaq, (Troyes, 1040-1106), cuyas obras exegéticas son un verdadero *thesaurus* de la tradición, expuestas con gran claridad y siempre con la preocupación práctica de vitalizar las comunidades judías.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARNÁLDEZ, R., «La Bible de Philon d'Alexandrie», en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et ancien et la Bible I*, Beauchesne, Paris, 1984, pp. 37-54.
- ATTRIDGE, H. W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Scholars, Missoula, 1976.
- BREWER, D. I., *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992.
- BROOKE, G. J., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context*, Academic Press, Sheffield, 1985.
- DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris, 1958.
- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1982-1987.
- LÉVINAS, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996.
- MOŠEH BEN MAIMON, *Guía de perplejos* (traducción de D. Gonzalo Maeso), Trotta, Madrid, 2001.
- NEUSNER, J., *Introduction to Rabbinic Literature*, Garden City, New York, 1994.
- NEUSNER, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.*, Brill, Leiden, 1971.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Literatura rabínica», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, 1996, pp. 415-562.
- RUIZ, G., *Don Isaac Abarbanel y su comentario al libro de Amós*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984.
- SÁENZ-BADILLOS, A. y J. TARGARONA, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, El Almendro, Córdoba, 1996.
- SÁENZ-BADILLOS, A., «La hermenéutica bíblica en Maimónides», *II Simposio bíblico español (Córdoba 1985)*, Fundación Bíblica Española, Valencia/Córdoba, 1987, pp. 649-660.

- STRACK, H. L. Y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Biblioteca Midrásica, Valencia, 1988.
- TREBOLLE BARRERA, J., «Biblia e interpretación bíblica en Qumrán», en F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, ²1997.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, ³1998, pp. 497-555.
- VERMES, G., «Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», en *The Cambridge History of the Bible*, CUP, Cambridge, 1970, I, pp. 199-231.
- VERMES, G., «The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting», en *Post-Biblical Jewish Studies*, Brill, Leiden, 1975, pp. 37-49.
- VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism*, Brill, Leiden, 1961.
- WILLIAMSON, R., *Jews in the Hellenistic World. Philo*, CUP, Cambridge, 1989.

Unidad 20

HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA CRISTIANA

«En la concepción judía y cristiana de la Escritura, ésta no es autosuficiente ni puede interpretarse a sí misma sin el concurso de una tradición de interpretación que la acompañe» (Trebolle, 1998. p. 557). En el judaísmo esta tradición es la ley oral, cristalizada en la Misná, targumim, midrasim y Talmud. Pero cuando se escriben los libros del Nuevo Testamento, ni la Torá escrita ni la Torá oral habían alcanzado su fijación definitiva, lo que explica la libertad con la que los escritores del Nuevo Testamento usaron la Biblia hebrea. Utilizaron los principios y recursos de la exégesis judía, pero desde una óptica específicamente cristiana: la «lectura cristológica» del Antiguo Testamento.

I. INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO

Un lector del Nuevo Testamento que desconociera el Antiguo tendría gran dificultad para entender la literatura neotestamentaria. Domingo Muñoz León comienza la segunda parte de su obra *Derás*, titulada *Derás neotestamentario*, con estas palabras:

En el Nuevo Testamento de Kurt Aland, en el índice de citas aparecen aproximadamente 2.500 referencias al Antiguo Testamento. Todo trabajo sobre el Nuevo Testamento que no tenga presente esta realidad, está radicalmente fuera de la posibilidad de comprender su sentido (Muñoz León, 1987, p. 203).

También J. Jeremías afirma con rotundidad:

Jesús vive en el Antiguo Testamento. Sus palabras no pueden comprenderse sin el conocimiento del Antiguo Testamento (1977, p. 240).

Efectivamente, el Antiguo Testamento es un código de referencia clave no sólo como trasfondo cultural, sino como envoltura literaria. Los escritos paulinos son, en buena parte, un apasionado diálogo con las Escrituras: un infatigable esfuerzo por investigar el cumplimiento de las Escrituras en Jesús. Y otro tanto cabe decir de un género tan distinto como es el Evangelio: la predicación, muerte y resurrección de Jesús son presentadas como cumplimiento de las Escrituras, a veces en forma expresa con determinadas fórmulas literarias («y así se cumplió la Escritura que dice», «como está escrito», etc.), a veces con alusiones o referencias que no escapan a un buen conocedor del Antiguo Testamento, a veces —muchas veces— con esquemas narrativos tomados del Antiguo Testamento, a veces con una tipología que encuentra su referente en personajes veterotestamentarios como Adán, Moisés, David, Elías, Jeremías, el Siervo.

1. Los recursos exegéticos

Los autores del Nuevo Testamento conocían y usaron algunas de las *middot* más características de la exégesis midrásica (cf. *Unidad 19*):

- La regla del *qal wa-homer*, o argumento *a fortiori*: «Pues si Dios viste así la hierba del campo, que hoy existe y mañana se tira al horno, ¿no hará mucho más con vosotros, gente de poca fe?» (Mt 6,30; cf. Lc 12,24.28); «Así que si vosotros sabéis dar regalos buenos a vuestros hijos, y eso que sois malos, ¡cuánto más vuestro padre que está en los Cielos dará cosas buenas a los que le piden!» (Mt 7,11); «Si al dueño de la casa le han puesto de mote “Belzebú”, ¡cuánto más a su servidumbre!» (Mt 10,25); «¿Quién habrá de vosotros que tenga una oveja, y si ésta cae en una zanja en sábado no la recoja y la levante? Pues ¡cuánto va de un hombre a una oveja!» (Mt 12,11-12); «Así que si yo, el señor y el maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros mutuamente los pies» (Jn 13,14); «Si por la ofensa de uno todos los demás murieron, mucho más por la gracia de Dios y el don que se da por la gracia de un Hombre, Jesucristo, desbordó sobre todos los demás» (Rom 5,15); «Si fue esplendoroso el ministerio de la condenación, mucho más des-

bordará de esplendor el ministerio de la justificación» (2 Cor 3,9); «Si lo que acaba eclipsándose pasó por un momento de esplendor, *mucho más* estará revestido de esplendor lo que permanece» (2 Cor 3,11); etcétera.

- La regla de la *gezerah šawah*, analogía: un caso singular de atracción de textos por tener una palabra común es Rom 9,32-33, donde Pablo combina los diversos sentidos de «piedra/roca» en Is 28,16, Is 8,14-15 y Sal 118,22 para su argumentación. La misma combinación de textos aparece en 1 Pe 2,4-9.
- *Remez* o paronomasia: Mc 12,1-12 juega con la semejanza entre 'eben («piedra») y ben («hijo») en la lengua hebrea, tanto más cuanto en la lengua popular de la época era frecuente la aféresis de la sílaba inicial 'e, por lo que «piedra» e «hijo» podían sonar igual en hebreo. Con ello consigue una aplicación del salmo 118 a la parábola de los viñadores que matan al hijo del dueño.
- Regla del 'al *tigra'* o cambio de vocalización: En Mc 13,28 se dice: «Aprended esta parábola de la higuera: cuando ya su rama está tierna y brotan las hojas entendéis que está cerca *el verano*»; en el versículo siguiente la falta del sujeto gramatical supone que el sujeto es también «el verano»: «Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, entended que está cerca, a las puertas». La extraña secuencia se explica porque en hebreo *qayš* («verano») se podía vocalizar *qeš* («tiempo final»). El juego de palabras está tomado de Am 8,1-2.

2. Los Testimonios

Considerando las citas del Antiguo Testamento que aparecen en el Nuevo, cabe suponer que éste ha hecho una lectura selectiva de aquél. Una hipótesis considera que la Iglesia primitiva disponía, probablemente para la polémica antijudía, de un «Libro de testimonios», del cual estarían extraídas las citas bíblicas contenidas en el Nuevo Testamento. Estas citas se agrupan en torno a tres grandes temas básicos del *kerygma* cristiano, que constituyen la «infraestructura de toda teología cristiana»: *apocalíptica y escatología* (Jl 2,3; Zac 9-14; Dn 7 y 12), *el nuevo Israel* (Os; Is 6,1 - 9,7; 11,1-10; 40,1-11; Jr 31,31-34; Hab 2,3) y *el siervo de Yhwh o el justo que sufre* (Is 42,1 - 44,5; 49,1-13; 50,4-11; 52,13 - 53,12; Sal 22; 43; 69; 118). Algunos textos específicos recibieron un marcado sentido mesiánico: Sal 2; 8; 110; Dt 18,15.18; 2 Sm 7,14.

La hipótesis de los *Testimonia* es apoyada por la aparición en Qumrán de colecciones de textos emparentados en el tema mesiánico y escatológico: 4QTest recoge Dt 5,28s.; 18,18s.; Nm 24,15 y Dt 33,8-11. 4QFlor contiene 2 Sm 7,10-14; Sal 1,1 y 2,1. 4QConsolaciones y 4Q Ordenanzas son otras agrupaciones similares de textos.

3. *El principio hermenéutico*

El principio fundamental que preside la lectura neotestamentaria del Antiguo Testamento es que Jesús es la palabra última y definitiva de Dios, por tanto, palabra clarificadora de todas las anteriores; así queda magníficamente expresando en Heb 1,1-2: «Después de que antiguamente Dios hablara muchas veces y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, al fin, en estos días, nos ha hablado a nosotros por el Hijo, al que constituyó heredero de todo y por el cual creó los siglos».

Tal comprensión se enraíza en la praxis del mismo Jesús, quien enseñaba a sus discípulos cómo leer las Escrituras para que advirtieran que daban testimonio de él: Lc 24,27.32; cf. Jn 5,39.46. Sus discípulos, pues, leyeron el Antiguo Testamento según su enseñanza: a la luz y en la tradición de Jesús.

Jesús mismo se situó ante la Ley —la escrita y la oral— con una gran libertad: o no cuidando mucho el cumplimiento de algunas *halakot* o permitiendo que sus discípulos las transgredieran, o denunciando abiertamente determinadas tradiciones orales de los fariseos, o corrigiendo formulaciones de la Ley escrita, o radicalizando el cumplimiento de los principales preceptos, o mostrándose a sí mismo como plenitud de toda la Ley (cf. Mc 7,1-23; 2,18ss.; Mt 5,17.21 48; 12,1ss.; 15,1-20; 19,1-12, etc.). Sus discípulos pudieron, pues, ver en él —en sus actitudes y en sus palabras— no sólo un punto de llegada en la tradición profética y sapiencial, sino también un criterio desde el que leer y valorar la Ley y los Profetas. De forma radical se dijo que él era «el fin de la Ley» (Rom 10,4); en forma más dialogante en boca suya se puso que había venido «a dar plenitud a la Ley» (Mt 5,17). Probablemente las dos fórmulas reflejan la misma convicción: Jesús y su palabra son la nueva Ley. Mirando hacia atrás, Jesús, para sus seguidores, es el criterio para interpretar el Antiguo Testamento; mirando hacia adelante, Jesús y sus palabras son objeto de midrás actualizante para iluminar las nuevas situaciones.

Sin duda uno de los datos más significativos para valorar hasta qué punto la palabra de Jesús es considerada nueva Ley es compro-

bar cómo ha sido actualizada en el mismo Nuevo Testamento con los mismos procedimientos con que el midrás y el targum actualizaban el Antiguo Testamento; Díez Macho (1975) ha ofrecido, a modo de ejemplo, una lista de pasajes:

- Mt 19,16-17 con relación a Mc 10,17-18 y Lc 18,18-19.
- Mt 23,27-28 con relación a Lc 11,14.
- Mt 10,9 con relación a Mc 6,8.
- Mt 25,14-30 con relación a Lc 19,11-27.
- Mt 5,1ss. con relación a Lc 6.

Otro dato revelador es comprobar cómo Pablo en sus frecuentes y apasionadas argumentaciones nunca somete a discusión el dato Jesús o la palabra de Jesús: ése es precisamente el punto indiscutible incluso para los cristianos procedentes del judaísmo, que aún discuten sobre la validez o cancelación de la Antigua Ley; véase el razonamiento de Pablo en Gál 2,15-16. Igualmente, la polémica con los corintios sobre la resurrección de los muertos queda zanjada por el dato básico, aceptado por todos, de que Cristo ha resucitado (1 Cor 15,12-19); del mismo modo, las dudas de los tesalonicenses sobre los muertos antes de la parusía, las disipa Pablo aduciendo una definitiva palabra del Señor: 1 Tes 4,13-18.

Cómo desde Jesús se lee el Antiguo Testamento con sentido cristológico, puede verse en infinidad de textos paulinos: Ef 1,4 («Nos escogió en él antes de la creación del mundo») es actualización cristológica y eclesiológica de Sal 74,2: «*Recuerda tu comunidad, que adquiriste desde antiguo*»; Flp 2,7-11 es aplicación midrásica a Jesús de varios textos del Antiguo Testamento, especialmente Is 53. Es felicísima y atinadísima la formulación de W. Marxen (1983, p. 38): «la exégesis paulina del Antiguo Testamento no es propiamente un método (que se pueda comprobar) sino que es una confesión». En Pablo, efectivamente, toda exégesis del Antiguo Testamento parte de una confesión previa, a la que no se llega por ninguna deducción exegetica: la confesión de que Jesús es el Señor, con toda la implicación hermenéutica que ello tiene. Por ello mismo el primer movimiento en la exégesis paulina no es leer a Jesús desde el Antiguo Testamento, sino leer el Antiguo Testamento desde Jesús. Véase Gal 3,8 como claro ejemplo: «La Escritura, *previendo* que Dios iba a justificar por la fe a los gentiles, anunció a Abrahán de antemano la buena noticia: en ti serán benditas todas las naciones»; es evidente que el texto abrahámico se le ha iluminado a Pablo por la revelación recibida (cf. Gál 1,16) de que Jesús es el evangelio para todas las

gentes. Conclusión: Jesús, en su tradición viva, es para los cristianos lo que la Ley oral, en su tradición viva, es para los judíos: el criterio último para interpretar la Ley escrita; la «ontología» de la ley se ha convertido en cristología.

La lectura cristológica del Antiguo Testamento se percibe nítidamente en el mismo modo de introducir las citas neotestamentarias: ya Juan Bautista es presentado con una cita combinada de Mal 3,1 e Is 40,3 que se introduce con «tal como está escrito en el profeta Isaías» (Mc 1,2); «como está escrito» (Mc 7,6) introduce también Is 29,13 para aplicarlo a los oyentes de Jesús; el abandono de los discípulos se ve anunciado en Zac 13,7, introducido por «porque está escrito» (Mc 14,27); la expulsión de vendedores y cambistas del templo es explicada por Jesús como el cumplimiento de Is 56,7 y Jr 7,11, textos introducidos por «¿no está escrito que...?» (Mc 11,17); igualmente la parábola de los viñadores homicidas es completada para su comprensión con la cita de Sal 118,22-23, introducido por «¿No habéis leído esta Escritura?» (Mc 12,10). La fórmula expresa de cumplimiento («así se cumple», «para que se cumpla», «era necesario que se cumpliera...») es usada abundantemente: Mt 1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 21,4; 26,26; 27,35; Mc 14,49; Lc 4,21; 21,22; 22,37; 24,44; Jn 12,38; 15,25; 17,12; 18,9.32; 19,24.28.36; Hch 1,16. Se tiene la clara conciencia de que el Antiguo Testamento se cumple en Jesús; de aquí la interpretación de cumplimiento tan característica del tipo *pešer* qumránico (cf. *Unidad* 19), donde, como en el Nuevo Testamento, se junta la perspectiva escatológica y la identificación del grupo con su líder como el «verdadero Israel».

Junto a la comprensión del Antiguo Testamento como promesa y profecía del Nuevo Testamento se desarrolla otra comprensión, que constituye en realidad un desarrollo de la anterior y que consiste en considerar el Antiguo Testamento como «tipo» del Nuevo. Los acontecimientos, personajes e instituciones del Antiguo Testamento se convierten en prefiguraciones del Nuevo Testamento. El primer Adán es tipo del segundo Adán, que es Cristo (Rom 5,12-21; en 5,14: «Adán, que es figura del que iba a venir»). La tipología es la combinación de un tipo y un antitipo y arranca de este segundo. Los tipos son prefiguración de algo o de alguien, pero su carácter sólo es perceptible a la luz del antitipo, del hecho ya cumplido o del personaje ya manifestado. Lo nuevo se convierte en clave hermenéutica de lo antiguo. Las correspondencias tipológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento son muy numerosas: el bautismo es antitipo del

arca de Noé (Col 2,17; 1 Pe 3,21); el maná es tipo del verdadero pan escatológico que es Cristo (Jn 6,31); la peregrinación de Israel por el desierto es tipo de la comunidad cristiana (Heb 3,7 4,13), etc. La *Carta a los Hebreos* representa el mayor esfuerzo de análisis tipológico de Antiguo Testamento para apoyar en él su comprensión del sacrificio de Cristo.

4. *Cómo usó Jesús el Antiguo Testamento*

Esta cuestión se ha de separar de la hermenéutica de los escribas, cuya máxima preocupación en el diálogo y polémica con los judíos era «legitimar» a Jesús desde las propias Escrituras judías. Cabe hacer unas observaciones previas:

- En principio, una cita bíblica usada por Jesús en los evangelios no es sospechosa, sino todo lo contrario. En favor de su historicidad tiene que el evangelista o redactor consideró que Jesús la usó o que, al menos, refleja acertadamente lo que Jesús quiso decir.
- Cuando un texto bíblico ampliamente usado por los escribas del Nuevo Testamento es puesto también en boca de Jesús, cabe considerar la posibilidad de un deslizamiento fácil del texto en cuestión desde la teología de los escribas a los labios de Jesús. Por el contrario, cuando un texto del Antiguo Testamento aparece sólo usado por Jesús y no vuelve a reaparecer en la teología neotestamentaria se puede pensar que difícilmente ese texto fue puesto en labios de Jesús por los escribas. Pero, evidentemente, éstas son consideraciones generales que deben verificarse en cada caso, pues tampoco es descartable que una interpretación de un texto hecha por Jesús haya provocado el rico uso posterior en la tradición.

