

La Biblia judía y la Biblia cristiana

J. Ribera – Universidad de Barcelona

[This is a brief commentary to the book *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993), whose author, Julio Trebolle, is a well known scholar in the field of textual criticism of the Bible. The book deals with canon, text and interpretation of the Bible by stressing the close relationship between the Old and the New Testament. We have made a number of annotations which deal with Semitic languages, masoretic systems, ancient translations, textual determination, Targumic genre and rabbinic interpretation. Finally we stress the importance of the book in relation to the present state of Biblical studies and specially in the area of textual criticism].

Acostumbrados a la estructura tradicional y estereotipada de las Introducciones a la Biblia que se han publicado, especialmente en el mundo franco-germano, y cuya temática central aunque no única es la crítica literaria, llama la atención el original enfoque que el profesor Julio Trebolle (JT) da a su obra, la cual versa principalmente sobre la crítica textual y la hermenéutica del Antiguo y Nuevo Testamento dentro de una vasta y casi exhaustiva panorámica.

Esta *Introducción* consta de un largo prólogo y de cinco grandes secciones. En el prólogo (pp. 9-29) se encuentra el objetivo de este libro: La exposición detallada de la retransmisión del texto bíblico y de su crítica textual, dejando de lado la crítica literaria (p. 11). La obra toma el cariz de un texto de alta divulgación para estudiantes universitarios (p. 9). En ocho puntos (pp. 11ss.) JT nos sintetiza la estructura de la obra y los temas abordados.

Después de una breve introducción sobre las cuestiones actuales, especialmente las raíces judías y helénicas del cristianismo, la helenización del judaísmo y la formación de la Biblia judía en las épocas persa, griega y romana (pp. 31-57), en la sección primera ("La Biblia y el libro en la antigüedad", pp. 59-156), JT aborda temas también introductorios. Trata el aspecto lingüístico de la Biblia: el trilingüismo bíblico (hebreo, arameo y griego); la evolución de la escritura en el Próximo Oriente y su repercusión en el alfabeto griego, los instrumentos materiales con que se transmitía el texto junto con la transmisión oral; las escuelas, los escribas y rabinos y el uso de las técnicas empleadas para las copias de los textos sagrados, el concepto de traducción en la antigüedad y su aplicación a la Biblia junto con la idea de sacralidad que invade determinados textos y que intenta reflejarse en la lengua y en el estilo. Termina esta sección con una descripción de la importancia y funciones de la escuela de Alejandría.

En la segunda sección ("Colecciones de libros bíblicos", pp. 157-270) JT expone las teorías actuales sobre la formación de los cánones judío y cristiano. Después de presentar brevemente paralelismos entre los diversos textos sagrados de las grandes religiones, detalla los criterios de canonicidad y la his-

toria del canon judío que corre, según el autor, en paralelo con la historia del templo: el canon del primero y segundo templo, el canon del tercer templo macabeo y el del cuarto herodiano con su cierre en la época misnaica. Sigue una disquisición acerca de la formación literaria del canon y los desarrollos de temas literarios que se efectúan dentro del canon hebreo y griego y fuera del canon, en los libros apócrifos. Bajo el título de "Historia social del canon" JT va detallando los diversos cánones que tendrían las corrientes judías en la época persa y griega: el canon de los samaritanos, de los saduceos, de los fariseos y de los esenios, en concreto el de Qumrán; también el canon de la diáspora judeo-helenística y el de los cristianos. Seguidamente el autor se dedica a precisar con más detalle los libros canónicos y apócrifos del grupo cristiano hasta la constitución definitiva del canon cristiano en el s. IV, así como los géneros literarios de los diversos apócrifos, terminando con la indicación de los criterios seguidos en la formación definitiva del canon.