Con estas premisas M. Pérez Fernández ha realizado una investigación centrada en el Evangelio de Marcos (cf. Bibliografía), que resumimos:

- La cita de Zac 13,7 en boca de Jesús (Mc 14,27) debe ser entendida como una reflexión del evangelista (el bloque Zac 9-13 es ampliamente usado en el Nuevo Testamento con citas expresas o referencias implícitas: Mt 9,36; 11,21-22; 24,30; 26,15.28.56; 27,9-10; Jn 12,15; 19,37; 1 Cor 11,25; Ef 2,17; Heb 13,20; 1 Pe 1,7; Ap 1,7; 11,2; 16,16). También la cita de Is 6,9-10 (Mc 4,11-12), ampliamente usada por los escribas

cristianos para explicar el rechazo a Jesús por parte de los judíos (Jn 12,37-41; Hch 28,26-27), puede no proceder de Jesús. Con mayor seguridad cabe descartar la cita de Sal 118,22-23 en Mc 12,10, pues es el único caso en que una parábola de Jesús se muestra como exégesis de la Escritura, y además esta cita pertenece a la polémica antijudía (Hch 4,8-12; 1 Pe 2,4-10). Respecto a los textos de la Torá puestos en boca de Jesús, en tres casos (la cuestión sobre el mandamiento mayor, Mc 12,28-37, la discusión sobre la resurrección de los muertos, Mc 12,18-27, y el debate en torno al repudio de la mujer, Mc 10,1-12), tanto el tono académico como el uso que los escribas cristianos hacen de las citas bíblicas producen la sospecha razonable de que dichas citas puedan proceder no de Jesús mismo, sino de la reflexión teológica posterior; la misma sospecha se tiene respecto a la referencia al cuarto mandamiento en la discusión sobre las tradiciones de los fariseos (Mc 7,9-13). J. Jeremias ya notaba que las referencias al Pentateuco en boca de Jesús aparecen especialmente en frases de polémica.

La conclusión resultante, aceptando las citas más probables, es:

La imagen que obtenemos es la de un Jesús que se identifica con un personaje bíblico, el Hijo del hombre (Mc 13,26; 14,62), que desafía *el cumplimiento* de la Escritura en el caso de Dt 24,1 y Sal 110,1 (Mc 10,4; 12,36), que se enfrenta a textos de la Torá superándolos con una exigencia mayor —resumida en su seguimiento absolutamente incondicional (Mc 10,17-22)—, que usa explosivas palabras proféticas de denuncia (Mc 7,6; 11,17), que muere recitando un salmo (Mc 15,34). La discusión académica y erudita en torno a textos de Moisés parece creación de los escribas cristianos, donde ellos han expuesto sus propias argumentaciones [...] La obsesión por *el cumplimiento de las Escrituras* es más de los escribas cristianos, que hubieron de racionalizar el fenómeno Jesús y justificarlo en el diálogo con el judaísmo, que del propio Jesús (Pérez Fernández, 1989, pp. 468-469).

II. LA INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL JUDEOCRISTIANISMO

1. Los judeocristianos

Los judeocristianos son conocidos por las citas de los Padres de la Iglesia. La arqueología y la exégesis de la escuela bíblica franciscana han renovado el interés por su mejor conocimiento. Pero aún no se

ha alcanzado una delimitación precisa del fenómeno judeocristiano ni, por consiguiente, una definición aceptada unánimemente. Los judeocristianos no deben confundirse ni con los judaizantes de origen griego ni con los cristianos de origen judío. De modo general pueden darse dos notas esenciales: su origen judío y su pretendida permanencia en el judaísmo, que se manifiesta en la praxis religiosa (dieta, circuncisión, cumplimiento del sábado, etc.) y en las propias confesiones de fe. En origen, la inmensa mayoría de las primeras comunidades cristianas eran de origen judío y el judaísmo era el camino por el que se llegaba a la fe cristiana; el cristiano se sabía enraizado en el judaísmo con la única diferencia de su fe en Jesús Mesías. La apertura al mundo de los gentiles, los no judíos, fue lo que planteó el alcance del judaísmo en los seguidores de Jesús. El conflicto de Antioquía (Gál 2), el «concilio» de Jerusalén (Hch 15) y la división de la misión a los circuncisos y a los gentiles (Gál 2,7s.) marcan el comienzo de un proceso de separación. Las corrientes iniciales del cristianismo primitivo están personalizadas en Santiago, representante del ala más judía, Pablo, representante de la apertura al mundo gentil, y Pedro, en posición intermedia. En el desarrollo posterior el antipaulinismo será una nota diferencial de los grupos judeocristianos. Hoy se considera que la «mesianología» de la fuente Q, la presentación de Jesús como profeta, la tradición de la pasión y la *Carta a los Hebreos* están fuertemente marcadas por la inicial corriente judeocristiana; Mt 5,17-20 representaría la tendencia de Pedro y Santiago. Pero en ningún caso se puede hablar todavía de ortodoxia y heterodoxia. En la corriente judeocristiana se armoniza la confesión de Cristo con la estructura judía de la teología y de la forma de vida (Daniélou). El judeocristianismo «comenzó entendiéndose a sí mismo como una elipse con dos focos: la Torá y Cristo» (Trevijano).

Un primer grupo judeocristiano hace su aparición en la primitiva comunidad de Jerusalén: «Algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron diciendo: Hay que circuncidarlos y mandar que guarden la ley de Moisés» (Hch 15,5), que con toda probabilidad hay que identificar con los que Pablo denuncia en Antioquía («los falsos hermanos que se infiltraron subrepticamente para espiar nuestra libertad», Gál 2,4) y con los que «se disfrazan como ministros de justicia» entre los corintios (2 Cor 11,15); son los mismos «celosos de la Ley» que esperan a Pablo con aviesas intenciones en Jerusalén (Hch 21,20).

Pese a estas tendencias iniciales, las comunidades cristianas permanecieron un tiempo dentro del judaísmo. Las persecuciones de

parte judía (persecución de los helenistas, ejecución de Santiago) y de parte romana (Nerón), las guerras contra Roma y la no participación de los cristianos en las revueltas antirromanas, la negativa de los cristianos a pagar el *fiscus judaicus*, llevaron a la separación de la Iglesia y la Sinagoga y a la clarificación interna de los grupos cristianos. Eusebio y Epifanio recogen la noticia de que antes de que estallase la guerra contra Roma en el 70, los cristianos huyeron a Pella, al otro lado del Jordán, donde quedó establecida una sólida comunidad judeocristiana. Las tendencias extremistas judeocristianas fueron acentuando su singularidad y, con el tiempo, quedaron como grupos marginales, en algunos casos influenciados por el gnosticismo; en el siglo V prácticamente desaparecen.

De estos grupos los más conocidos son los *ebionitas* («los pobres») y/o los *nazarenos*. «Ebionita» es un título honorífico adoptado por la comunidad disidente con referencia a las bienaventuranzas de Jesús a los pobres (Mt 5,3). La denominación «nazareno» está ya atestiguada en Hch 24,5: «la secta de los nazarenos»; así son conocidos los cristianos en la literatura rabínica; pero es dudoso que el nombre tenga origen topográfico (Nazaret), pues pudiera tratarse de una derivación de la raíz *nsr* («guardar, observar») en referencia a los observantes de tradiciones arcanas (Schoeps).

2. La exégesis judeocristiana

En los Padres de la Iglesia se alude a tres evangelios judeocristianos: Epifanio menciona el *Evangelio griego de Mateo*, que los ebionitas llaman «hebreo»; Jerónimo conoce el *Evangelio arameo de los Nazarenos*; Clemente de Alejandría, Orígenes y Dídimo citan el *Evangelio de los Hebreos*; los tres, datados entre el 100 y el 150 d.C., son frecuentemente citados por los Padres. Son escritos judeocristianos, desaparecidos pero bien testimoniados en las fuentes patrísticas, *Kerygmata Petrou* (en torno al 200 d.C.) y *Anabathmoi Yakobou*. Schoeps ha resaltado la tendencia judeocristiana de la traducción de Símmaco.

- El *Evangelio de los Hebreos* sólo nos es conocido fragmentariamente por citas de los Padres. Parece ser una versión del Evangelio de Mateo. Así escribe Ireneo:

[Los ebionitas] utilizan únicamente el evangelio que es según san Mateo y rechazan al apóstol Pablo, llamándole apóstata de la Ley. Pues los ebionitas, sirviéndose solamente del evangelio que es según san Mateo, se dejan persuadir por él y no piensan rectamente del Señor.

Orígenes recuerda la característica comprensión judeocristiana del Espíritu (femenino en hebreo) como madre:

Y si alguien acepta el *Evangelio de los Hebreos*, donde el salvador en persona dice: «Poco ha me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte sublime del Tabor», se quedará perplejo al considerar cómo puede ser madre de Cristo el Espíritu Santo, engendrado por el Verbo (trad. de A. de Santos Otero).

- *El Evangelio de los Doce o de los Ebionitas* parece ser obra distinta del anterior, aunque algunos Padres los confunden. Muestra una ascesis más radical: son rasgos distintivos la condena tajante de las riquezas y el vegetarianismo. En las *Pseudo-clementinas* se nos ha conservado esta descripción:

Se lamentaba de aquellos que, viviendo entre riquezas y lujuria, no daban nada a los pobres, echándoles en cara el que habían de dar cuenta por no haberse compadecido de aquellos a quienes habían debido amar como a sí mismos, ni aun viéndolos sumidos en la miseria.

San Epifanio advierte cómo cambiaron el texto del evangelio para justificar su vegetarianismo:

Mas ellos, habiéndose desentendido de la lógica de la verdad, cambiaron la frase, cuyo sentido está bien patente a todos por el contexto, e hicieron decir a los discípulos: «¿Dónde quieres que preparemos para que comas la Pascua?». Y que Él, al parecer, respondió: «¿Es que he deseado yo, por ventura, comer carne con vosotros en esta Pascua?» (trad. de A. de Santos Otero).

La teología judeocristiana era básicamente trinitaria. Aceptaba el nacimiento virginal y reconocía la divinidad de Jesús. Entre los temas, ideas e imágenes característicos de la teología judeo cristiana figuran los siguientes: la resurrección aparece identificada con la ascensión; el misterio de Cristo se presenta como un descenso del Amado a través de los siete cielos habitados por los ángeles hasta los infiernos, en los que moran los justos del Antiguo Testamento salvados ahora por la cruz de Cristo, quien asciende de nuevo a los cielos acompañado por la cruz luminosa y vivificante, presentada como una realidad viviente; el misterio del descendimiento y de la ascensión representa el descenso de la *divinidad* por debajo de los ángeles y la exaltación de la *humanidad* por encima de los ángeles; el Espíritu aparece presentado como un principio materno; la teología trinitaria ofrece una estructura angelológica: el Hijo es presentado como el ángel glorioso, el jefe de los seis arcángeles, y el Espíritu Santo bajo la forma de Gabriel; el Verbo es designado como «el Nombre» y «el

Principio» o según otras designaciones relacionadas con especulaciones en torno al libro del Génesis; el cielo superior es designado como *ogdoade*, lugar del «reposo»; la doctrina de los dos espíritus, y diversas cuestiones relativas a la práctica religiosa como la polémica contra los sacrificios con sangre, la práctica de la oración tres veces al día, oraciones de bendición, el *maranatha*, etc. (cf. Bagatti, 1981).

La tendencia judeocristiana se aprecia en los mismos textos canónicos, también en obras que fueron aceptadas en la Gran Iglesia, como la *Didakhé* y la *Carta de Bernabé*, escritos del siglo I; en numerosos textos de Nag Hammadi y Apócrifos (*Testamento de los Doce Patriarcas*, *Enoc Eslavo*, *Ascensión de Isaías*, *Evangelio de Pedro*, etc.); en los Padres Apologetas, especialmente en Justino:

- El himno cristológico de Flp 2,6-11 constituye seguramente un ejemplo de expresión de la fe cristiana en términos característicos del judeocristianismo primitivo. Aquí se encuentran los motivos del descendimiento y de la exaltación, el motivo adamológico y el de la entronización del Mesías.
- La *Didakhé* pertenece al género de las ordenanzas o constituciones eclesíásticas. Tiene tres partes: una catequesis bautismal, una amplia regulación comunitaria y un discurso escatológico. Se distinguen al menos dos autores y la reelaboración de materiales antiguos judíos. Una primera redacción se hace remontar al año 70; el texto final sería de comienzos del siglo II. F. Manns la define como un conjunto de *halakot* judeocristianas, cuyos temas y técnicas encuentra en la literatura rabínica.
- La *Carta de Bernabé* es un escrito de autor judeocristiano de entre el 70 y el 130, que parece proceder de la región de Siria-Palestina. Entre los rasgos de la exégesis judeocristiana destaca de modo especial la utilización de los *Testimonia*. Así, en la *Carta de Bernabé* 5,13 se enlazan diversos textos del Antiguo Testamento aplicados a la pasión de Cristo:

Él mismo quiso padecer así, pues era necesario que Él padeciera sobre la cruz. A propósito de Él dice el profeta: «Guarda mi alma de la espada» (Sal 21,21), y «clava mis carnes» (Sal 118,120), porque «los grupos de malvados se han levantado contra mí» (Sal 21,17). Y dice de nuevo: «He aquí que he expuesto mis espaldas a los latigazos, y las mejillas a las bofetadas. He puesto mi rostro como dura piedra» (Is 50,6-7) (trad. de Ayán Calvo).

- La «cruz de gloria» es un tema judeocristiano que aparece en el *Evangelio de Pedro*:

Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo a tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí» (10,38-42, trad. de A. de Santos Otero).

Se encuentran reunidos aquí varios temas fundamentales de la teología judeo-cristiana: el descenso de la cruz a los infiernos, la ascensión y la voz del cielo. La cruz que acompaña a Cristo a los cielos es la misma que le precederá cuando venga «del Oriente» en la parusía. Con esta idea se relacionaba la costumbre de pintar una cruz en la pared oriental de las casas para hacer la oración hacia el Oriente siete veces al día. Más tarde se olvidó esta relación entre la cruz y el Oriente y se pasó a pintar o a colgar una cruz en cualquier pared sin tener en cuenta la dirección. La aparición de la cruz gloriosa es un tema frecuente hasta el siglo IV. El hecho más trascendental de este siglo reviste la forma de la aparición de la cruz radiante al emperador Constantino en el puente Milvio en Roma.

- La *Historia de José el Carpintero* es un apócrifo de origen judeocristiano en el que aparecen las costumbres judías y la angelología típica judeocristiana (Manns, 1977).
- De las discusiones exegéticas con el judaísmo contemporáneo se ofrece una amplia muestra en el *Diálogo con Trifón*, de Justino. La obra fue compuesta en torno al 160. Los tres temas principales de discusión son la ley mosaica, la cristología y el verdadero Israel. La polémica entre dos religiones que pretendían constituir el único y verdadero «Israel» no dejó de producir un contacto entre ellas y de favorecer una emulación en el estudio e interpretación de la Escritura. Los *midrašim* judíos influyeron en la literatura cristiana y la exégesis cristiana no dejó de influir en el midrás judío, no sólo por reacción polémica contra la interpretación cristiana, sino en la misma forma y contenido del midrás rabínico.

III. LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

En un primer momento la Biblia de los cristianos era el Antiguo Testamento de los judíos. Pero ya en el siglo II se consolidó la colección de libros del Nuevo Testamento (cf. *Unidad 10*), que pronto adquirió el rango de sagrada escritura. 2 Pe 3,16 hace alusión al «resto de las escrituras» con referencia a las cartas paulinas y probablemente al evangelio de Marcos. El conflicto con la Biblia Judía era inevitable; la misma distinción entre Antiguo y Nuevo Testamento deja ver la tensión y el compromiso de solución: novedad sin ruptura, continuidad en fin.

1. *Desarrollo histórico*

De forma radical *Marción* (siglo II) rechazó el Antiguo Testamento como Escritura sagrada. Autores como *Clemente de Roma* e *Ignacio de Antioquía* (final del siglo I) mantienen una cierta actitud de reserva hacia el Antiguo Testamento. La *Carta de Bernabé* lo usa ampliamente, pero ya «cristianizado» mediante la interpretación alegórica y tipológica: los 318 siervos de Abrahán son el símbolo del nombre de Jesús y de la cruz (*gematría*), el sábado es el descanso escatológico, la circuncisión significa la circuncisión del corazón, los animales impuros que no se pueden comer son los hombres malvados con los que no hay que tratar. Todas las verdades cristianas están ya prefiguradas en el Antiguo Testamento. Las Escrituras de los judíos comienzan a ser más cristianas que judías. La misma tendencia sigue *Justino*, quien añade la interpretación midrásica judeocristiana. *Ireneo de Lyon* (ca. 140-?) se enfrentó a la corriente gnóstica valentiniana (el gnóstico Valentino aplicaba a los profetas el *logion* de Jn 10,8: «Todos los que me precedieron no han sido sino ladrones y bandidos») y estableció el principio de «exégesis en la Iglesia», es decir, en la tradición como *regula fidei*.

Asegurado el Antiguo Testamento como Escritura sagrada de los cristianos, se hacía más urgente resolver el problema hermenéutico de la interpretación bíblica. En la resolución de este problema la discusión discurrió entre la tendencia al alegorismo y la inclinación al literalismo, representadas por las escuelas alejandrina y antioquena.

a) La escuela alejandrina: la interpretación alegórica

Predecesor de la escuela cristiana alejandrina fue el judío *Filón*, quien rechazaba el sentido literal y obvio de la Escritura en aquellos casos en los que ésta contenía expresiones indignas de la divinidad, inexactitudes históricas o dificultades de cualquier otro tipo. En tales casos era preciso recurrir al sentido alegórico y dejar abierta la posibilidad de una interpretación que reconociera la multiplicidad de sentidos que poseía el texto. El método alegórico, de origen helenístico, tenía su campo de aplicación natural y originario en la interpretación de los mitos homéricos. El método era idóneo para compaginar una tradición clásica antigua, fuera un mito homérico o una legislación bíblica anticuada, con una nueva situación y una nueva mentalidad. *Pablo*, que no deja de tener puntos comunes con *Filón*, utiliza el método alegórico con frecuencia: 1 Cor 10,4; Gál 4,21-31. La alegoría alcanza especial relieve en la *Carta a los Hebreos*, que establece contrastes tipológicos como el de Melquisedec-Cristo. La alegoría cristiana se convierte en tipología al considerar todo el Antiguo Testamento como prefiguración de la nueva Alianza.

Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 215) se sirvió del método alegórico para hacer una interpretación cristocéntrica del Antiguo Testamento. La Escritura en su totalidad, cada una de sus palabras e incluso cada signo gráfico hablan un lenguaje misterioso de símbolos, alegorías y metáforas que hay que desvelar. La Escritura tiene, por tanto, multiplicidad de sentidos: literal e histórico, moral y teológico, profético y tipológico, filosófico y psicológico, y finalmente místico.

Orígenes (ca. 185-ca. 254) es el máximo representante de la corriente alejandrina. Rechaza el sentido literal del Antiguo Testamento por un principio de racionalidad. El sentido literal es al que se aferran los creyentes simples creyendo en la realidad cruda de los relatos más inverosímiles. Pero para Orígenes es claro que no todos los pasajes de la Escritura tienen un sentido literal, aunque sí todos tienen un sentido espiritual. Orígenes no formuló reglas precisas de interpretación, y confiaba en el buen sentido del exegeta más que en la opinión común y la tradición popular. Véase, de *Orígenes*, *Sobre los primeros principios* IV,1,1-7; 2,1-9; 3,1-15.

b) La escuela antioquena: la interpretación literal

La vuelta al sentido literal e histórico por parte de la exégesis cristiana ha sido una constante en la Iglesia cuando ha entrado en contacto

con el judaísmo. Los maestros y modelos judíos se hicieron patentes en la ciudad siria de Antioquía, de donde surgieron los comentarios de *Teófilo* y *Pablo de Samosata*, la recensión griega atribuida a *Luciano* (cf. *Unidad* 12) y la exégesis de *Teodoro de Mopsuestia* y *Juan Crisóstomo* (ca. 344-407). El talante intelectual de los antioquenos era más aristotélico que platónico. Propugnaban la interpretación literal y filológica dentro del marco de una historia de la salvación. Las profecías bíblicas tenían un doble sentido, histórico y mesiánico a un tiempo. El sentido cristocéntrico estaba ya en el texto y no era algo sobreimpuesto por la exégesis alegórica. De forma radical Teodoro de Mopsuestia sostenía que los libros que no contienen elementos proféticos, sean mesiánicos o históricos, no tienen más apoyo que la sabiduría humana y han de ser excluidos del canon.

c) La exégesis occidental: el dogma y la *regula fidei*

En Occidente la Iglesia estaba más preocupada por la teología práctica y por la organización jurídica, de ahí el desarrollo del dogma y la determinación de la tradición como *regula fidei*, siguiendo la corriente iniciada por Ireneo de Lyon.

Jerónimo (ca. 340-420), figura a caballo entre Oriente y Occidente, converso de la exégesis alegórica a la interpretación literal e histórica, es el mejor ejemplo del género de influencia que la hermenéutica judía podía ejercer sobre la exégesis cristiana. Los rabinos con los que mantenía contacto influyeron en su conversión intelectual, que supuso todo un cambio de orientación hacia la lengua hebrea y el texto bíblico hebreo, hacia las traducciones al griego hechas por judíos, y hacia métodos rabínicos de interpretación. A pesar de su aproximación a la exégesis antioquena, Jerónimo estaba convencido de que ésta conducía a la herejía, por lo que el intérprete cristiano debía profundizar en el verdadero sentido de los textos bíblicos, que se encuentra tras la letra del texto.

Agustín de Hipona (354-430) era ante todo un retórico, alejado del interés de Jerónimo por la crítica filológica y entregado a una intensa actividad pastoral, plasmada en homilías, comentarios y *quaestiones*. La evolución de Agustín del alegorismo hacia un literalismo temperado, no exento de interpretaciones alegóricas, queda de manifiesto en la distancia que separa sus dos comentarios al Génesis, el primero poco posterior a su conversión (389), *De Genesi adversus Manichaeos*, y el segundo, completado en el 415, *De Genesi ad litteram*, cuyo título constituye todo un programa: *secundum propriam*,

non secundum allegoricam expositionem (VIII,2,5). Para Agustín el sentido literal y espiritual (*signum et res*) eran igualmente válidos. La *regula fidei* era la que determinaba cuál prevalecía en cada caso.

2. Desarrollo teológico

a) La legitimidad del Antiguo Testamento en la Iglesia

Se ha podido decir sin miedo a la exageración que el problema hermenéutico del Antiguo Testamento es *el* problema, y no simplemente *un* problema, de la teología cristiana. El cristianismo hubo de plantearse muy pronto la cuestión de si la colección de escritos veterotestamentarios debía formar parte del canon cristiano o debía quedar totalmente descartada del mismo. La respuesta, afirmativa o negativa, a esta cuestión obligaba a dar respuesta al mismo tiempo a la pregunta sobre qué era lo cristiano y qué era lo que, por exceso o por defecto, desbordaba o no alcanzaba los límites de lo cristiano. Suponía, en definitiva, definir el ámbito en el que había de moverse la teología cristiana.

Fueron muchos los caminos seguidos tanto para integrar el Antiguo Testamento en el canon cristiano como para justificar su rechazo. Esta cuestión, nunca del todo resuelta, tiene su origen en el propio Antiguo Testamento. Éste no admite que, por razones extrínsecas al mismo, se le añada el calificativo de «antiguo»: su existencia es anterior e independiente respecto a otro cuerpo de literatura religiosa, que se califica a sí mismo como «Nuevo Testamento» por contraposición al primero. La Biblia hebrea o *Tanak* y también la versión de los LXX, utilizada por los cristianos como el «Antiguo Testamento», son obras hechas por judíos y para judíos, con un marco de referencias propio y autónomo.

El problema hermenéutico de la Biblia cristiana, Antiguo *versus* Nuevo Testamento, arranca del hecho de que, a pesar de que entre lo «antiguo» y lo «nuevo» existen numerosos puntos de contacto, lo «antiguo» no desemboca necesariamente en lo «nuevo» y lo «nuevo» no fluye espontáneamente de lo «antiguo». La fe cristiana no surge de las Escrituras sino de la fe en el hecho salvífico manifestado en Cristo, cuya comprensión se busca volviendo la vista a las antiguas Escrituras.

El hecho de que el llamado «Antiguo» Testamento tuviera una existencia previa y una entidad autónoma respecto al «Nuevo» Testamento y al cristianismo planteó desde muy pronto a los cristianos la cuestión de si el Antiguo Testamento, que es, por definición, pre-

cristiano, no es también por lo mismo no cristiano, o, dicho de otro modo, si el calificativo de «antiguo» hace referencia únicamente a una relación temporal o supone además una calificación de su valor intrínseco por referencia a un criterio extrínseco.

La incorporación del Antiguo Testamento al canon cristiano no tuvo en principio un sentido polémico contra los judíos. No tuvo tampoco un sentido apologético, como si el valor del Antiguo Testamento consistiera en aportar pruebas a favor del Nuevo, aunque no dejara de tener también esta función. El Antiguo Testamento cumplía para los cristianos una función más positiva; constituía el cauce de interpretación del *hecho* de la muerte y resurrección de Cristo y de las «palabras» (*logia debarim*) de Cristo-Palabra; el Antiguo Testamento suministraba el lenguaje, los símbolos e imágenes, los géneros literarios (lamentaciones e himnos), los títulos mesiánicos, etc., con los que expresar aquel hecho y aquellas palabras.

La incorporación del Antiguo Testamento al canon cristiano, lograda en confrontación con corrientes contrarias muy poderosas, como las representadas por el marcionismo y el gnosticismo, evitó al cristianismo primitivo su disolución en el mundo de las religiones místicas y en un misticismo ahistórico, o la caída, por otra parte, en una filosofía desprovista de toda referencia temporal.

La recuperación positiva del Antiguo Testamento por parte cristiana se realizó abandonando la concepción judía de *Tanak*, considerada fundamentalmente como Torá o Ley, y desarrollando su comprensión como *promesa* y *profecía*. En la Biblia griega de los LXX, tal como se transmitió entre los cristianos, el centro de interés no está en el principio, la Torá, sino en los Profetas, desplazados al final después de los Escritos, anunciando ya el cumplimiento de sus profecías en el Nuevo Testamento que sigue. Y junto a la comprensión del Antiguo Testamento como promesa y profecía, se desarrolla simultáneamente su comprensión como tipo del Nuevo (cf. *supra*): los acontecimientos, personajes e instituciones del Antiguo Testamento se convierten en prefiguraciones del Nuevo.

b) La discusión hermenéutica del Antiguo Testamento

En un principio la discusión se polarizó entre alegorismo y literalidad. Un alegorismo exacerbado era practicado por los *gnósticos*, quienes llegaban a negar la verdad histórica del nacimiento, vida, crucifixión y resurrección de Jesús. El literalismo extremo hacía el Antiguo Testamento absolutamente inaceptable para la Iglesia cris-

tiana, y está en el origen del rechazo de *Marción* al Antiguo Testamento en bloque y en su selección de los escritos neotestamentarios; el literalismo extremo hacía que Teodoro de Mopsuestia redujera el canon drásticamente. Los Padres orientales vivieron con especial intensidad la tensión entre ambas tendencias: por una parte sentían la necesidad de una lectura cristológica y, por tanto, alegórica del Antiguo Testamento para argumentar frente a judíos y gnósticos; por otra parte, debían reconducir la discusión a la lectura historicista y filológica para salvaguardar el patrimonio escriturístico y alejarse del gnosticismo desenfrenado.

Ya en los inicios de la polémica Orígenes distinguía tres clases de literalistas (*De Principiis* 4,2,1.8): *los judíos*, que se niegan a interpretar ciertos pasajes del Antiguo Testamento en sentido alegórico como profecías mesiánicas; *los gnósticos*, que interpretan literalmente antropomorfismos y antropopatismos del Antiguo Testamento para poner de relieve hasta qué punto el Dios del Antiguo Testamento es una divinidad inferior y perversa; y *los cristianos «simples»*, que carecen de preparación e imaginan al Dios del Antiguo Testamento conforme al sentido literal de las expresiones antropomórficas del Antiguo Testamento.

En toda la discusión no se pudo establecer una normativa clara. Los dos tipos de interpretación se alternan sin normas precisas que regulen su uso. De hecho, en la exégesis patrística unos textos se interpretan en sentido alegórico, otros en sentido literal y otros en ambos sentidos. El peligro que había que evitar en todo caso era el de una exégesis «salvaje» mediante la cual cualquiera pudiera invocar una revelación divina y aferrarse a la interpretación del texto que bien le viniera sin someterse a regla exegética alguna. En la práctica hubo de recurrirse a la tradición eclesiástica y al dogma como *regula fidei*, mostrándose una significativa coincidencia con el uso judío que terminó estableciendo la tradición oral como la valla protectora del texto escrito (cf. *Unidad* 19). Bajo la *regula fidei* el marco de la interpretación bíblica condicionaba su forma: la *homilía* permitía más fácilmente el uso alegórico; los *comentarios* eran propicios al desarrollo filológico, historicista y literal. Quedó así conformada una exégesis popular y viva, y otra científica.

c) La influencia de la cultura greco-latina

El cristianismo pronto se vio también confrontado con la cultura clásica grecolatina: sus orígenes y raíces eran judías, pero el mundo

donde se difundía y la gente a la que se abría universalmente era la del Imperio romano. Hubo de plantearse reflejamente la relación entre filosofía y Escritura. La subordinación de la filosofía a la Escritura —simbolizadas en las figuras de Agar, la sierva, y Sara, la señora— era aceptada por los Padres. Pero si para algunos el recurso a la filosofía significaba desmerecer a la Escritura, para otros la fe y el testimonio bíblico tenían más valor si sabían dar razón de sí mismos con la argumentación racional.

Es incuestionable que el cristianismo hizo una síntesis de su doble herencia greco-romana y veterotestamentaria. Ya en el siglo III a.C. la traducción de los LXX realizada en Alejandría (cf. *Unidad 12*) representó el primer gran esfuerzo de fecundación entre la Biblia hebra y la cultura griega. La síntesis cristiana fue en realidad la culminación de un sincretismo cultural ya muy extendido. Muchos Padres de la Iglesia se habían formado en la *paideia* clásica (Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Orígenes, Lactancio, Atanasio, Basilio y Ambrosio) y, en general, los cristianos no crearon un sistema propio de escuelas primarias. Filósofos paganos y obispos cristianos compartieron en su juventud las mismas aulas. La educación cristiana específica se impartía en las propias casas, en la instrucción catequética y en las homilías de las iglesias.

La aceptación de la cultura clásica pagana (pese a algunas actitudes de resistencia) se significa en la denominación de aquella como segunda *praeparatio evangelica*, comparable a la que representaba el Antiguo Testamento. Agustín de Hipona escribió un tratado, *De Doctrina Cristiana*, en el que tras el corpus de las Escrituras cristianas añadía el corpus de los maestros de la antigüedad que poco antes (400-420) había compilado Macrobio. De este modo Virgilio vino a ser reconocido como un profeta pagano del Mesías cristiano. Se afirmaba que los poetas y filósofos griegos habían cumplido el papel de precursores de la revelación cristiana, a la manera de los profetas del Antiguo Testamento. Es significativo que, pese a las corrientes antiintelectuales de la Edad Media, fue la cultura cristiana medieval de monasterios y catedrales la que salvó la cultura clásica del olvido y la barbarie.

De forma general se puede decir que platonismo, estoicismo y aristotelismo fueron plenamente integrados en el cristianismo. Clemente y Orígenes fueron los pensadores cristianos que más contribuyeron a hacer de Platón el catalizador intelectual entre el cristianismo y el clasicismo pagano.

El platonismo era la forma de pensamiento más atractiva para el

cristianismo. Aceptando el principio platónico de que el conocimiento es virtud y la virtud conocimiento, Clemente y Orígenes se convertían en algún sentido en unos gnósticos cristianos. Hombres de fe y pensadores a un tiempo, consideraban que la unión con Dios entrañaba, además de la fe, un conocimiento de lo divino y de los misterios del universo. Orígenes se tenía más por un doctor del cristianismo que por un presbítero de la Iglesia. Con el platonismo medio y el neoplatonismo la filosofía platónica se hizo más mística y religiosa, incrementando todavía más su atractivo ante los pensadores cristianos.

El influjo del *estoicismo* es evidente en escritores cristianos como Minucio Félix, Cipriano, Novaciano, Gregorio de Nisa, Ambrosio, etc. «En algún sentido cabe decir que, con el correr del tiempo, la moral estoica se sobrepuso a los ideales del sermón de la montaña, restando a éstos el carácter utópico que les era propio» (Trebolle, 1998, p. 620).

El *aristotelismo*, por la fuerza de su capacidad lógica, influyó decididamente en el cristianismo, si bien, hasta Tomás de Aquino, no consiguió la plena integración en la síntesis teológica cristiana.

La asunción de las categorías racionales de la filosofía griega por parte del cristianismo queda de manifiesto en las formulaciones dogmáticas de la cristología y del misterio trinitario. Los términos *homousios*, *hypostasis*, *substantia* y otros expresaron en lenguaje griego el dogma cristiano. La mayor parte de los Padres consideraban que la filosofía griega constituía el producto más brillante del espíritu humano; la razón de los filósofos permitía acceder a algunas verdades de la revelación y suministraba instrumentos útiles para la investigación del sentido de las escrituras.

IV. LA EXÉGESIS MEDIEVAL CRISTIANA

Al igual que en el mundo judío medieval (cf. *Unidad 19*), la característica más sobresaliente de los exegetas cristianos medievales es el gusto por la pluralidad de sentidos. El Medioevo cristiano desarrolló una especie de polimorfismo exegético, que tiene su máxima expresión en la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, formulada ya por Casiano (ca. 400): «Littera gesta docet, quod credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia» [«la letra enseña los hechos; la alegoría, lo que has de creer; la moral, lo que has de hacer, y la anagogía, adónde has de ir»].

Así, por ejemplo, la referencia a Jerusalén en Gál 4,22s. podía ser

entendida en cuatro sentidos diferentes: en sentido histórico aludía a la ciudad terrena, en sentido alegórico a la iglesia cristiana, en sentido anagógico a la ciudad celestial, y en sentido tropológico o moral al alma humana. Aun cuando el acento recaía sobre el sentido espiritual y místico, se mantenía el principio de que el sentido espiritual sólo es válido cuando está basado sobre el sentido literal; este principio impedía caer en una arbitrariedad sin límites y perder el verdadero sentido del mensaje bíblico.

El desarrollo de la *alegoría como método exegético* y del *dogma como regla fidei* afianzaron en la Edad Media la idea de unidad y de armonía típica de la sistematización teológica y del orden de vida medievales. El camino de salvación pasaba más por los sacramentos y la contemplación mística o incluso por experiencias religiosas más exteriores como las peregrinaciones y el culto a las reliquias que no por la interpretación y la proclamación de la palabra de las Escrituras. Éstas podían quedar reducidas a un mero arsenal de «pruebas de Escritura», de las que echar mano en las disputas teológicas y en las definiciones dogmáticas.

La interpretación del Antiguo Testamento en la época medieval siguió las pautas que habían quedado marcadas desde un principio por los escritos neotestamentarios. Si un pasaje del Nuevo Testamento interpretaba un acontecimiento o un personaje del Antiguo como prefiguración de Cristo, los comentaristas medievales consideraban que éste era el verdadero sentido del texto veterotestamentario correspondiente. Los comentaristas medievales nunca vieron el Antiguo Testamento como algo autónomo, aislado y autosuficiente. Al igual que los judíos leían la *Tanak* con la Misná y el Talmud, del mismo modo leían los cristianos el Antiguo Testamento con el Nuevo.

En rápida síntesis se puede decir que el estudio de la Biblia renació en las escuelas carolingias, seguidamente entre los victorianos de París y, finalmente, en las universidades medievales. Instrumento para el estudio fueron las *Catena*, recopilación de textos de los Padres. El renacimiento carolingio desarrolló la *glosa* o apostilla. Los *tratados* y *comentarios* eran los tradicionales de Ticonio, Agustín, Casiodoro e Isidoro de Sevilla. *La escuela de San Víctor* (fundada en París en 1100: Hugo, Andrés y Ricardo) se mostraba reticente a referir a Cristo profecías bíblicas que no estuvieran recogidas como tales en el Nuevo Testamento. *Joaquín de Fiore* (ca. 1135-1204) es el representante más característico de la exégesis espiritual; desarrolló una visión de la historia como el progreso providencial hacia un *ésjaton* histórico: el Antiguo Testamento era el libro de la era del Padre, el

Nuevo Testamento, el de la era del Hijo, y una nueva era por venir sería la del Espíritu. *Tomás de Aquino* (1225-1274) representa el aristotelismo medieval y la necesidad de la comprensión filosófica, guiado siempre por la primacía de la revelación contenida en la Escritura; es manifiesta su preferencia por el sentido literal, un antidoto para no caer en la confusión de sentidos y en el consiguiente error de interpretación. *Nicolás de Lira* (1270-1349) usó la obra del judío Raši, facilitando así a la exégesis cristiana el conocimiento de la judía.

La Biblia estaba presente en el Medioevo en todos los órdenes de la vida, a través de la *Vulgata Latina* de Jerónimo y de la literatura impregnada de reminiscencias bíblicas, desde las vidrieras de las catedrales hasta las miniaturas de los manuscritos producidos en los *scriptoria* monásticos. La *lectio divina* era el fundamento de la contemplación monástica y de la disputa escolástica (Trebolle, 1998, p. 628).