La tercera sección ("Historia del texto del A.T. y del N.T.", pp. 271-385) versa sobre la historia del texto bíblico presentada en forma regresiva: desde los textos impresos estabilizados se retrocede a la estabilización de la puntuación masorética y al texto consonántico que procede de un texto fluido, compuesto. Para la comprensión de esta época tienen suma importancia los descubrimientos de Qumrán, el Pentateuco samaritano y de una forma singular la versión de la LXX. JT también en este caso traza el panorama de la versión griega de manera regresiva, desde las ediciones modernas hasta la forma más genuina del texto griego. Para ello describe las recensiones griegas cristianas y judías hasta aproximarse al texto original de la LXX. Finalmente expone las versiones arameas o targumes de la Biblia hebrea. Otro apartado es el dedicado al texto griego del N.T., donde el autor aporta las teorías más recientes sobre la formación del texto, con mención de los códices unciales más importantes y de los diversos testimonios de los minúsculos. Como apéndice se puede entender la relación de las versiones antiguas, que abarcan A. y N. T.: *Vetus latina*, la Vulgata, las siríacas (la *Pešitta*), y otras de menor entidad como la copta, la armenia, etc.

La cuarta sección ("Crítica textual del A.T. y del N.T.", pp. 387-449) es sin duda la más valiosa de esta obra. En primer lugar JT habla de la crítica del A.T., de los cambios que se verifican en las copias del texto y los criterios para descubrirlos y poder aproximarse al texto original; terminando con la exposición, detallada por libros, de ediciones dobles originales basadas en el TM y en la LXX. De forma paralela se estudia la evolución sufrida por el texto del N.T., indicando los criterios de selección de lecturas. Termina la sección con una distinción razonada entre la crítica del texto original y el texto canónico, y las implicaciones que ello conlleva.

La quinta y última sección ("Hermenéutica", pp. 451-611) empieza con la interpretación endógena del A.T. y de las versiones de la LXX y de los targumes. Sigue con la exégesis que dimana de la literatura apócrifa, en concreto la apocalíptica, la de Qumrán, y la de Filón y Flavio Josefo; la hermenéutica rabínica, con su interpretación literal y midrásica regida por una serie de leyes o *middot*. El autor quiere extenderse, aunque sea de paso, a la exégesis judía medieval: la qaraíta, la de los sefaradíes y los sarfatíes.

La parte final de esta sección la consagra a la exégesis cristiana; en primer lugar a la interpretación cristiana del A.T. haciendo referencia especial al grupo judeo-cristiano a partir del s. II, cuando el cristianismo fragua también sus propios libros inspirados: el N.T. Se reseñan los autores más relevantes, ortodoxos y heréticos según su interpretación del A.T., con un trato especial para los gnósticos y las diversas escuelas del s. III: alejandrina y antioquena. Continúa la interpretación latina con sus representantes, Agustín y Jerónimo del s. IV, terminando este apartado con una visión de la educación clásico-cristiana en la Antigüedad. Tras una breve referencia a la exégesis medieval, JT dedica las últimas páginas a describirnos las diversas corrientes de la exégesis moderna: desde el espíritu humanista del Renacimiento con su retorno a las lenguas originales, pasando por la racionalización exegetica de la Ilustración y el pietismo que florece en la época romántica, llegando a las corrientes de crítica histórica y crítica literaria hasta desembocar en la época actual postmoderna, en la que se quiere recuperar la visión simbólica y alegórica de la Biblia.

Cada sección está subdividida en diversos apartados, al final de los cuales se halla una bibliografía selecta y actualizada sobre el tema tratado. Sigue un glosario (615-618) y tres índices de citas bíblicas, de autores y temático (629-648), y como colofón hay una serie de ilustraciones relacionadas con la escritura y la Biblia.

El autor se preocupa, ante todo, de ofrecernos una simbiosis lo más trabada posible entre la Biblia judía y la Biblia cristiana. Quiere demostrar, y lo demuestra, que no se puede estudiar la Biblia cristiana sin penetrar especialmente en el mundo que forma y fragua la Biblia judía. También evidencia la profunda interacción cultural entre el mundo semítico y el helenístico. Asimismo, insiste con gran acierto en la pluralidad ideológica que domina el mundo judío durante la época en que nace y se desarrolla el cristianismo. Expone magistralmente la crítica textual en todo su proceso histórico, dándonos a conocer los más recientes estudios sobre el tema. Lo mismo hace con respecto a la hermenéutica, propiciando un concepto de hermenéutica amplio, que abarque la inagotable riqueza de la exégesis bíblica. La empresa ha sido realmente ardua y ambiciosa. Por eso este libro debe leerse con la misma lentitud con que ha sido elaborado. Y así, leyendo atentamente esta *Introducción*, me ha asaltado una serie de cuestiones, interrogantes y sugerencias que expongo a continuación. No pretendo con ello recriminar una labor tan extraordinaria, sino aportar, si cabe, mi granito de arena para que una obra de tal magnitud alcance la madurez que se merece.

Quien conozca la obra inglesa de colaboración titulada *Miqra'*, y que JT cita al menos en una ocasión (p. 488), constatará un gran parecido en la impostación de los temas, aunque la citada obra se limita al estudio de la Biblia judía. Ahora bien, esta última tiene, a mi entender, una gran ventaja respecto a la de JT: cada tema ha sido trabajado por un especialista en la materia correspondiente, lo que da al conjunto del libro una mayor precisión y claridad de las que hay en la *Introducción* de JT. Cuando se ocupa de aquellos temas que conoce a fondo, como es el caso de la crítica textual, en la que es un gran experto, el profesor Trebolle muestra claramente su maestría, pero al enfrentarse con otros que no domina de la misma forma – algo perfectamente lógico en una obra de tanta amplitud temática – cae en una serie de imprecisiones más o menos graves. Esto sucede especialmente a lo largo de la sección primera; también en los apartados que tratan de la masora y las versiones arameas; así como en la sección de hermenéutica cuando habla de la interpretación targúmica, rabínica y la exégesis medieval judía y cristiana. Por ello, aunque el autor crea que una obra de colaboración suele tratar las cuestiones de forma tan dispersa y a veces tan llena de incoherencias (pp. 28), que ha preferido correr el riesgo de ser impreciso, mi opinión es que existen en España suficientes especialistas en los diversos temas que el autor aborda y que una buena labor de supervisión y coordinación de todos ellos – indispensable tratándose de campos tan diferentes – evitaría los peligros mencionados. El resultado de una obra de colaboración habría sido más rico y mucho más satisfactorio.

En general, pienso que para el estudio de la crítica textual de la Biblia resultaría mucho más didáctica y clarificadora una exposición específica de la problemática textual de cada libro; pues, como afirma muy bien el autor, la Biblia es una colección de textos y, por tanto, no pueden tratarse críticamente en su conjunto, sino de modo particular.

Otro aspecto, de carácter puramente formal, es la manera cómo JT cita a los autores: de una forma un tanto anacoluta; lo que significa que a veces habrá que leer, aunque sea rápidamente, todo el texto para localizar la referencia. Curiosamente, en la p. 193 JT se preocupa de precisar por primera vez la cita (Pope 93ss). Unas veces no se halla al autor dentro del apartado bibliográfico en que se le menciona (ej. Lewis y Leiman de p. 48). Otras, uno espera que los nombres aparezcan en la bibliografía del apartado que les corresponde (cf. p. 206 Flusser, Nickelsburg), pero los encuentra en otra bibliografía más general (p. 212), lo cual no deja de desorientar al lector. Se cita la obra de G. Vermes (*Jesus the Jew*) en inglés (p. 38), cuando no estaría mal citar la versión castellana (Barcelona 1979), que es más asequible en España que la inglesa. En ocasiones se le escapan al autor formas léxicas no ortodoxas, como “pretenciosidad” por “preten-

sión" (p. 149). Yo hubiera preferido también que, en general, el autor empleara la palabra Torá en la forma castellanizada con que ya es aceptada por la Real Academia de la Lengua.