EPÍLOGO: MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

a) *Sinopsis histórica*

El lector medieval leía la Biblia en su sentido siempre actual y en el presente absoluto de la Palabra eterna. Ello distingue radicalmente la lectura medieval de la Biblia de la lectura moderna, que, incluso en el caso de la lectura teológica, se realiza siempre a través de la referencia al pasado, situando el texto en su contexto histórico. La modernidad ha terminado incluso por disociar los cuatro sentidos medievales de la Escritura, desarrollando cada uno por separado, especialmente el sentido histórico, muy alejado de todo significado espiritual. Sin embargo se da la paradoja de que hoy la exégesis bíblica vuelve a replantearse el valor de los mitos, símbolos y arquetipos (Gadamer).

Los *humanistas*, editores de textos e historiadores de la cultura antigua, encarnaban el ideal del filólogo científico, heredado de los antiguos alejandrinos. Editaban, traducían, comentaban los textos antiguos, componían diccionarios, escribían tratados de gramática y de retórica, realizaban estudios sobre historia y arqueología, y proclamaban sobre todo la emancipación de la inteligencia respecto a los textos antiguos y a las tradiciones transmitidas en los mismos.

El *Renacimiento* mantuvo en los primeros momentos una relación de armonía entre la cultura cristiana y la nueva cultura, que trataba de retornar a los clásicos paganos. Las primeras generaciones de renacentistas estaban pobladas de eclesiásticos, incluidos papas y cardenales, que cultivaban a los clásicos tanto como rendían culto a

las escrituras sagradas. Un cardenal romano reconocía que había abandonado el rezo del Breviario por miedo a estropear su latín ciceroniano.

La *Reforma* constituyó un primer golpe contra este compromiso cultural entre cristianismo y renacentismo, denunciando la corrupción espiritual que tal compromiso entrañaba. La Reforma operó todo un cambio hermenéutico en la interpretación de las Escrituras. *Lutero* insiste en que la Biblia ha de ser entendida como la viva *vox Dei*, presente en Cristo. La Biblia es un texto para la predicación, a cuyo servicio están la filología y la historia. La perspectiva central, cristocéntrica, sustituye a la pluralidad de sentidos de la época anterior. La Palabra precede a toda autoridad, de modo que la exégesis recobra para sí la importancia que la autoridad pierde. Esta prioridad de la exégesis frente a la tradición y al dogma condujo a la doctrina de la inspiración verbal, pero también al reconocimiento del carácter histórico de la Biblia, que más tarde desarrolló la Ilustración oponiendo la crítica histórica al dogma.

Pero las raíces de la «crítica histórica» de la Biblia no se remontan, como se supone con frecuencia, a Lutero y a la Reforma. Sólo a partir de la *Ilustración* la razón se erigió en criterio directivo de la crítica histórica. El modo de pensar del racionalismo iluminista tendía a considerar que el sentido original y verdadero del texto bíblico es el histórico; la interpretación teológica no es más que una desviación o reelaboración tardía de aquel sentido primero. Este modo de pensar está muy alejado de aquel con el que operaban tanto los griegos paganos como los judíos y cristianos. Para los antiguos lo importante no era extraer el único sentido histórico original de los textos profanos o sagrados, sino descubrir los muchos sentidos ocultos, históricos y meta-históricos, que subyacen en lo profundo de los textos.

El *pietismo* es una reacción contra el racionalismo de la Ilustración. Reaccionaba contra la exigencia impuesta por la ciencia filológica de limitarse al estudio puramente histórico de los textos bíblicos, eliminando toda referencia a la vida y al mundo del intérprete, para lograr así una aproximación lo más objetiva posible a los puros textos. La exégesis científica de tradición iluminista se alejaba así de la exigencia hermenéutica de búsqueda de la verdad integral de los textos, involucrando para ello y en ello el mundo del intérprete y de la sociedad en la que éste vive. La reacción pietista preanunciaba la hermenéutica romántica.

El *romanticismo* sintió la necesidad de desarrollar una «filología del espíritu» junto a la «filología de la letra». En la Ilustración el filósofo-

fo podía creer en la transparencia del significado y reducir la realidad a fórmulas matemáticas. El Romanticismo descubrió zonas oscuras y misteriosas en el significado. Los indudables progresos de la razón y de la ciencia no podían hacer olvidar que el saber humano parte siempre de lo desconocido y desemboca siempre en lo desconocido. La realidad está recubierta de una capa de misterio. El romanticismo considera iluso el racionalismo cartesiano de las ideas claras y distintas. Trata de recuperar, por el contrario, el sentido de lo sagrado, de lo misterioso y lo secreto. Conforme a la hermenéutica romántica, la exégesis, explicación de la letra del texto, se diferencia de la hermenéutica, disciplina de la comprensión global, que involucra tanto al objeto de la investigación como al sujeto investigador. *Interpretar un texto consiste en actualizar su significado, saber relacionarlo con su tiempo y con el tiempo actual del intérprete.* La comprensión de los textos no se limita a la aplicación de las reglas de la lingüística. *Comprender es dejar hablar a la palabra escrita, devolviéndole su fuerza oral, como se devuelve la música a la partitura; consiste en una escucha más que en un examen.* El significado no existe ni está en el documento escrito, sino que se hace y toma forma en el trayecto que va de la letra del texto a su recreación en la mente del lector, al que se le supone una congenialidad con el genio del autor.

La *hermenéutica postmoderna* arranca de Martin Heidegger: *comprender algo significa explicarlo y además aplicarlo.* La comprensión de un texto jurídico no concluye hasta que no se hace una buena aplicación de la ley a los casos particulares. De la misma manera, la comprensión de un texto religioso no es plena hasta tanto el intérprete lo actualiza y le da vida aplicándolo a nuevos tiempos y circunstancias. Gadamer recupera también los conceptos, tan desacreditados por la Ilustración, de «prejuicio» y «tradición»: el *pre-juicio* es un presupuesto necesario que hace posible el juicio; la *tradición* suministra los presupuestos de comprensión.

b) Los métodos

Una *metodología* rigurosa para el estudio de los textos bíblicos comenzó a desarrollarse sistemáticamente en el siglo XVIII (con antecedentes en épocas pasadas). El más conocido y usado es el llamado *método histórico-crítico*, que se fue enriqueciendo desde una «crítica de las fuentes» con una «historia de las formas» y, finalmente, con la «historia de la redacción». Otros acercamientos se realizan hoy también con resultados óptimos: *desde la retórica, la narratología, la*

semiótica y la pragmática. Importante está siendo la aplicación de otras ciencias al texto bíblico: *la sociología, la antropología cultural, la psicología y el psicoanálisis*. La aproximación desde contextos específicos resulta también fecunda: desde el contexto de opresión (*teología de la liberación*) y de la situación de la mujer (*lectura feminista*). La mayoría de los autores que usan estos procedimientos son hombres y mujeres de fe que viven en la Iglesia (católica, protestante u ortodoxa). Hoy estos métodos y acercamientos son el bagaje de cualquier exegeta profesional, también de predicadores, como así lo reconoce un reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica, que los describe y valora (cf. Bibliografía).

La distinción entre «exégesis» e «interpretación», especialmente frecuente entre autores católicos, pone de manifiesto la tensión, nunca resuelta definitivamente, entre la exigencia de una crítica racional y el valor de la interpretación teológica. La interpretación sería el terreno del teólogo y del predicador; la exégesis sería el campo acotado para la ciencia filológica e histórica. Tal distinción no se acompasa, sin embargo, con el desarrollo de la hermenéutica. La cuestión hoy es *aceptar las implicaciones de la crítica histórica y de la crítica desde las demás ciencias como supuesto o base de la teología bíblica*. El lenguaje teológico es parte integral del material bíblico y no debe ser marginado en aras de una interpretación secularizada, pero, al igual que la física tiene sus leyes, *la historia y el tiempo imponen a los textos unos marcos limitados de referencias, dentro de los cuales han de ser interpretados*. La superación del dualismo entre la visión crítica y la creyente de la Biblia sólo podrá ser alcanzada por una hermenéutica que tome en serio que la Palabra contenida en la Biblia fue y es una palabra histórica, enraizada en una historia ya pasada, muy alejada del tiempo y del espíritu actuales. El bagaje crítico acumulado por la ciencia moderna desde el Renacimiento hasta hoy supone una serie de conquistas a las que la conciencia moderna no puede ya renunciar. La racionalidad crítica es irrenunciable, incluso para construir una teología bíblica del tipo que fuere, dogmática o feminista o liberacionista...; irrenunciable para la exégesis, la teología y la homilía.

NB. Las dos cuestiones fundamentales tratadas en esta Unidad (*relación del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento y hermenéutica y métodos*) han sido recientemente abordadas en dos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica:

- *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002.

- *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AYÁN CALVO, J. J., *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del pseudoBernabé* (edición bilingüe), Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- BAGATTI, B., *Alle origini della Chiesa. I. Le comunità giudeo-cristiane*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981.
- BERARDINO, A. DI (ed.), *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC, Madrid, 1986.
- DANIÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Paris, 1957.
- DÍEZ MACHO, A., «Derás y exégesis del Nuevo Testamento»: *Sefarad* 35 (1975), pp. 39-89.
- DODD, C. H., *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology*, Nisbet, London, 1953.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, FCE, Madrid, 1985.
- DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- ELLIS, E. E., *The Old Testament in Early Christianity*, Baker Books House, Grand Rapids, 1991.
- FRANCE, R. T., *Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament passages to Himself and his Mission*, Tyndale Press, London, 1971.
- GRECH, P., «El problema hermenéutico del siglo segundo», en *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona, 1986.
- HANDELMAN, SUSAN A., *The Slayers of Moses. The emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, State University of New York Press, Albany, 1982.
- HANSON, A. T., *The New Testament Interpretation of Scripture*, SPCK, London, 1980.
- HÜBNER, H., *Vetus Testamentum in Novo. Synopsis Novi Testamenti et locorum citatorum vel allegatorum ex Vetere Testamento*, 2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Religion*, CUP, Cambridge, 1961.
- JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1977.
- KAISER, W. C., *The Use of the Old Testament in the New*, Moody Press, Chicago, 1985.
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1956-1964.
- MACEIRAS FAFÍAN, M. Y TREBOLLE BARRERA, J., *La Hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990.
- MANCINI, I., *L'archéologie judéo-chrétienne. Notices historiques*, Jerusalem, 1977.

Excurso

HISTORIA DE LA BIBLIA EN ESPAÑA*

José Manuel Sánchez-Caro

I. DE CÓMO LA BIBLIA EMPEZÓ A LEERSE EN ESPAÑA

¿Cómo llega la Biblia a España y cuándo comienza a leerse en nuestras tierras el libro sagrado de judíos cristianos? Probablemente fueron comerciantes provenientes de la orilla oriental del Mediterráneo o inmigrantes que se establecían en diversas colonias quienes primero la trajeron a estas tierras. Puede, incluso, que viajase hasta el extremo occidental del *Mare Nostrum* el mismo Pablo, según era su deseo manifiesto (cf. Rom 15,22-24.28).

1. Siglo III

Sea de ello lo que fuere, a mediados del siglo III ya hay una compleja organización eclesiástica en Hispania y unos años después encontramos el primer testimonio directo de lectura de la Biblia en España. Aparece en las actas auténticas del martirio del obispo de Tarragona, Fructuoso, y sus diáconos Augurio y Eulogio, que mueren mártires en la hoguera el año 259. En este documento, escrito probablemente por un militar de la *Legio VII Gemina*, testigo presencial de los hechos, se nos dice que ya existe el oficio eclesiástico de «lector» de la Escritura en las celebraciones litúrgicas.

* El texto de este Excurso procede de una conferencia leída en la Universidad de Salamanca: «La aventura de leer la Biblia en España». Texto actual, revisado y actualizado por el autor.

Nuestros cristianos del siglo III, al menos los pertenecientes al clero, leían la Biblia, lo hacían en los actos litúrgicos y el texto que usaban era el conocido como *Vetus Latina Versio*, una de las antiguas traducciones latinas hechas desde el griego (cf. *Unidad 15*).

El edicto de Diocleciano, ordenando perseguir a los cristianos hispanos el año 303, exigía «quemar todos los libros», expresión que debía referirse, sin duda, tanto a los pocos manuscritos bíblicos existentes, como —sobre todo— a los manuscritos utilizados para la celebración litúrgica. No pocos clérigos entregaron estos libros. En la comunidad cristiana recibieron a cambio el apelativo de *traditores*, por *entregar* los libros y por *traicionar* (doble significación de *trade-re*) su fe en las escrituras sagradas y en los textos litúrgicos.

2. Siglo IV

- El poeta y escritor cristiano *Juvenco* elabora un poema entre la armonía evangélica y el relato de la vida de Jesús.
- El gran poeta calagurritano *Prudencio* compone a caballo de los siglos IV y V una obra de extraño nombre, *Dicchotaetum*, «Doble alimento», que es en realidad una breve ilustración de pasajes históricos de toda la Biblia, en número de cuarenta y nueve, repartidos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, elaborada al estilo de las leyendas que acompañaban ilustraciones pictóricas en las nuevas basílicas cristianas, como presentando una historia sagrada con ilustraciones.
- *Prisciliano* fue un laico intelectual y bien preparado, ordenado luego en circunstancias no claras obispo de Ávila, cuando esta ciudad apenas si era poco más que un campamento romano. Aquí nos interesa porque reivindicaba la libertad de leer e interpretar la Biblia —y algunos libros apócrifos, considerados también como sagrados— sin atenerse a las estrecheces del canon comúnmente recibido y sin aceptar que el libro santo fuese leído e interpretado sólo por los obispos y el clero. Sus seguidores mezclaron además otro tipo de doctrinas y Prisciliano acabará desgraciada y trágicamente degollado el año 388 por decisión del tribunal imperial en la ciudad de Tréveris.
- *Lucinio Bético* y su mujer *Teodora* habían oído que la mejor traducción latina del momento era la que estaba realizando Jerónimo, conocido presbítero sabio y políglota, residente por aquellos tiempos en Belén. Lucinio puso en marcha todos sus recursos para conseguir el objetivo. «Con qué afán —dice el

mismo san Jerónimo— solicitó mis propias obras, hasta el punto de mandarme aquí seis amanuenses [...] que trasladaran todo lo que he dictado desde mi mocedad hasta el día de hoy». Así fue como llegó a España por primera vez la versión latina de la Biblia, que, con el correr del tiempo, sería la más conocida y divulgada, la *Vulgata*.

Todos estos casos nos hablan siempre de personas cultas y, en general, pertenecientes a lo que hoy llamaríamos clase más que acomodada. Los demás no leían la Biblia, no podían leerla. Mejor dicho, no podían leerla al modo como nosotros entendemos hoy la lectura, en voz baja y como para sí mismos. Su leer era casi siempre un oír, y el modo de conocer la Escritura, casi exclusivamente el de escucharla en la celebración litúrgica, cuando se proclamaban los textos sagrados, comentándose después. Nada tenía esto de extraño, pues formaba parte de la cultura general. De hecho, el latín *legere* significa con frecuencia y en la mayoría de los casos «leer en voz alta, proclamar», tanto en época clásica como en tiempos del latín cristiano.

ca

II. PIZARRAS ESCOLARES Y CÓDICES PRECIOSOS

Éste es el ambiente general en la Hispania romana, primero, y en la visigoda hasta prácticamente el siglo VII, en tiempos de San Isidoro, e incluso después, hasta el momento de la invasión musulmana. De estos siglos tenemos algún dato interesante, proporcionado precisamente por unas modestas pizarras visigodas con inscripciones latinas, halladas en terrenos lindantes entre Salamanca y Ávila. Se trata de tres pizarras, que pueden datarse entre los siglos VI y VII, y son *exercitationes scholares*, es decir, escritos llevados a cabo para perfeccionar la letra, para fijar mejor los textos en la memoria o, simplemente, para hacer una prueba caligráfica. Contienen textos bíblicos en latín, ya sea tomados de códices litúrgicos, ya escritos de memoria, porque se conocían a partir de la liturgia (cf. Vázquez Soriano, 1998). Estos documentos nos dicen que algunos textos bíblicos tomados de la liturgia formaban parte de los modelos que se usaban en la escuela elemental, para aprender a leer y a escribir, probablemente porque eran bastante conocidos. Como sucedió con frecuencia, estos textos a veces se copiaban de códices antológicos, pero sobre todo se conocían y se transmitían de memoria, formando parte del acervo común de la cultura hispanovisigoda o mozárabe de cuantos sabían leer y escribir, tanto clérigos como laicos. Se trata de un conocimiento de la

Biblia, al igual que sucedía con otras fuentes escritas, no directamente del código bíblico, ni de textos completos, sino proveniente de la práctica litúrgica y además de tipo selectivo y antológico. Es decir, de nuevo llegamos a la misma conclusión. En la España visigoda muy pocos conocen directamente la Biblia, en su mayoría obispos y clérigos ilustrados. Quienes saben leer y escribir un poco conocen algunos textos, casi siempre de manera antológica y a partir de códigos litúrgicos. El pueblo llano sólo conoce lo que escucha en las celebraciones litúrgicas y en las predicaciones, especialmente algunos textos muy repetidos, que va aprendiendo de memoria.

Pero durante los primeros siglos medievales continuó una continua actividad para conseguir un texto bíblico cada vez más aceptable. El activísimo obispo Isidoro de Sevilla revisó probablemente el texto latino de la Biblia.

La islamización de la población fue lenta y progresiva y, con el paso del tiempo, sobre todo en al-Andalus, al olvido del latín siguió la necesaria traducción al árabe de las obras clásicas de la cultura, al convertirse este último en lengua hablada por la mayoría. Recordemos aquí, entre otras, la versión de los evangelios hecha por Isaac ibn Velasco a mediados del siglo x, que nos ha llegado a través de la copia hecha en Fez por un obispo de nombre Miguel, desterrado allí por los almorávides, y cuyo manuscrito conserva celosamente la catedral de León.