En el glosario echo de menos términos tan interesantes como Guemará, Tosefta, *lemmata*; mientras otros, como *midrašim* y targum, son explicados de forma inexacta. Hay que anotar que *qëre* y *këtib* no son términos hebreos, sino arameos. No faltan equivocaciones en el índice temático (por ejemplo, las páginas 415-426, citadas para la palabra "masorético", deben cambiarse por 283ss.).

Tras una atenta lectura de todo el texto, me permito señalar con detalle algunos aspectos que o bien no comparto, o bien no considero del todo acertados. Así, no aceptaría categóricamente la afirmación de que el judaísmo nació en la época persa y helenista (p. 12), más bien aseguraría que en aquel momento tomó una configuración definitiva como fruto de un largo proceso que se enraíza en la época monárquica. También me sorprende que JT diga que en la edición de la Biblia Rabínica se editan, junto con el targum y los comentarios rabínicos, textos talmúdicos (p. 15), cosa que en modo alguno puede comprobarse. No deja de crear un interrogante el asegurar que "la crítica bíblica se debate entre la fidelidad al texto original y antiguo, que más se aproxima a la revelación de Moisés y de Jesús de Nazaret" (p. 16). Un aserto de este género requiere algunas matizaciones, porque ¿hasta qué punto se puede hablar, en sentido crítico, de "texto original" y sobre todo de un "texto próximo a la revelación de Moisés"? ¿se puede comparar históricamente Moisés con Jesús de Nazaret? En relación al trilingüismo, no deja de ser sugerente que la *Vetus latina* conserve trazas de un griego que refleja un antiguo hebreo perdido (p.17). Con todo, no debe soslayarse por completo el aspecto de traducción que tienen los targumes ni olvidar los elementos interpretativos, que tampoco faltan en las traducciones antiguas. Opino que Jesús de Nazaret se aproxima más a un *hasid*, tal como sugiere Vermes en su obra *Jesús el judío* (pp. 63ss), y a un profeta postbíblico que a un profeta bíblico (pp. 21-22). No me parece en absoluto adecuado hablar de cristianismo o, si se quiere, de los esenios de Qumrán como de una secta antes del año 70 (pp. 21, 543), ya que hasta finales del s. I d.C. no se puede hablar de una ortodoxia judía propiamente dicha. El cristianismo fue, en sus orígenes, uno de tantos movimientos ideológicos que pululaban dentro del judaísmo sin ser por eso considerados heterodoxos ni sectarios. Por eso uno se pregunta cuándo "el cristianismo aparece como un grupo *marginal* del judaísmo" (p. 22, el subrayado es mío). El autor afirma que el cristianismo abandona el templo (p. 23), lo que no parece seguro es que sucediera antes del 70. Tampoco es evidente que el cristianismo tuviera una idea clara de la escatología realizada (p. 23) cuando todavía espera la segunda venida del Mesías. Me parece que hay que matizar mucho al afirmar que el cristianismo tenía un criterio más amplio que el judaísmo sólo porque acepta los textos que rechaza el judaísmo (pp. 23-24); no debemos olvidar que el cristianismo descartó totalmente la abundante literatura halákica, muy antigua, por no encajar con su visión de la Torá (cf. G. Stemberger: *Il Talmud, Introduzione, testi commenti*, 1989, pp. 51ss), y lo mismo hizo con gran parte de la literatura hagádica de los *midrašim*, que a menudo tienen orígenes antiguos. Cuando JT compara el judaísmo con el cristianismo, una vez que éste ha tomado su configuración definitiva, no resalta suficientemente el diverso enfoque de las dos religiones (pp. 24-25). La judía no está centrada en la persona de Moisés como lo está el cristianismo en la persona de Jesús de Nazaret. El cristianismo se conforma a través de la idealización máxima de una persona que asume las prerrogativas judías de profeta y de Mesías, además de la —en absoluto judía— de Dios. Ni en el judaísmo ni tampoco en el islamismo la religión gira en torno a una persona, sea Moisés, sea Mahoma.

Este enfoque original explica mejor la postura que el judaísmo y el cristianismo toman frente a la Biblia, que para los cristianos se convierte (¿o se pervierte?) en A.T. debido a la visión cristológica con que se interpreta (pp. 527-528), que es lo que sugiere el autor en p. 531. Por ello no se puede comparar Misná-Talmud con el N.T., como no se puede comparar de manera categórica una religión centrada en el conocimiento y el estudio de una Ley sagrada (culto a la Norma Divina) con una religión centrada en una

persona divinizada (culto a la Persona). Cuando expone la hermenéutica cristiana, al autor se le escapa una frase poco afortunada: “en polémica con sus adversarios judíos, Jesús...” (p. 528); pues los adversarios de Jesús no lo eran por ser judíos, sino por defender una corriente ideológicamente distinta de la que el judío Jesús defendía; igual que sucedió, por ejemplo, entre Hillel y Samai. Porque el cristianismo se centra en el culto a la persona de Cristo, creo que habría que decir que algunos textos recibieron un marcado sentido *crisológico* más que mesiánico (p. 529).

En la introducción de su libro, JT enumera los géneros que tienen antecedentes en la literatura griega (p. 36), pero como varios de ellos los tienen también en la literatura semítica, eso no implicaría helenización alguna. Que las tradiciones pre-sinópticas sean de origen griego puede ser razonable para Guenter (p. 37), pero no para Black, Wilcox, Zimmermann... Asimismo, no deja de ser algo parcial afirmar que la tradición aramea del N.T. se considera de ambiente rural (p. 37), como si en esta época no hubiera documentación escrita literaria en arameo (literatura aramea de Qumrán, Nabateo, Palmireno, etc.), la cual no tiene nada que ver con el mundo rural. Tampoco es lógico hablar primero, en la introducción, de la influencia griega en el cristianismo y luego en el judaísmo (p. 40ss); más bien tendría que ser al revés. No cabe duda de la infiltración del helenismo en el mundo judío, pero también es cierta la actitud de consolidación del semitismo frente al mundo griego, cuyo testimonio más palpable es la persistencia del uso del arameo en el Próximo Oriente.

Cuando se cita la literatura del judaísmo rabínico o normativo –o como quiera llamársele– (p. 45), junto con la literatura halákica (que no sólo incluye la Misná y el Talmud sino también los *sifres*, las *mekiltas*, etc.) hay que mencionar la hagádica de los *midrašim*.

Uno de tantos lugares comunes que no se corresponden con la realidad es repetir tajantemente que las conquistas islámicas dividieron el mundo en dos mitades culturalmente distanciadas (pp. 61-62). Si se piensa en que los árabes del Al-Andalus extendieron y propagaron la cultura griega por la Europa medieval, uno no sabe cómo compaginar esto con la afirmación anterior. Por otra parte, el autor cataloga muy someramente las lenguas semíticas, colocando dentro de la misma categoría lingüística del grupo arameo al arameo bíblico oficial y al dialecto tardío del Talmud Palestínense (p. 62), lo cual es insostenible.

Al indicar algunos aspectos de la lengua hebrea –lo que merecería más interesantes precisiones, como distinguir entre las dos tendencias dialectales del norte y del sur (p. 63)–, afirma que confundían 'l por 'l (p. 63), hecho que a mi entender es bastante dudoso si se conoce cómo en arameo 'l toma las veces de 'l y no al revés. No puede admitirse que los arameos emplearan las *matres lectionis* en el siglo XI (p. 63) cuando los primeros textos arameos conocidos pertenecen al s. IX. El autor confunde el hebreo con el arameo cuando indica que la vocal larga /ā/, que en fenicio suena /ō/, mantiene en hebreo su sonido original (p. 67). Por lo que se refiere a la división del hebreo, yo distinguiría entre el hebreo clásico preexílico y el hebreo postexílico o tardío, más que postbíblico (p. 68), porque muchos fenómenos del postbíblico empiezan a darse ya en el hebreo bíblico tardío. No se puede negar que el hebreo místico tiene elementos coloquiales (68-69), pero no deja de ser una lengua literaria. La clasificación que JT da del grupo lingüístico arameo (pp. 71-73) adolece de no pocas imprecisiones; al hablar del arameo imperial, por ejemplo, apenas resalta su extraordinaria importancia, la amplitud geográfica y la influencia que tuvo en el Próximo Oriente. Por otro lado, el autor no tiene una idea clara de cuál sea el arameo del Neophyti pues, por una parte, lo coloca, siguiendo a Díez Macho, en el s. I d.C.; por otra, algo más adelante (p. 73), lo sitúa entre las formas dialectales tardías del s. III d.C., con el agravante añadido de que en la bibliografía del apartado correspondiente no se menciona ninguna obra de Díez Macho ni de Kahle, que están citados en el texto. Finalmente respecto a esta sección (p. 82), no aceptaría como principio global, fuera de casos estudiados particularmente, la inclusión de las versiones antiguas en los diccionarios, ya que en cada circunstancia hay que ver si se trata de una auténtica traducción o bien de una interpretación del texto sub-