En la Hispania cristiana jugó un papel grande la versión *Vulgata*, con maravillosos códigos hispanos, entre los que destacamos:

- *El Legionense 2*, que se conserva en la Colegiata de San Isidoro de León: código del año 960, editado en facsímil por la Real Colegiata de San Isidoro, la Fundación Hullera Vasco-Leonesa y la Universidad de León (ed. Lancia, León, 1998).
- *La Biblia Románica de Burgos* (siglo xii). Una de las más preciosas muestras del arte románico español, contiene sólo parte del Antiguo Testamento, hasta el libro de Esdras.
- *La Biblia de Ávila* (siglo xii). Procede de la Catedral de Ávila y se encuentra en la Biblioteca Nacional. Es el código medieval de mayores proporciones: 625 mm x 400 mm; pesa 15 kilos.
- *Biblia de la Colegiata de San Isidoro de León* (siglo xii). Es una interpretación o copia de la mozárabe del siglo x (el código Legionense). Fechada en 1162, siendo Mendo abad de la Colegiata.
- *Biblia de Pamplona* (siglo xii). Copiada en Pamplona en torno al 1200, se conserva en la Biblioteca de Augsburgo.

- *Códice Emilianense* (siglo XIII). Biblia de San Millán de la Cogolla. Sus miniaturas son decisivas para conocer las costumbres de la España Medieval

III. CUANDO SE OLVIDA EL LATÍN, O EL NACIMIENTO DE LAS BIBLIAS ROMANCEADAS

Lo que marcará una nueva dirección a partir del siglo XII será precisamente el intento de traducir la Biblia a las lenguas romances, que están fraguando en estos momentos.

- *Aimerich de Malafaida*, que se autodescribe como «arcidiano de Antioquía», envía al arzobispo de Toledo don Raimundo (m. 1151), antiguo compañero de juventud, el relato que le había pedido de su visita a Tierra Santa, intercalando en la descripción de los diversos santos lugares una serie de textos bíblicos escritos en latín. Más tarde un traductor anónimo pone la obra en lengua castellana. Con emoción contenida se vuelven a escuchar hoy las eternas palabras de los diez mandamientos en el viejo lenguaje del Cid Campeador:

Io, el to Sennor Dios, que te saqué de tierra de Egypto, de casa de servytud.

Non sean a ty otros dios delant my.

Non fagas pora ty dolant ni doladizo [ídolo] ni nulla semblança que es en los cielos de suso, ni en la rrierra de yuso, ny en las aguas de yus la tierra.

Ni los adores ni los sirvas; que yo, el Sennor Dios, poderoso e celoso, visitant peccado de parientes sobre fijos e sobre terceros e sobre quartos a myos aborrecientes; facient misencordia a millares a mios amigos e a los que guardan myos comendamyentos (*Éxodo* 20, 2-6).

- *Hermann el Alemán* es un universitario que había estudiado en Astorga hacia 1266. Pertenecía a la orden teutónica y fue traductor prestigioso de Aristóteles y de Averroes, además de miembro del grupo de traductores de Toledo. Don Hermano, como se le llamaba en Astorga, traduce el Salterio hacia 1270, quizá para la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio. Lo traduce «segund cuemo está en el ebraygo», a tenor de sus propias palabras, si bien no es fácil decir si la versión se hace directamente del hebreo o, como era costumbre en muchos casos, de la Vulgata Latina.
- *La General Estoria de Alfonso X el Sabio*. Cuanto acabamos de

decir nos introduce de lleno en la obra promovida por Alfonso X el Sabio en la escuela de traductores de Toledo. Interesa para nuestro caso la *General Estoria*, obra con la que emprende la gigantesca tarea de hacer una completísima historia del mundo desde sus orígenes hasta la actualidad que él vive. ¿Qué fuente más fiable para ello que la Biblia, libro santo que habla de los orígenes del universo y va narrando la historia santa conocida y venerada por el pueblo cristiano? Ésta es la razón por la cual se proyecta una traducción completa de toda la Biblia, generalmente hecha de la Vulgata latina. Luego se va entrelazando con otros textos autorizados en una especie de centón de textos y datos, con los que se construye esta peculiar visión medieval de la historia. La obra nunca fue terminada, pues el rey murió antes de que se le diera culmen, y los traductores y escribientes se dispersaron después. Por ello no pudo ser leída en su tiempo. Pero, lo que es más lamentable, tampoco podemos leerla nosotros en el nuestro, pues, para vergüenza de nuestra cultura moderna, aún no hemos sido capaces de hacer una edición completa de esta magna obra de nuestra lengua.

Entre los siglos XIII y XV nace toda una serie de Biblias romaneadas traducidas tanto del latín como del hebreo, las cuales forman un conjunto verdaderamente admirable. No son pocos los judíos que colaboraron en esta magna empresa. Muchas de ellas se conservan en diversos manuscritos de la Biblioteca Regia del monasterio de El Escorial desde los tiempos de Felipe II.

- Sobresalen y son conocidas algunas de estas versiones, como la llamada *Biblia de Guzmán o de Alba* —por su pertenencia a esta casa noble— encargada por Luis de Guzmán, gran maestre de la orden de Calatrava, al rabino Mosé Arragel de Guadalajara, quien concluyó la traducción del hebreo el año 1430. Se trata de un interesante modelo de colaboración entre judíos y cristianos y una muestra tanto del interés intelectual de un cristiano viejo por la Biblia Hebrea como del conocimiento de un judío intelectual del texto y la tradición latinas (cf. De Azcárraga, 2001).
- No debe olvidarse la *Biblia de Ferrara*, «Biblia en lengua Española traducida palabra por palabra del verdad Hebraica por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisición». Fue impresa en Ferrara, Italia, en 1553. Los traductores fueron Abraham Usque y Yom Tob Atías, marranos

oriundos de Portugal y España afincados en Ferrara, ciudad que acogió a gran número de judíos después de la expulsión. Se hicieron dos ediciones, una para los cristianos y otra para los judíos.

- Tampoco debe olvidarse el denominado *Pentateuco de Constantinopla*, impreso por Soncino el año 1547 en Constantinopla y escrito en ladino, esa lengua religiosa de los judíos sefardíes que se convirtió en el dialecto de los judíos españoles de Oriente, tras su expulsión de los reinos hispanos: en este caso además el texto está escrito en caracteres hebreos. Otras ediciones en caracteres hebraicos (aljamiado) para los judíos de la diáspora continuaron imprimiéndose durante los siglos XVII y XVIII.
- De las versiones al catalán o valenciano, la más antigua de que tenemos noticia es la llamada *Biblia de Alfonso II*, traducida a partir de 1287 por Jaume de Montjuich. Interesante es la Biblia rimada de *Romeu Sa Bruguera*, una traducción rimada, cuyo salterio parece del siglo XII. La más conocida de todas es la Biblia «*arromançada* de lengua latina en la nostra valenciana, per lo molt reverent Micer Bonifaci Ferrer» (m. 1417), prior de la cartuja de Porta Caeli y hermano de Vicente Ferrer, impresa en Valencia tras cuidadosa revisión del inquisidor Jaume Borrell, el año 1479; la persecución posterior de todas las Biblias romanceadas y otras circunstancias hicieron que de ella conozcamos hoy sólo una hoja, precisamente la que contiene el colofón.

IV. DOS EJEMPLOS DEL RENACIMIENTO BÍBLICO Y DE CÓMO ÉSTE NO PUDO MADURAR

La vuelta a las fuentes, la aparición de la imprenta y un claro movimiento de reforma espiritual hacen que a lo largo del siglo XV y durante gran parte del XV pueda hablarse de un claro renacimiento bíblico. La publicación de las Biblias Políglotas, de las que España es pionera, es señal magnífica del renacimiento humanista (cf. *Unidad 11*):

- La *Biblia Políglota Complutense* se imprime ya en parte en 1514 y se publica en 1520. Es la primera políglota que se edita en el mundo, bajo el patrocinio del cardenal Cisneros. Ofreció los textos originales con sus traducciones antiguas clásicas: he-

breo, griego, latín y arameo. En la Políglota intervinieron famosos hebraístas, helenistas y latinistas (Nebrija entre ellos).

- *Biblia Regia de Arias Montano*, publicada en Amberes (1569-1573) en las prensas de Plantino bajo el patrocinio de Felipe II.

Sin embargo, lo que realmente llegaba al pueblo, que ahora empieza a leer en voz baja, porque la imprenta hace posible ir teniendo los propios libros, eran las traducciones populares de parte de la Biblia, como las *Epístolas*, *evangelios* y *profecías*, traducidas en un precioso castellano nada menos que por fray Ambrosio de Montesión; o su misma versión de la *Vita Christi* del cartujo medieval Ludolfo de Sajonia, libro especialmente querido por Teresa de Jesús. La mayoría de cuantos leían en aquella época algo de la Biblia no lo hacían en directo, sino a través de libros de devoción y piedad. Traigo a colación dos ejemplos ilustres para descubrir lo que era «leer la Biblia» en aquel áureo siglo XVI para quien no dominaba latines.

Íñigo de Loyola. En 1523 es herido en Pamplona y trasladado al caserío de Loyola, donde, a falta de libros de caballería, «le dieron la *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance», dice su autobiografía. Se trataba de dos libros medievales, puestos recientemente en romance; el primero es probablemente la obra de Ludolfo de Sajonia, trasladada al castellano por fray Ambrosio de Montesión; el segundo es con seguridad el *Flos sanctorum*, una versión castellana libre de la *Leyenda áurea* de Jacobo de la Vorágine, autor del siglo XIII. En ambos casos Ignacio leyó por primera vez la vida de Jesús en esas versiones que adaptaban los evangelios y algunos textos del Antiguo Testamento, uniéndolos con leyendas e historias de la hagiografía cristiana y relatos de los evangelios apócrifos, todos ellos tan decisivos para la iconografía cristiana de todos los tiempos.

Teresa de Jesús. El segundo ejemplo es el de una lectora algo más joven, nacida en Ávila el año de 1515. Se trata de Teresa de Ahumada. Ella misma nos revela que en su casa existían dos tipos de libros: los de caballería y las vidas de santos. Teresa de Cepeda era buena lectora, pero no muy amiga de libros ascéticos de piedad, esos «buenos libros de romance», que le leía a su tío Pedro de Cepeda en Hortigosa simulando que le gustaban (*Vida* 3,4). Pero una enfermedad no le permitía hacer grandes cosas. «Diome la vida —afirma Teresa— haber quedado amiga de buenos libros» (*Vida* 3,7). Las *Cartas* de san Jerónimo, el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, las *Confesiones* de san Agustín, las *Morales*, como ella dice para señalar el comentario ascético al libro de Job de San Gregorio, y los *Cartujanos*, es decir, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, fueron sus

preferidos. Cuando el inquisidor general Fernando de Valdés publicó el severísimo índice de libros prohibidos de 1559, en el que hasta los libros de piedad que tuvieran citas un poco largas de la Biblia deberían ser retirados de la circulación y revisados, Teresa de Jesús se quejará amargamente: «Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín...» (*Vida* 26,4).

La queja de esta mujer lectora en el siglo XVI es la queja de todo un siglo español y señala, mejor que muchas otras disquisiciones, el cambio radical que en este momento sufre la presencia de la Biblia en la vida de la Iglesia y de la cultura.

V. DE CÓMO SE PROHIBIERON LOS LIBROS DE LA BIBLIA

1. *La discusión teológica*

La reforma protestante se había apoyado sobre todo en la Biblia, afirmando el principio de la *sola Scriptura*, es decir, que la fe cristiana ha de fundamentarse únicamente en la escritura sagrada, sin necesidad de contar con la Iglesia, que por humana es falible. A causa de ello, y con la mejor de las intenciones del mundo, se volverá imposible tanto la maduración de las versiones bíblicas en romance como su lectura entre el pueblo. La discusión acerca de si estaba o no permitido traducir a las lenguas romances la Biblia se convierte en una cuestión que va más allá de las conveniencias literarias: es un asunto teológico y, además, una cuestión casi de orden público. No obstante, hasta 1559 hubo libre discusión sobre este punto y se aceptaban diversos matices.

Erasmus había hecho la más brillante proclama de la época al afirmar que era necesario volver a los Evangelios y, en consecuencia, era preciso tener acceso directo a los libros bíblicos. En esta línea, el traductor español del *Enchiridion* defiende el acceso a la Biblia en lengua vulgar y considera los escritos de Pablo como la reliquia más valiosa que de él tenemos. Era el punto de partida para una discusión en la que intervienen en un primer momento personajes como *Luis Vives*, *Juan de Vergara*, *Martín Pérez de Ayala*, *Alejo Venegas* y otros muchos, unos a favor con reparos, otros decididamente en contra. La discusión llega a las más altas cabezas de la teología salmantina del momento, cuando *Bartolomé Carranza* en sus *Comentarios sobre el*

Catecismo Cristiano defiende una moderada apertura, aceptando que puedan leerse partes de la Biblia en lengua vulgar, con tal de que la traducción se haga adecuadamente y no se trate de pasajes exclusivamente doctrinales. Enfrente, con más o menos énfasis, se sitúan *Domingo de Soto*, que rechaza toda traducción de la Biblia a la lengua vulgar, con el fin de proteger al pueblo cristiano, y *Melchor Cano*, mucho más radical aún, pues para él —en una de las manifestaciones más notables de misoginia que conocemos en nuestra historia universitaria— leer la Biblia era peligroso para los ignorantes y para las mujeres, incluso para las que supieran latín. *Alfonso de Castro*, natural de Zamora, profesor de teología y asesor teológico del cardenal Pedro Pacheco en el concilio de Trento, sostenía que una de las causas del nacimiento de muchas herejías es nada más y nada menos que la traducción de la Biblia a la lengua vulgar.

2. *Los Índices de libros prohibidos*

Éste es el ambiente en el que se desarrollan las prohibiciones de libros en el siglo XVI. Recordar la serie de libros prohibidos en España durante este siglo es uno de los ejercicios más tristes que puede hacer cualquier historiador de la iglesia española o de la cultura.

Además de los que hubo en otras naciones europeas, conocemos cinco índices españoles de libros prohibidos en el siglo XVI, desde 1551 hasta 1584. El más duro de todos fue sin duda el de 1559, del que acabamos de oír quejarse a Teresa de Jesús. Aparece el mismo año en que se publica la primera edición del Índice romano de libros prohibidos de Paulo IV, el cual suscitó tantas críticas por su dureza, que hubo de ser reformado, por lo que no pudo publicarse la edición definitiva hasta un año después de ser clausurado el concilio de Trento, en 1564.

En el Índice tridentino, por lo que a nuestro asunto toca, se permite la lectura de la Biblia en lengua latina a los doctos con permiso del obispo; leer la Biblia y otras obras de controversia en lengua vulgar se permite con permiso del párroco o del confesor y a los religiosos con permiso de los superiores. Eran disposiciones duras, ciertamente, y frenaron durante mucho tiempo la lectura y la investigación bíblicas en la Iglesia católica. Pero dejaban ciertos resquicios. En España, sin embargo, como tantas otras veces, también ahora se iba más allá, se era «más papista que el papa».

El Índice de Valdés del año 1559 no reforma, ni suaviza en general, el propuesto por el Papa, sino que endurece aún más las

prohibiciones. No sólo había que recoger todas las Biblias en romance existentes, así como los libros bíblicos editados por separado, sino «*todos y cualquier sermones, cartas, tratados, oraciones y otra cualquier escritura de mano, que hable o trate de la Sagrada Escritura...*». Ni siquiera los libros de piedad con citas de la Biblia en lengua vulgar son permitidos. Es el cerrojazo total. Con razón se quejaba amargamente Teresa de Jesús de que le quitaban sus queridos libros en romance.

3. *Lo que pudo haber sido*

Es en este ambiente enrarecido en el que hay que situar también las vicisitudes, tristes vicisitudes, de aquel grupo de profesores salmantinos que pudieron haber elevado el nivel del conocimiento y cultivo de la Biblia en la España del momento. Me refiero a *Alfonso de Zamora, Pablo Coronel, Alonso de Montemayor*, en un primer momento; pero sobre todo a los cuatro encausados por el tribunal de la Inquisición: *Gaspar Grajal, Alonso Gudiel* (que era de la Universidad de Osuna), *Martínez de Cantalapiedra y Luis de León*. Los dos primeros murieron en la prisión; los dos segundos fueron absueltos tras cinco años de cárcel.

El asunto gira básicamente en torno al valor del texto latino de la Vulgata y al valor del texto y los comentarios hebreos, aunque también se mezcla, inevitablemente, la cuestión de las versiones de la Biblia a la lengua vulgar. Tiene su origen en las sesiones de trabajo que estos y otros profesores salmantinos, bajo la dirección del Maestro Francisco Sancho, tuvieron a partir de 1569 para dilucidar, a petición del Santo Oficio, si era correcta o no la edición de una Biblia de Vatablo, que quería imprimir a sus expensas el editor afincado en Salamanca Gaspar de Portonaris.

En esta ocasión se enfrentan dos maneras bien diferentes de ver la Biblia: la que se seguía tradicionalmente, denominada escolástica, y la más abierta y propia del momento, o humanista.

Las acusaciones a fray Luis partían de una consideración estática e inmovilista del texto latino de la Biblia, de una incapacidad total para abrirse a las nuevas corrientes del humanismo, que invitaba a ponerse en contacto directo con los textos hebreo y griego, y de una interpretación abusiva del decreto del concilio tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata. Todo ello en un ambiente en el que se pensaba que las doctrinas de Lutero y otros reformistas habían nacido básicamente de una lectura incontrolada de la sagrada escritura.

Fray Luis fue absuelto, probablemente debido más a la benevolencia y amistad del reciente inquisidor general don Gaspar de Quiroga que a los votos del tribunal. La tradición salmantina nos lo presenta volviendo a sus clases en triunfo, sin rencor y como si nada hubiera pasado: «Decíamos ayer...».

Pero habían pasado muchas cosas. Y otras no pasarían. Pongamos sólo una: ¿qué hubiera sucedido si fray Luis hubiese traducido toda la Biblia, él solo o con algunos de sus colegas o discípulos, a la lengua castellana? ¿No hubiera tenido acaso la misma influencia para nuestra lengua que la traducción de Lutero al alemán o la conocidísima y tradicional versión a la lengua inglesa, denominada «del Rey Jaime»? Lo que conocemos de sus traducciones del Cantar de los Cantares, del Libro de Job y de algunos salmos, más sus obras en castellano, verdaderos comentarios bíblicos en muchos casos, sólo nos lo dejan adivinar. Desgraciadamente, no fue posible.

VI. LA PRIMERA BIBLIA COMPLETA EN ROMANCE

La gran obra de la reforma protestante española fue la *Biblia del Oso*, así llamada por el *ex libris* de su primera página, característico de la casa editorial. El traductor fue *Casiodoro de Reina*, perteneciente al monasterio jerónimo de San Isidro del Campo en Sevilla; parece que huyó al extranjero con una veintena de monjes, para evitar el auto de fe que el Santo Oficio celebró allí en 1559. Dedicó doce años de su vida a la traducción de la Biblia, que publica en Basilea el año de 1569. Se trata de un castellano castizo y agradable, naturalmente con un cierto sabor arcaico. La Biblia tuvo varias reediciones, hasta que en 1602 *Cipriano de Valera*, otro monje de San Isidro de Sevilla, de origen probablemente extremeño, imprime en Amsterdam la suya.

La Biblia de Cipriano de Valera es una revisión de la de Casiodoro de Reina, aunque no se cita a éste, consistente en correcciones de algunas palabras y frases de Reina, eliminación de los textos no hebreos que existían entre corchetes, supresión de algunos paralelismos y colocación de los deuterocanónicos al final. En general, se nota un tono más polémico frente al catolicismo y, realmente, con él se inicia la simplificación de las Biblias según los criterios que impondrá la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, iniciándose las características que harán distintas a las Biblias «protestantes» de las «católicas». De hecho, esta revisión, con las posteriores hasta 1960 y la última de

1994, ha constituido la Biblia de la tradición protestante de lengua española y sigue editándose hoy día en multitud de formatos.

Estas dos Biblias son la primera traducción al castellano de la Biblia completa. Una traducción hecha, además, con la clara idea de que pudiera ser leída, ahora ya sí, individualmente y no sólo en la asamblea litúrgica. Están hechas para ser leídas individualmente, en voz baja, para llevarlas en el bolsillo y abrirlas en cualquier momento. Comenzaba una nueva forma de leer que, si no era del todo desconocida, ciertamente no era la habitual en la cristiandad y en el ámbito de la cultura europea y occidental. La facilidad de la imprenta, capaz de multiplicar los escritos en número hasta entonces imposible de imaginar, y el principio de la *sola Scriptura*, por el cual se entraba en contacto con Dios por medio de la escritura sagrada, sin intervención de ninguna institución eclesial, crearon ese individualismo protestante característico y nos enseñaron a leer la Biblia de un modo nuevo, personal, sin la comunidad, sin el oído. Pero eso sucedía en los ámbitos de la reforma protestante, no todavía en la católica España.

VII. LA GRAN NOCHE BÍBLICA

En efecto, la Biblia del Oso no pudo desgraciadamente contribuir a la afirmación del castellano como lengua, pues nacía en unas circunstancias tales que se la consideró desde un principio como instrumento anticatólico y, en consecuencia, antiespañol. Por otra parte, las versiones que hubieran podido salir de plumas como las de fray Luis de León, Arias Montano o fray Luis de Granada quedaron en el mundo de los posibles imposibles, dado el giro que la cuestión de las versiones romances había tomado. Fue así como, desgraciadamente, la Biblia no pudo contribuir de manera decisiva a la afirmación del castellano como lengua, al modo como había sucedido en Alemania, en Gran Bretaña y en otros lugares. No es ajena esta cuestión a la falta de un vocabulario religioso adecuado en nuestra lengua, que sólo poco a poco se ha comenzado a crear, a partir del concilio Vaticano II.

Para la lectura de la Biblia son años difíciles. Baste recordar que la traducción del Cantar de los Cantares de fray Luis no pudo ser publicada hasta finales del siglo xvii, al igual que su traducción y comentario al libro de Job. Tampoco fray Luis de Granada pudo publicar su traducción del Salterio, que saldrá por primera vez en letras de imprenta el año 1801. Sólo a partir del permiso romano del

papa Benedicto XIV el año 1757 comenzó a animarse el ambiente. Pero nunca son ediciones masivas y, por supuesto, no llegaban a la mayoría de la gente. Por lo demás, en España aún se tardará un tiempo hasta que pueda traducirse completamente la Biblia. Seguíamos practicando, con ayuda directa del tribunal de la Santa Inquisición, el principio de ser más papistas que el Papa.

¿Cómo leía entonces el cristiano la Biblia en España y en casi todos los reinos europeos que habían permanecido católicos? Dos procedimientos tenía el cristiano para conocer la Biblia: uno, el habitual, eran los sermones; otro, aún en ciernes, es la «historia sagrada». Sobre el primero hay que decir que tampoco éstos fueron buenos tiempos. Los grandes maestros del siglo XVI, como fray Luis de Granada y fray Diego de Estella, o los tratadistas menos amplios, como san Francisco de Borja y san Carlos Borromeo, por no citar más que a unos pocos, ponen todos siempre a la Biblia como base de sus predicaciones. Pero en los siglos XVII y XVIII las cosas cambian. El primero ha podido calificarse en este campo como el siglo del «exceso de la palabra»; el segundo está ampliamente retratado en el *Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, del padre Isla. El procedimiento de conocer la Biblia por medio de historias sagradas tampoco floreció excesivamente en este tiempo. Nos bastará aquí recordar que en los catecismos españoles del siglo XVII, a causa de la crisis bíblica originada por la reforma protestante, cada vez se cita menos la Biblia, llegando incluso a ignorarla del todo, lo cual llegó a producir una ignorancia casi absoluta de la palabra de Dios por parte de los católicos. Esta situación se acentúa aún más durante el siglo XVIII; o no se nombra siquiera la Biblia en los catecismos o se usa como una fuente más, para añadir ejemplos moralizantes que confirmen la doctrina enseñada. Sólo una excepción importante, la traducción y adaptación del famoso *Catecismo histórico* del sacerdote francés Claude Fleury, publicado en Francia en 1683 y traducido y adaptado en España el año 1718. Con él aparece por primera vez la historia sagrada, que tanto éxito tendrá durante los dos siglos siguientes.

VIII. POR FIN PUEDEN LOS CATÓLICOS LEER LA BIBLIA EN ESPAÑA

1. *Los decretos eclesiásticos*

El 13 de junio de 1757 se publica un decreto de la Congregación del Índice, aprobado por el papa Benedicto XI, por el cual se concedía

permiso para traducir la Biblia a las lenguas vulgares. La medida se justificaba afirmando que ya no parecía existir el peligro que había aconsejado hasta ese momento no permitir versiones bíblicas.

En España habrá que esperar todavía, pues no estuvo permitido leer la Biblia en lengua vulgar hasta que el 7 de enero de 1783 se emite un decreto de la Santa Inquisición en que se permite esa lectura a todos los fieles en las condiciones establecidas por la Congregación del Índice. ¡Veinticinco años después de que Roma hubiera dado permiso! Es entonces cuando comienza a animarse el panorama y van apareciendo traducciones parciales de algunos libros bíblicos. Ya en 1777 *Gregorio de Salas* había publicado una versión en verso del breve libro de las Lamentaciones, pero más como ejercicio literario que otra cosa. Algo parecido hace *Ángel Sánchez* con la publicación también en verso del libro de los Salmos y de algunos libros sapienciales entre 1785 y 1789. El libro de los Reyes es traducido por *Eugenio García* en 1790, mientras que los Salmos siguen siendo la gran atracción de nuestros traductores con varias versiones. Más éxito consiguió la versión de los evangelios llevada a cabo por *Anselmo Petite* en 1785, de la que se hicieron en seguida tres ediciones y que ha llegado a imprimirse incluso en nuestro siglo. Pero seguíamos sin una versión completa de la Biblia. El mismo Petite se lamentaba de ello, «aunque en otros reinos hace tiempo que corren traducciones vulgares de la Biblia», defendiendo la licitud de estas traducciones con argumentos de razón y autoridad y recordando que el mismo Jesucristo había predicado y enseñado la doctrina de los evangelios «a un pueblo mucho menos instruido que el común de los cristianos». En 1785 se publica en Madrid una versión completa de las cartas de san Pablo a partir de un original italiano (probablemente la clásica traducción de Martini). Su autor es el presbítero *Gabriel Quijano*.

2. *La Biblia de Scío*

Es ahora cuando entra en juego un ilustre escolapio de tiempos de la Ilustración, *Felipe Scío de San Miguel*. Scío no era oficialmente un experto biblista y sus actividades se habían orientado más bien hacia la pedagogía. Sin embargo, parece que la idea de la traducción fue suya y que él es quien propone al gobierno de la nación esta empresa. En cualquier caso, él es quien recibe el encargo de llevarla a cabo por parte de Carlos III en 1780. Sin duda, jugó aquí un papel importante el prestigio que el padre Scío tenía en la corte, pues el mismo año había sido nombrado «Maestro de Infantes» y unos años después será

designado preceptor de la infanta doña Carlota Joaquina, por lo que tendrá que residir en Portugal desde 1785 a 1790. El patrocinio real de esta empresa supuso, junto a la posibilidad de trabajar con las espaldas bien cubiertas, el disponer de material bibliográfico, especialmente de códices de la biblioteca del monasterio de El Escorial, que estuvieron a su disposición durante todo el tiempo que duró el trabajo.

Los criterios de traducción están perfectamente expresados en su *Disertación Preliminar*. Sigue un criterio estrictamente literal frente a las versiones de tipo parafrástico, tomando como ejemplos a Casiodoro de Reina y a fray Luis de León en su traducción literal del Cantar de los Cantares. El texto base es la Vulgata, pero eso no quita que consulte las versiones modernas francesas, la italiana de Martini y varias españolas, a saber, las contenidas en los manuscritos de El Escorial que usa, la de Ferrara, la Biblia del Oso y la de Cipriano de Valera, además de consultar el texto bíblico hebreo y griego y algunas versiones griegas de la Biblia hebrea. Parece que, entre otros escolapios que con él colaboraron, le asesoró siempre un buen conocedor de la lengua hebrea y de la cultura bíblica, el escolapio Benito Feliú, quien probablemente lleva el peso del trabajo tras la marcha de Scío a Portugal. En conjunto se trata de una traducción ajustada a la Vulgata latina, aspecto éste que se acentuará en la segunda edición, con un lenguaje a veces duro, pero en conjunto legible y aceptable. Probablemente era lo mejor que se podía hacer en aquel momento.

La edición se inicia con el primer tomo del Nuevo Testamento el año 1790, consta de diez volúmenes y se concluye en 1793. Se tiraron 2.000 ejemplares y el precio de cada Biblia (los diez volúmenes) fue de 1.300 reales, que era más de tres veces lo que entonces cobraba al año un maestro de primeras letras, el equivalente de lo que costaban unas diez vacas en plena producción, algo más del salario anual de un jornalero. La segunda edición salió algo más barata, 1.008 reales (sin los grabados, que costaban 700 reales más), pero en todo caso carísima y, por, tanto, sólo accesible a la nobleza y a personas muy bien acomodadas.

3. *La Biblia de Torres Amat*

Treinta años después aparece la versión de *Félix Torres Amat*, en ese momento sacerdote barcelonés, después obispo de Astorga. Había sido durante algunos años catedrático de Sagrada Escritura en Tarra-gona y se había entrenado en la traducción literal de algunos pasajes

bíblicos del Antiguo Testamento. Parece que comienza el trabajo de traducción en 1808, con permiso y orden de Carlos IV, refrendado años después, tras la guerra de la independencia, por Fernando VII en 1815. Manejó un manuscrito del jesuita José Miguel Petisco, aunque no están del todo aclarados ni la extensión de esa traducción ni los cambios que hizo Torres Amat. Parece que tenía la obra concluida en 1822, apareciendo la primera edición en nueve volúmenes entre 1823 y 1825. La versión de Torres Amat es más parafrástica y menos literal que la de Scío, lo que facilita quizá una mayor flexibilidad de la lengua, sobre todo frente a la segunda edición del ilustre escolapio. Ha tenido también muchas ediciones, prácticamente hasta nuestros días.

Tanto la edición de Scío como la de Torres Amat cumplieron su misión, ofrecer una edición católica completa de la Biblia, la primera existente en nuestra lengua. Ambas nacían con el inevitable corsé de tener que ajustarse a la versión Vulgata de manera casi servil, un poco menos la de Torres Amat, quizá porque habían pasado ya treinta años desde la anterior versión, así como una guerra, y el liberalismo había hecho cambiar algo el ambiente. Pero, sobre todo, ambas nacieron casi a la defensiva, en una sociedad en la que no sólo se consideraba innecesario que la gente leyese la Biblia en su lengua, sino que la mayoría de sus hombres ilustrados consideraban esta lectura dañina para el pueblo. Un pueblo que en su mayoría, aunque hubiera querido, aún no la podía leer, bien porque no tenía dinero para libro tan caro, bien porque sencillamente no sabía leer.

IX. DOS LIBROS DIFERENTES SOBRE LEER LA BIBLIA

1. *Jean-Baptiste Malou*

El primero es un grueso estudio debido a la pluma de Baptiste Malou, obispo de Brujas, donde se publica en 1846. Se hace una traducción de este voluminoso trabajo en la prestigiosa «Librería religiosa» de Barcelona, que poco antes había publicado una bella edición de la Biblia de Scío. El título de esta obra parece prometedor: *La lectura de la Biblia en lengua vulgar, juzgado según la Escritura, la Tradición y la sana razón*¹; los largos subtítulos que le acompañan nos ponen sin embargo en guardia: *Obra dirigida contra las doctrinas, las ten-*

1. Librería Religiosa, Barcelona, 1866, 2 vols.

dencias y los últimos defensores de las Sociedades Bíblicas..., es decir, contra la difusión que esas Sociedades, de origen británico, hacían de la Biblia o de libros bíblicos en países católicos. Todo el trabajo emprendido se encamina a demostrar que, ciertamente, *es lícito leer la Biblia, pero nunca necesario y en la mayoría de los casos inconveniente*. De hecho —afirma nuestro autor, retornando a los ya clásicos argumentos— es impracticable la enseñanza de la fe mediante la lectura de la Biblia, nunca se hizo así en la Iglesia primitiva, ha sido imposible en muchos casos por falta de traducciones bíblicas y lo es ahora, por ser insuficiente, impopular e incierta.

2. *George Borrow o don Jorgito el Inglés*

Se trata del relato de las aventuras y desventuras de un miembro de la Sociedad Bíblica de Londres, tratando de hacer apostolado de la Biblia en la España de los años 1836 y 1840, es decir, en la España de la regencia de María Cristina y de las guerras carlistas, en la España de la desamortización de Mendizábal y de la dictadura de Espartero.

George Borrow publica su obra en Londres el año 1843; es traducida por primera vez en España casi ochenta años después en 1911 por Manuel Azaña: *La Biblia en España o viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península*². Este libro materializa lo que he llamado *la aventura de leer la Biblia*, pues efectivamente retrata sus aventuras en el contexto de una España empobrecida, ignorante, donde se percibe la gran fractura existente entre nobles y pueblo llano, con el trasfondo de unas querellas entre carlistas y liberales que sólo logran empobrecer aún más al país. Borrow o don Jorgito el Inglés, como él mismo dice que le llamaban los chulescos *Manolos* de Madrid, salva siempre al pueblo llano, con quien preferentemente tiene contacto. Dejando aparte sus críticas constantes y partidistas a Roma y a los intransigentes curas no liberales, el libro merece leerse por la instantánea llena de vida que ofrece de la España del momento, al estilo de uno de los mejores episodios de Galdós. Desde nuestro punto de vista los datos que refleja son relevantes y del máximo interés. Recordemos, por ejemplo, la respuesta que recibe de Mendizábal cuando, ayudado por el embajador inglés, es recibido en audiencia por el Ministro, para solicitar el permiso de imprimir y distribuir libros bíblicos: «¿Qué singular desvarío les impulsa a ustedes a ir por mares y tierras con la

2. Cid, Madrid, 1967.

Biblia en la mano? Lo que aquí necesitamos, mi buen señor, no son Biblias, sino cañones y pólvora para acabar con los facciosos y, sobre todo, dinero para pagar a las tropas» (p. 149). Un autor contemporáneo comenta: «Frase lapidaria, digna de figurar con todo el honor al frente de una antología de la estupidez humana». Es también singular y digna de la ambigüedad de tantos políticos la actitud de Istúriz, el liberal moderado que había sucedido a Mendizábal. Le recomienda que imprima la Biblia, pues sabe por su estancia anterior en Londres que así se hacía en Inglaterra, pero no le da permiso escrito para ello, por miedo a un enfrentamiento con la Iglesia (p. 168). Finalmente, logra editar el Nuevo Testamento a partir de la versión de Felipe Scío, omitiendo las notas y ofreciendo al público «la palabra divina escueta» en un «hermoso volumen en octavo, muestra plausible, en conjunto, de la tipografía española» (p. 209).

Desde el espíritu misionero de don Jorgito se entienden sus palabras sobre Madrid, llenas de orgullo legítimo y de optimismo desbordante, un poquito exagerado:

Hubo un tiempo en que tenía yo la costumbre de decir «tenebroso Madrid», expresión que, gracias a Dios, era ya de abandonar, porque sería poco justo seguir llamando tenebrosa a una ciudad en la que estaban ya en circulación y en uso diario mil trescientos Testamentos por lo menos.

X. EL MOVIMIENTO BÍBLICO Y LA APORTACIÓN DE SALAMANCA

1. *El movimiento bíblico*

La cercanía al texto de la Biblia vino precisamente del movimiento bíblico, nacido en Francia y traspasado, por lo que a nosotros afecta, en el segundo cuarto del siglo XX. En efecto, la situación general en la Iglesia católica con relación al estudio de la Biblia no era fácil en las décadas de los años veinte y treinta, debido a que no era posible usar los métodos críticos, empleados habitualmente por la exégesis protestante desde hacía tiempo. La crisis modernista de finales del siglo XIX no había hecho más que dificultar el avance en los estudios bíblicos. Y pioneros como *Marie-Joseph Lagrange*, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén, habían tenido que abandonar los estudios del Antiguo Testamento a instancias de las autoridades eclesásticas romanas. La Biblia se ve aún como arma peligrosa, que puede dispararse en cualquier momento hacia horizontes apartados de la

ortodoxia. Poco a poco, a lo largo del siglo y con muchas dificultades, se va abriendo paso una mayor flexibilidad en el panorama bíblico católico. En uno de los centros claves de la Iglesia católica, el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, el nombramiento del padre *Agustín Bea* como nuevo rector (1930-1949) supone una lenta, pero progresiva, apertura del centro a los nuevos métodos y aires bíblicos. Por primera vez participa y tiene la lección de clausura como católico y con todas las bendiciones en el Congreso de Antiguo Testamento de 1935 en Gotinga, organizado por la IOSOT (Asociación Internacional para el Estudio del Antiguo Testamento), entonces totalmente protestante. Ese mismo año el intelectual católico francés *Jean Guitton*, tras visitar al padre Lagrange, consignó al papa Pío XI un documento de varias páginas, firmado por varios intelectuales franceses, titulado «Observaciones sobre la situación creada a los estudiosos franceses en relación con los estudios bíblicos», con la petición de que hubiese una mayor apertura entre los católicos en lo referente al estudio de la Biblia. Es el punto de partida del movimiento bíblico, que caminará desde ese momento de la mano del movimiento de renovación litúrgica, animado en la España anterior a la guerra civil por hombres y mujeres de la Acción Católica.