yacente; y tampoco incluiría como norma las interpretaciones léxicas medievales, que ofrecen con frecuencia una visión muy distanciada del texto hebreo, a la que se añaden influencias semánticas arameas, árabes o de otras lenguas afines.

Tratando de las inscripciones, no deja de ser algo simplista meter en una misma categoría las inscripciones moabitas y amonitas con las arameas (p. 94), que poseen una documentación epigráfica propia muy relevante (las estelas de Tell Fekheriyeh, de Sfire, de Hamat, etc.). A un verdadero semitista no le está permitido hablar de "Alá" cual si de un nombre propio se tratara (pp. 114, 143), dado que no es sino la traducción árabe del nombre común de "Dios". En esta ocasión (p. 114) y en otras muchas posteriores (pp. 457, 507, etc.) JT nos describe la tradición oral judía o semita en general como contrapuesta a la escrita. Creo que hay que entender la tradición oral como un complemento tradicional interpretativo de la Escritura, la *miqra'*, lo cual no significa que la tradición oral no haya sido escrita desde épocas antiguas. Un ejemplo evidente lo tenemos en los targumes, que están considerados como tradición oral de la sinagoga y, sin embargo, gracias a Qumrán se ha demostrado claramente la existencia de targumes escritos. Lo mismo cabe decir de la Misná y de la Guemará. No deja de parecer extraño que JT hable del oficio del escriba (pp. 121-122) sin mencionar para nada la importante escuela de escribas arameos del Próximo Oriente y su influencia en la traducción y transmisión de textos oficiales. Refiriéndose a la reglamentación de las copias de la Torá, afirma que estaba reglamentado hasta el mínimo detalle (pp. 125-126), pero me pregunto: ¿cuándo empezó a vigir esta costumbre?, ¿en la época misnaica, talmúdica o antes? En éste y en otros pasajes a veces da la sensación de que el autor olvida lo necesaria que es la precisión temporal. Lo mismo ocurre cuando afirma que disponemos de una buena información sobre la liturgia sinagoga después del 70 (pp. 127-128). Pero, ¿cuándo? En modo alguno inmediatamente después. Hay muchas dudas sobre el momento en que se llevó a cabo la legislación que contienen la Misná y el Talmud al respecto. Que el targum fuera en época temprana (¿cuándo?) un comentario más que una traducción (p. 129), en modo alguno es evidente, además de que contradice lo que JT afirma más adelante (pp. 130-133). Tal vez sea mucho más lógico pensar que fue al revés, si tenemos en cuenta la literalidad del Tg de Job aparecido en Qumrán. Acerca de las paráfrasis de los targumes, todo depende de si se trata del palestinese o el de Onquelos, entre los que el autor no distingue (p. 130).