2. *El movimiento bíblico en España*

Mientras tanto, en España quizá lo más importante fue la fundación en Madrid el año 1925 de la *Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España* (AFEBE). Los nombres de algunos de aquellos fundadores son ya un inicio esperanzado del renacer de los estudios bíblicos y de las versiones de la Biblia en España. Recordemos, entre otros, a *Eloíno Nácar*, *Alberto Colunga*, *Francisco Barba-do Viejo* y *José María Bover*. En este círculo precisamente nace la idea de una nueva traducción de la Biblia al castellano, que sin embargo no podrá llevarse a cabo hasta la década de los años cuarenta. Por lo demás, si exceptuamos la creación de una revista, *Estudios Bíblicos* (1929), y la organización de las *Semanas Bíblicas* (1941-1979), ambas iniciativas en el ámbito del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, poco influyeron estos trabajos en el clero y mucho menos en el pueblo cristiano antes de 1940, si bien constituyeron la base para elaborar una serie de ediciones populares de los evangelios, primero, y del Nuevo Testamento después, que serán los antecedentes del renacer de las versiones bíblicas a partir de las lenguas originales en España.

3. Las encíclicas papales

Un cambio de clima se nota ya en la carta encíclica *Spiritus Paraclitus*, que escribe en 1920 Benedicto XV con ocasión del décimo quinto centenario de la muerte de san Jerónimo, animando a los fieles cristianos a leer cotidianamente la Biblia, «principalmente los Evangelios de nuestro Señor, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas». Pero es sobre todo la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII en 1943, en plena segunda guerra mundial, la que elimina las trabas básicas para la investigación católica de la Biblia y anima también a leer y estudiar la sagrada escritura, impulsando las traducciones de la Biblia a partir de sus lenguas originales y no necesariamente de la Vulgata, animando además a los obispos a crear asociaciones para la difusión de la Biblia.

4. Las nuevas versiones españolas

Era el impulso que un ambiente ya maduro necesitaba. Ese mismo año, dos biblistas salmantinos de adopción, el canónigo *Eloíno Nácar* y el dominico de San Esteban, profesor de la Pontificia recién reinstaurada, *Alberto Colunga*, inauguran, con una versión de toda la Biblia hecha de las lenguas originales, una colección de libros que tendrá su propia historia, la *Biblioteca de Autores Cristianos*, la BAC, que ha puesto en marcha la Editorial Católica, fundada por Ángel Herrera. Es la que todos conocemos como Biblia Nácar-Colunga. Hecha en un castellano castizo y correcto, con amplias notas, aunque hoy requeriría una cierta revisión para adecuarse mejor a los avances de la ciencia bíblica, ha tenido numerosas y diversas ediciones, con más de siete millones de ejemplares impresos.

Además, la AFEBE propone a los obispos la celebración del *Día Bíblico*, con el fin de hacer presente la Biblia en medio del pueblo y pone las raíces de lo que será enseguida la *Casa de la Biblia*. Nace una revista con claro afán de divulgación, si bien dirigida más bien al clero, *Cultura Bíblica*, y comienzan a publicarse diversos libros de divulgación que ayuden a conocer mejor la Biblia, sus temas y sus personajes.

Poco después aparece otra traducción completa debida al jesuita *J. M. Bover* y al hebraísta *F. Cantera*. De factura más literal que la anterior, con un lenguaje menos elegante, pero con notas más eruditas, ha sido puesta al día en una reciente última revisión, debida a *F. Cantera* y *M. Iglesias*. Es una Biblia con buenas notas técnicas e

introducciones al día. La traducción, al querer ser muy fiel a los originales, es algo dura, pero sigue la tradición de las versiones literales, iniciada tan brillantemente por la Biblia de Ferrara. Es una Biblia recomendable como Biblia de estudio para quienes se dedican a los estudios teológicos y bíblicos.

Por otra parte, las versiones catalanas de los *monjes de Montserrat* y de la *Fundació Bíblica Catalana* llegaban también a su plenitud en los años cuarenta, mientras que R. Olabide publicaba una traducción completa de la Biblia a la lengua vasca en 1958. Habían pasado cuatrocientos años desde que el Índice de libros prohibidos de Valdés cerrase todas las puertas a la lectura de la Biblia en lenguas romances; se había dado una larga batalla, desgraciadamente con cárceles, sangre y fuego, acerca de la importancia de los textos originales bíblicos y de su prevalencia sobre la versión latina. En la España católica se comenzaba a leer de nuevo la Biblia en nuestra lengua a partir de las lenguas originales. Ya no era sólo una lectura litúrgica, es decir, oída, sino directa y personal, como aquella que animara a hacer Erasmo, como la que entristecía no hacer a Teresa de Jesús. Había sido una aventura no demasiado gloriosa, pero cuyo final iba por buen camino.

XI. DE CÓMO FUE BENDECIDA SOLEMNEMENTE LA LECTURA DE LA BIBLIA

1. *El concilio Vaticano II*

Quienes hayan seguido hasta aquí la narración de nuestra aventura de leer la Biblia, observarán, no sin asombro, cómo el concilio Vaticano II da un giro radical a la situación:

El Santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los fieles la lectura asidua de la Escritura [...] pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo (*Dei Verbum*, n. 25).

Sancionando lo que ya era praxis común en la vida de los cristianos, por primera vez en la historia una asamblea tan autorizada como es un concilio no sólo permitía sin limitaciones sino que recomendaba la lectura de la Biblia a todos. Estamos lejos de los tiempos del concilio de Trento, lejos de la época de los Índices de libros prohibidos, lejos del miedo a una lectura, que siempre fue y seguirá siendo el alimento básico del creyente cristiano, tenga la confesión que ten-

ga. La consecuencia inmediata no podía hacerse esperar. También las traducciones debían hacerse con otro espíritu y de diversa manera (*Dei Verbum*, nn. 22 y 25). De un golpe no sólo se permitía, sino que se recomendaba traducir la Biblia a partir de los textos originales; no sólo no parecían tan malas las Sociedades Bíblicas protestantes, sino que se animaba a los católicos a hacer traducciones en colaboración con sus expertos; y no sólo no estaba mal difundir la Biblia, sino que, hecho «discretamente», hasta era un bien. De repente, siglos de malos entendidos y de enconadas discusiones caían por tierra. He dicho «de repente», pero en realidad era el resultado de un trabajo inteligente y constante, hecho desde dentro de la Iglesia misma, sostenido por algunos de sus mejores hijos, desde san Agustín y san Jerónimo, pasando por Teresa de Jesús y fray Luis de León, hasta llegar a los tiempos de Marie-Joseph Lagrange y el padre Alberto Colunga. Una historia y una aventura que afianzaba los nuevos rumbos emprendidos en los últimos años.

2. Traducciones de la Casa de la Biblia

La Casa de la Biblia publica, después de haber editado parcialmente los evangelios y el Nuevo Testamento, una Biblia completa, traducida de los originales³; tras su revisión a fondo, nace prácticamente una nueva Biblia el año 1992⁴. Se trata de una traducción aceptable, aunque irregular según los libros y los traductores. El castellano suele ser claro y las notas son útiles para el lector medio, sin tecnicismos y tratando de introducir globalmente a las distintas secciones del texto bíblico, con una atención preferente a las aplicaciones pastorales. Existe además una adaptación de esta traducción para la América hispana, con el título de *La Biblia de América*⁵.

También con origen en los trabajos de algunos miembros de la Casa de la Biblia, se edita en Madrid una nueva traducción⁶, que fue revisada bajo la dirección de E. Martín Nieto el año 1988. Tiene un lenguaje claro e introducciones y notas suficientes, orientadas a comprender el texto en una perspectiva pastoral.

3. Casa de la Biblia, Madrid, 1966.

4. *La Biblia*, Casa de la Biblia, Madrid, 1992.

5. Casa de la Biblia, Madrid, 1994.

6. Paulinas, Madrid, 1965.

3. *La Biblia de Jerusalén*⁷

Se trata de la adaptación de la prestigiosa traducción elaborada en francés por la Escuela Bíblica de Jerusalén después de muchos años de trabajo. Se aceptaron las introducciones, las notas y los paralelos bíblicos, y se hizo una nueva traducción al castellano en equipo, dirigida por J. A. Ubieta. Las notas y todo lo demás es magnífico. La traducción, mejorada notablemente en la última edición, es todavía irregular, pero siempre fiable.

4. *La Nueva Biblia Española*

El año 1975, después de muchos años de trabajo y ensayos, sale a la luz la *Nueva Biblia Española*⁸. Hecha por un equipo dirigido por los jesuitas L. Alonso Schökel (Antiguo Testamento) y J. Mateos (Nuevo Testamento), utiliza en la traducción el sistema de equivalencia dinámica e intenta una versión que pueda leerse individualmente con gusto en nuestra lengua y pueda a la vez proclamarse en alto.

En los orígenes de esta traducción se encuentra una empresa de la que enseguida hablaremos, como fue la traducción litúrgica de la Biblia. El resultado es un bello castellano que alcanza cotas altísimas en Salmos, Job, Cantar de los Cantares, Ezequiel y Proverbios. El Nuevo Testamento, bueno en general, tiene algunas traducciones que desmerecen del conjunto. Es la Biblia de más agradable lectura castellana. Una revisión de esta Biblia, de responsabilidad exclusiva de Luis Alonso Schökel, se publicó recientemente con el título *Biblia del peregrino*⁹.

5. *Las Biblias laicas*

La última moda en ediciones bíblicas es la que podríamos llamar de *las Biblias laicas*. Así, de manera simultánea, han aparecido en el mercado español dos ediciones de la Biblia en libritos, prologados por escritores y personajes del mundo cultural español, que intentan hacer presente la Biblia como un libro de cultura, no necesariamente desde una perspectiva religiosa. Estas dos colecciones llevan respectivamente los títulos generales de *La Biblia laica*¹⁰ y *La Biblia. El*

7. Desclée, Bilbao, 1967, 1975, 1998.

8. Cristiandad, Madrid, 1975.

9. Bilbao, EGA/Mensajero, 1993.

10. Muchnik Editores, Barcelona, 1998-.

*libro de los libros*¹¹. El texto de la primera es el de Casiodoro de Reina, actualizado ortográficamente para la ocasión. La otra Biblia usa un texto publicado en la editorial Planeta en 1967 que, según se dice, tiene por autor al profesor *Cantera* y a *J. M. Pabón de Urbina*. El texto de una y otra edición no es gran cosa y ha pasado justamente desapercibido para los críticos y lectores de la Biblia. La fuerza del proyecto y el atractivo de estas ediciones se pone en los prologuistas de cada uno de los libros: en la *Biblia laica*, J. M. de Prada (Génesis), Martín Casariego (Juan) y otros, en la otra, A. Gala (Cantares), F. Sánchez Dragó (Génesis), etc. Los libros de esta última colección tienen además una introducción bastante completa hecha por especialistas en Biblia o en literatura semítica, cosa que no existe en la *Biblia laica*.

Prescindiendo de la contradicción misma que supone el denominar laica a la Biblia, el libro sagrado por excelencia, no seré yo, al final de esta aventura, el que dictamine contra una versión de la Biblia, aunque no pueda estar de acuerdo con que ello se convierta sólo en pura aventura comercial.

6. Otras traducciones

Finalmente, conviene dejar constancia también de *la nueva traducción interconfesional de la Biblia en Cataluña*, todavía en marcha, y de la emprendida en castellano, así como mencionar *la nueva edición de la Biblia en vasco*, hecha interconfesionalmente y terminada en 1994, y las recientes ediciones de *la Biblia en catalán y en gallego*, ésta, la primera completa existente en esa bella lengua

XII. FINAL: UNA BIBLIA PARA LEER... ESCUCHANDO

1. *La versión litúrgica de los textos bíblicos*

Al final de cuanto llevamos dicho, quisiera subrayar que la mayor aportación a nuestra cultura española, realizada por este renacimiento bíblico —probablemente el mayor de nuestra historia— ha sido la versión litúrgica de los textos bíblicos, que se proclaman en la liturgia en nuestras lenguas españolas. Por primera vez en nuestra historia se

11. Ediciones de Bolsillo/Planeta, Barcelona 1998-.

ha creado un lenguaje que no existía y se ha hecho de manera consciente, competente y bella. No entro aquí en lo que esto ha significado para todas nuestras lenguas hispanas. Me limito al castellano. La aventura de leer la Biblia ha sido y sigue siendo sobre todo la aventura de escuchar la Biblia. En nuestra tierra española no se podía entender la proclamación de la sagrada escritura en la liturgia desde aproximadamente el siglo VI. Catorce siglos sin un lenguaje bíblico público, sin un lenguaje litúrgico y sin un lenguaje teológico en nuestra lengua vulgar, el castellano o español. La gran empresa de crear estos lenguajes se ha hecho en España en los últimos cuarenta años. Se ha hecho en silencio, casi sin que el mundo cultural hispano se diese cuenta. Apenas si el nombramiento del cardenal Tarancón como miembro de número de la Real Academia Española quiso ser un tímido reconocimiento de esta labor de gigantes, que tiene aún naturalmente muchos defectos, pero que ha logrado ya páginas de nuestras letras difícilmente olvidables. Ni siquiera el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* ha levantado todavía acta de ello, pues su vocabulario sobre términos religiosos es de una gran pobreza y sus definiciones de los términos que en él se recensionan son, en una proporción grande, de una inexactitud y una elementalidad impropias de la obra. Y eso que el cuerpo de leccionarios y libros litúrgicos oficiales ocupa ya el espacio de una buena pequeña biblioteca. La llamada *Biblia para la iniciación cristiana* es un primer intento, aunque incompleto, de reconstruir el texto bíblico a base de la traducción litúrgica, y precisamente ésta es la nueva empresa que está en marcha en este momento, la revisión del texto litúrgico y la traducción completa de la Biblia en la misma línea, llevada a cabo por un grupo de biblistas españoles, a iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, y en colaboración con otras personas de nuestra cultura española, para hacer posible una Biblia que sea agradable de leer... oyéndose.

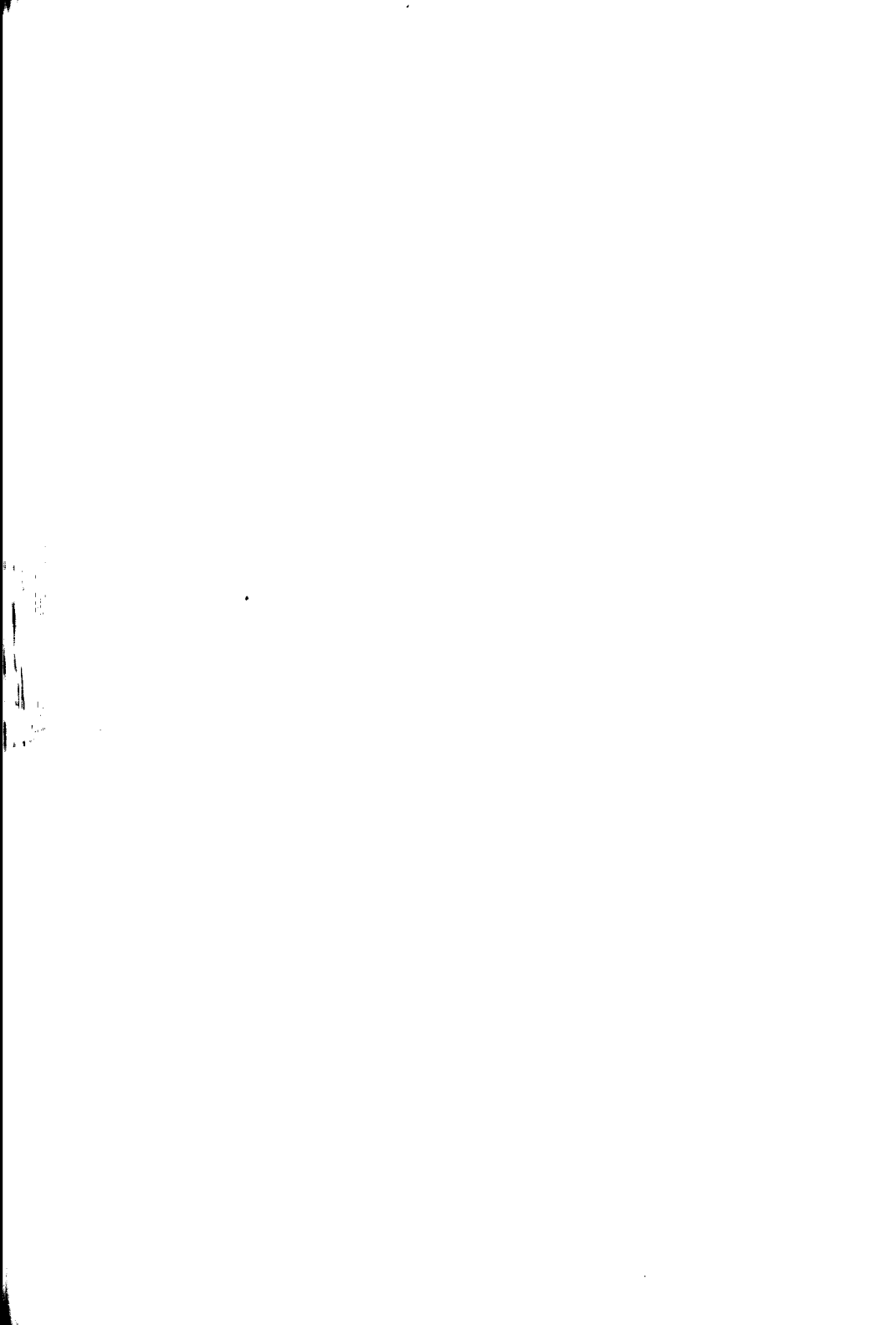
2. *La Biblia leída con los oídos*

Y es que, si algo queda claro en esta historia aventurada, en esta aventura histórica, es que la Biblia ha sido siempre leída sobre todo con los oídos, es decir, ha sido escuchada en la asamblea litúrgica. Tal es la lectura creativa, capaz de engendrar la fe en el creyente, pues ya dijo el Apóstol que la fe entra por el oído. Pero capaz también de fecundar con ricas sugerencias nuevas la lengua del hablante, de hacerse sonora y sugerente en la canción del coro litúrgico, senci-

lla, confiada y sobria en la plegaria del orante. Y es que todo el camino recorrido viene a confluír de nuevo, cuando los miedos se han disipado y la libertad triunfa, en el lenguaje bello, antiguo y moderno, eterno siempre de la Biblia, ese libro que forma parte de la sangre y la entraña de judíos y cristianos, que está ligado a nuestra propia vida y a nuestra común historia, a nuestros propios amores y odios, que inspira a pintores y escultores de cada tiempo, que fecunda a escritores y poetas desde siempre y que acaba imponiéndose suavemente, no sólo para que pueda ser leído en el silencio del rincón íntimo y personal —lo cual afortunadamente ya es posible sin trabas—, sino para que resuene en el ámbito público de la asamblea celebrante, en el círculo bíblico de discusión, en el grupo de oración.

XIII. BIBLIOGRAFÍA

- AZCÁRRAGA, M.^a J. DE, «Versiones españolas de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001), pp. 53-62.
- DE MIGUEL, P. (Prólogo de J. Camón Aznar), *La Biblia en los códices de España*, BAC, Madrid, 1970.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *et al.*, *Introducción al estudio de la Biblia. I. La Biblia en su entorno*, EVD, Estella, 1996.
- MORREALE, M., «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las Biblias medievales en castellano»: *Sefarad* 20 (1960), pp. 66-109.
- MORREALE, M., «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en catalán»: *Analecta Tarraconensia* 31 (1958), pp. 271-290.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., *La aventura de leer la Biblia en España*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2000.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «Para una historia de la Biblia en España. *Varia notitia*»: *Estudios Bíblicos* 57 (1998), pp. 644-657.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «Leer la Biblia en el siglo XXI», en *Ser cristiano en el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 217-248.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., «Intervención de la Iglesia en la labor traductora. El caso de la Biblia en España»: *Salmanticensis* 19 (2002), pp. 387-432.
- VÁZQUEZ SORIANO, I., *Las pizarras visigodas*, edición crítica y estudio, en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía VI*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998.



ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	13
<i>Tabla cronológica</i>	15

PARTE I EL LIBRO

1. LAS LENGUAS DE LA BIBLIA	21
I. Hebreo, arameo y griego, lenguas de la Biblia	21
II. Distribución de las lenguas en la Biblia	22
III. La lengua como criterio cronológico	22
IV. Las lenguas de la Biblia representan la unión del mundo semítico y helenístico	23
V. La Biblia exige una investigación plurilingüe	24
VI. Mapa de las lenguas semíticas	25
VII. Pueblos y lenguas	25
VIII. Sobre la lengua hebrea y aramea	26
IX. Sobre la lengua griega	27
<i>Bibliografía</i>	28
2. LAS ESCRITURAS DE LA BIBLIA	31
I. Tipos de escritura	31
1. La escritura cuneiforme	32
2. La escritura jeroglífica egipcia	32
3. La escritura alfabética en Siria-Palestina	33
4. La escritura griega y latina	33

II. Materiales de escritura	33
1. Inscripciones en piedra	34
2. Inscripciones en arcilla y cerámica	34
3. Inscripciones sobre metales	36
4. Papiros y pergaminos	36
III. Forma de encuadernación y conservación	37
1. Los cambios tecnológicos	37
2. Rollos y códices	38
3. El código y la difusión del cristianismo	38
4. Grandes códices	40
IV. Mapa de las escrituras derivadas del cananeo	40
<i>Bibliografía</i>	41
 3. TRANSMISIÓN ESCRITA Y TRANSMISIÓN ORAL	43
I. Transmisión escrita	43
1. Problemas de la transmisión escrita	43
2. Momentos claves de la transmisión textual	44
a) De la tablilla al pergamino	44
b) Del rollo al código	44
c) Los cambios de caracteres	46
d) De los manuscritos a la imprenta	46
II. La tradición oral	47
1. Tradición oral y composición literaria	47
2. La edición viva del texto bíblico en la recitación pública ...	48
3. Tradiciones orales que acompañan a la Biblia	49
4. Legitimación de la ley oral	50
III. Tensión entre el texto escrito y la tradición oral	51
<i>Bibliografía</i>	52
 4. LOS ESCRIBAS	55
I. Los escribas en la Antigüedad	55
1. Escribas egipcios	55
2. Escuelas y escribas en Israel	56
II. Escribas de Qumrán	58
III. Escribas y escuelas rabínicas	59
IV. Escribas y escuelas cristianas	61
1. En el cristianismo primitivo	61
2. <i>Scriptoria</i> medievales	61
<i>Bibliografía</i>	62
 5. LA FILOLOGÍA ALEJANDRINA Y LA BIBLIA	63
I. La ciudad de Alejandría	63
II. La Biblioteca de Alejandría	64

III. La traducción griega de la Biblia	65
IV. La filología alejandrina	66
1. La catalogación o establecimiento de un canon	67
2. La fijación del texto o crítica textual	67
3. Hermenéutica o interpretación de los clásicos	68
V. El final de la Biblioteca de Alejandría	69
<i>Bibliografía</i>	69
 6. EL LIBRO SAGRADO	 71
I. Las religiones del Libro	71
II. El libro sagrado	72
III. La representación judía del origen divino del libro	74
1. La Torah fue creada antes del mundo	74
2. La Torah fue entregada a Moisés en el Sinaí	75
IV. La representación cristiana del origen divino del libro	75
V. La representación islámica del origen divino del libro	76
VI. Sacralización de los componentes del libro	77
1. Sacralización de la lengua	77
2. Sacralización de la escritura	78
3. Sacralización del estilo	79
4. Ritual místico	79
VII. Desmitologización y teología	80
<i>Bibliografía</i>	81

PARTE II EL CANON

7. EL CANON BÍBLICO	85
I. Planteamiento inicial	85
II. Terminología	85
III. El proceso de fijación del canon	87
IV. El canon judío: la Biblia Hebrea	88
1. Torah, «la Ley»	89
2. Nebi'im, «los Profetas»	89
3. Ketubim o «los Escritos»	89
V. El canon cristiano	90
VI. Hipótesis sobre la historia del canon	92
1. La hipótesis tradicional	92
2. ¿Un canon alejandrino?	93
3. Canon y templo	93
a) El periodo del primer templo hasta el año 586 a.C.	93
b) El periodo del segundo templo en la época persa (538-333 a.C.)	94

c) El segundo templo en época macabea (164-37 a.C.)	94
d) El segundo templo en época herodiana (37 a.C.-70 d.C.)	95
e) El periodo rabínico sin templo (70 d.C.-135 d.C.)	95
<i>Bibliografía</i>	98
 8. HISTORIA LITERARIA DEL CANON	101
I. Géneros en la Torah: mito, saga, leyenda, novela, precepto, narración cúl- tica y etiológica, epopeya, listas	101
II. Géneros en los Profetas: historia, novela y oráculos	103
III. Géneros de los Escritos: himnos, proverbios, narrativa edifi- cante, historia y lírica	104
IV. Arquetipos bíblicos	105
V. Desarrollo literario del canon bíblico: literatura deuterocanó- nica y apócrifa o parabíblica	106
1. El desarrollo de la Torah	106
2. Desarrollo de la historiografía bíblica	108
3. Desarrollo de los libros proféticos	109
4. Desarrollo de la literatura himnica	109
5. Desarrollo de la literatura sapiencial	110
6. Desarrollo de la narrativa edificante	110
7. Desarrollo del género apocalíptico	111
VI. Literatura parabíblica de Qumrán	112
<i>Bibliografía</i>	113
 9. HISTORIA SOCIAL DEL CANON	115
I. Las tendencias	115
II. Los samaritanos	116
III. Los saduceos	118
IV. Los fariseos	122
V. La comunidad de Qumrán	124
VI. La diáspora judía	125
VII. La comunidad cristiana	127
<i>Bibliografía</i>	128
 10. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO	129
I. Planteamiento	129
II. Las colecciones de libros canónicos del Nuevo Testamento	131
1. Periodo apostólico: hasta el año 70 d.C.	131
2. Periodo subapostólico: desde el año 70 hasta el 135 d.C.	132
a) La colección de evangelios	132
b) La colección de cartas de Pablo	133
c) El libro de los Hechos de los Apóstoles	134
d) Los otros escritos	134

3. Periodo gnóstico y antigóstico: del 135 hasta Hipólito de Roma	135
4. Constitución definitiva del canon en el siglo IV	136
III. Desarrollo literario del canon en la época subapostólica. La literatura apócrifa	137
1. Evangelios apócrifos	138
2. Cartas apócrifas	141
3. Hechos apócrifos de los Apóstoles	141
4. Apocalipsis apócrifos	142
IV. Factores y criterios de canonicidad	143
<i>Bibliografía</i>	146

PARTE III
EL TEXTO

11. EL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO	149
I. Introducción	149
II. Historia de la transmisión del texto del Antiguo Testamento .	150
1. Etapas en la transmisión del texto bíblico	150
2. Estabilización del texto impreso (siglos XVI-XVII)	150
a) Primeras ediciones impresas	150
b) Las Políglotas cristianas	151
c) Las Biblias rabínicas	152
d) Las ediciones de la Ilustración	153
e) Ediciones contemporáneas	153
3. Estabilización del texto vocálico y de la masora	154
a) Sistemas de puntuación	154
b) La anotación marginal del texto: la masora	155
4. Estabilización del texto consonántico (época romana)	157
5. Estadio de fluidez textual (época persa y helenística)	159
<i>Bibliografía</i>	161
12. LA VERSIÓN GRIEGA DE LOS LXX	163
I. La <i>Carta de Aristeas</i> . Los orígenes legendarios de los LXX	163
II. La Biblia griega de los LXX	165
1. Manuscritos y ediciones de los LXX	165
2. Los libros de la Biblia de los LXX	166
3. La versión de los LXX, obra de traducción y exégesis	168
4. La importancia de la Biblia de los LXX	171
III. Historia del texto de los LXX	172
1. Teorías sobre los orígenes del texto	172
2. LXX y Qumrán	173
3. Recensiones judías del texto	174

4. Recensiones cristianas del texto	176
a) Orígenes (183-253)	176
b) Hesiquio (m. 311)	177
c) Luciano (m. 311/312)	177
<i>Bibliografía</i>	178
13. LAS VERSIONES ARAMEAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO: LOS TARGUMIM	179
I. El targum	179
II. Antigüedad del targum	180
III. El corpus targúmico	184
1. Los <i>targumim</i> de Qumrán	184
2. <i>Targumim</i> del Pentateuco	185
3. <i>Targumim</i> de los Profetas (<i>TgProfetas</i>)	189
4. <i>Targumim</i> de los Escritos	189
IV. Hermenéutica targúmica	190
<i>Bibliografía</i>	193
14. EL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO	195
I. La problemática	195
II. Manuscritos del Nuevo Testamento	196
1. Papiros	196
2. Manuscritos en caracteres unciales	197
3. Manuscritos en caracteres minúsculos	198
4. Leccionarios	198
5. Citas patrísticas	198
III. Tipos de texto	198
1. El tipo alejandrino	199
2. El tipo occidental	199
3. El tipo bizantino o <i>koiné</i>	199
4. El tipo cesariense	200
IV. Ediciones impresas. El <i>textus receptus</i>	200
V. Ediciones críticas modernas	201
VI. La investigación moderna. Teorías y métodos	202
<i>Bibliografía</i>	203
15. VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA	205
I. Introducción	205
II. Versiones latinas	206
1. La <i>Vetus Latina</i> (VL)	206
2. La Vulgata	208
III. Versiones siríacas	209
1. La <i>Vetus Syra</i>	210

INDICE

2. La <i>Vulgata Pešitta</i>	210
3. Otras versiones	211
4. Manuscritos	211
IV. Versiones coptas	211
V. Otras versiones	212
<i>Bibliografía</i>	214
 16. CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO	215
I. Crítica textual y crítica literaria	215
II. Los diferentes cambios textuales	216
1. Cambios accidentales o errores de los copistas	216
a) Diptografía	217
b) División o unión errónea de palabras	217
c) Haplografía	217
d) Confusión de letras similares	218
e) Confusión de palabras homófonas	218
f) Transposición de letras o palabras (metátesis)	218
2. Cambios deliberados	219
a) Trivialización o modernización	219
b) Armonización y asimilación a pasajes paralelos	219
c) Lecturas duplicadas	220
d) Glosas	220
e) Correcciones por motivos morales o teológicos	221
III. El material de base. Principios y métodos de la crítica textual	222
<i>Bibliografía</i>	225
 17. CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO	227
I. Los diferentes cambios textuales	227
1. Cambios accidentales o errores de copistas	228
a) Diptografía	228
b) División errónea de palabras en escritura continua	228
c) Confusión de letras	228
d) Errores al dictado	229
e) Homoioteleuton	229
f) Metátesis o inversión de palabras o letras	229
g) Asimilación a pasajes paralelos	229
2. Cambios deliberados	230
a) Modernización o trivialización	230
b) Armonización y asimilación a pasajes paralelos	230
c) Duplicación de lecturas	230
d) Glosas	230
e) Cambios por motivos doctrinales	230
II. Crítica externa y crítica interna	231
1. Crítica externa	231

2. Crítica interna	232
III. Aplicación de los principios. Metodología ecléctica	234
<i>Bibliografía</i>	236

PARTE IV LA INTERPRETACIÓN

18. LA BIBLIA, INTÉRPRETE DE SÍ MISMA	239
I. Biblia y tradición oral	240
II. Armonización de textos	242
III. Recursos midrásicos y targúmicos	243
IV. Reelaboraciones teológicas	245
V. Agar e Ismael: un ejemplo de reelaboración literaria y teológica de dos versiones orales de la misma tradición	249
<i>Bibliografía</i>	253
19. HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA JUDÍA	255
I. Interpretación del Antiguo Testamento en la literatura apócrifa	255
1. Desarrollos de la Biblia en la literatura apócrifa	256
2. La interpretación apocalíptica	258
II. Interpretación del Antiguo Testamento en los escritos de Qumrán	260
1. La ocupación en el estudio e interpretación de la Escritura	260
2. Los géneros de interpretación	261
a) La reescritura bíblica	261
b) <i>Pešer</i>	261
c) Antología o <i>Testimonia</i>	263
d) Asociación de textos	264
e) Interpretación alegórica y tipológica	264
f) El uso de las técnicas rabínicas	264
III. Interpretación del Antiguo Testamento en los escritores judeo-helenistas: Filón de Alejandría y Flavio Josefo	265
1. La mentalidad judeo-helenista	265
2. Filón de Alejandría	266
3. Flavio Josefo	267
IV. Hermenéutica rabínica	267
1. El midrás de los Escribas antes del 70	268
a) La concepción nomológica de la Escritura	268
b) El predominio del sentido contextual y obvio	268
c) El limitado uso de recursos exegéticos	269
2. El midrás del movimiento rabínico	269

INDICE

a) Principios y recursos exegéticos	269
b) Maestros, escuelas y obras	272
c) El juego de Ismael e Isaac (Gn 21,9): un ejemplo de exé- gesis rabínica	274
V. La exégesis judía medieval	275
<i>Bibliografía</i>	278
 20. HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA CRISTIANA	281
I. Interpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo	281
1. Los recursos exegéticos	282
2. Los <i>Testimonia</i>	283
3. El principio hermenéutico	284
4. Cómo usó Jesús el Antiguo Testamento	287
II. La interpretación del Antiguo Testamento en el judeo-cris- tianismo	288
1. Los judeocristianos	288
2. La exégesis judeocristiana	290
III. La interpretación de la Biblia en los padres de la Iglesia	294
1. Desarrollo histórico	294
a) La escuela alejandrina: la interpretación alegórica	295
b) La escuela antioquena: la interpretación literal	295
c) La exégesis occidental: el dogma y la <i>regula fidei</i>	296
2. Desarrollo teológico	297
a) La legitimidad del Antiguo Testamento en la Iglesia	297
b) La discusión hermenéutica del Antiguo Testamento	298
c) La influencia de la cultura greco-latina	299
IV. La exégesis medieval cristiana	301
Epílogo: Modernidad y postmodernidad	303
a) Sinopsis histórica	303
b) Los métodos	305
<i>Bibliografía</i>	307
 Excurso. HISTORIA DE LA BIBLIA EN ESPAÑA: José Manuel Sánchez- Caro	311
I. De cómo la Biblia empezó a leerse en España	311
1. Siglo III	311
2. Siglo IV	312
II. Pizarras escolares y códices preciosos	313
III. Cuando se olvida el latín, o el nacimiento de las biblias ro- manceadas	315
IV. Dos ejemplos del renacimiento bíblico y de cómo éste no pu- do madurar	317
V. De cómo se prohibieron los libros de la Biblia	319

1. La discusión teológica	319
2. Los índices de los libros prohibidos	320
3. Lo que pudo haber sido	321
VI. La primera Biblia completa en romance	322
VII. La gran noche bíblica	323
VIII. Por fin pueden los católicos leer la Biblia en España	324
1. Los decretos eclesiásticos	324
2. La Biblia de Scío	325
3. La Biblia de Torres Amat	326
IX. Dos libros diferentes sobre leer la Biblia	327
1. Jean-Baptiste Malou	327
2. George Borrow o don Jorgito el Inglés	328
X. El movimiento bíblico y la aportación de Salamanca	329
1. El movimiento bíblico	329
2. El movimiento bíblico en España	330
3. Las encíclicas papales	331
4. Las nuevas versiones españolas	331
XI. De cómo fue bendecida solemnemente la lectura de la Biblia ...	332
1. El concilio Vaticano II	332
2. Traducciones de la Casa de la Biblia	333
3. La Biblia de Jerusalén	334
4. La Nueva Biblia Española	334
5. Las Biblias laicas	334
6. Otras traducciones	335
XII. Final: una Biblia para leer... escuchando	335
1. La versión litúrgica de los textos bíblicos	335
2. La Biblia leída con los oídos	336
<i>Bibliografía</i>	337
<i>Índice general</i>	339

La presente *Historia de la Biblia* da un giro al planteamiento tradicional de una «introducción a la Biblia»: arranca del momento en que la Biblia judía y la Biblia cristiana se constituyen como un libro, el Libro de los Libros, que a lo largo de dos mil años ha conocido una rica y compleja historia de transmisión, de traducción y de interpretación de su inagotable sentido.

Este libro-CD es un curso ensayado y madurado con estudiantes universitarios a través de asignaturas diversas, y dosifica la información general con la detallada, los aspectos aparentemente más superficiales con otros de mayor profundidad que permiten observar de cerca detalles insignificantes que ocultan mundos de significado.

Ilustración de cubierta: Noé y sus tres hijos, después del Diluvio (Génesis de Viena).

ISBN 84-8164-683-0



9 788481 646832