JT se refiere a las traducciones oficiales y cita la de Asurbanipal, luego la bilingüe del rey Asoka (p. 133), pero precisamente en arameo tenemos ejemplos mucho más antiguos y significativos, como la bilingüe de Tell Fekheriyeh del s. IX (acadio-araméo). La traducción de la LXX contiene una serie de matices motivados por la traducción de una lengua-cultura semítica a una lengua-cultura helenística (pp. 134-136), por lo que no puede preterirse el factor interpretativo, íntimamente ligado al concepto antiguo de traducción y que se muestra de forma patente en las traducciones arameas targúmicas. Respecto al uso sinagoga de la LXX, mientras en la p. 129 el autor lo reconoce, en la p. 136 lo pone en entredicho.

En esta *Introducción*, tal vez pertenezca más a un *excursus* que al cuerpo de la obra la elucubración sobre el clasicismo bíblico (pp. 147-150). Considero igualmente algo fuera de lugar la digresión, cuya ausencia aligeraría un texto de por sí ya sobrecargado, sobre la escuela alejandrina (pp. 151-156); habría bastado con una alusión para referirse al tema central. Precisamente en p. 162, JT advierte que los criterios clásicos no se aplicaban ni en el mundo religioso judío ni en el cristiano.

El apartado sobre el canon bíblico mirado desde una perspectiva literaria (pp. 181-184) da la impresión de ser más una síntesis de corrientes ideológicas que de formas literarias propiamente dichas. Entre los desarrollos apocalípticos (p. 187), creo que valdría la pena aludir al apocalipsis de Isaías (cap. 24-27). A veces el autor es muy esquemático, por lo que la catalogación de los apócrifos (pp. 200-212) es, a mi entender, un tanto elemental. El autor alude muy brevemente al Apócrifo del Génesis (p. 204), que considera como reescritura y comentario hagádico de los caps. 1-15 del Gen. En realidad, el texto empieza comentando el cap. 5 del Gn

sobre Lamech. Se trata de un texto complejo escrito en arameo, que contiene capítulos que pertenecen claramente al género targúmico. No deja de ser cuestionable que “la autoridad que Jesús se atribuye a sí mismo sobre la Torah no conoce parangón en el judaísmo contemporáneo” (p. 224), puesto que en otras ocasiones, según los Evangelios, Jesús se muestra totalmente sumiso a la Ley. Quizá se trate aquí de la autoridad que se le pretende atribuir a Jesús y, en este caso, no sirve la singularidad pretendida.

Cuando JT expone los diversos cánones según las corrientes religiosas conocidas de la época greco-romana (pp. 215ss.), no me parecen muy convincentes las razones que esgrime para tales distinciones (fuera, tal vez, del caso de los samaritanos), más aún si se constatan otras tendencias, como la de la literatura apócrifa, que no considera central la Torá (p. 232). A la postre lo que el autor evidencia es, por una parte, la fluidez ideológica al respecto junto con la falta de un criterio determinante sobre el canon. Lo cierto es que en esta época difícilmente se puede hablar de canon bíblico, de ahí que el autor al final (p. 243) reconozca que existen opiniones para todos los gustos. No acabo de comprender, por otro lado, la diferencia entre establecimiento del canon y fijación de listas de libros canónicos que hace el autor en p. 244, o la fijación del texto consonántico (p. 289). Si el canon cristiano se establece y fija en el s. IV, ¿por qué el canon judío se establece en el s. II a.C. y se fija en el s. II d.C.? Además en esta época, como nos dice JT (p. 295), hay gran fluidez y pluralidad de formas textuales. JT sostiene claramente que cuando se compone el N.T. la Torá escrita no había cristalizado definitivamente todavía (p. 527).

Que JT no es un experto en Masora puede constatarse observando la síntesis, bastante deficiente, que hace de los tres sistemas de puntuación existentes. Baste sólo, como ejemplo, el hecho de que haga una división inexacta entre edición de targumes y edición de manuscritos yemeníes (p. 282). Por poco que se conozca algo de los mss. yemeníes bíblicos, se sabe que éstos a menudo llevan el texto hebreo, la versión targúmica y, algunas veces, la traducción árabe. Ahora bien, tanto en el texto hebreo como en el arameo se usa normalmente la vocalización supralineal que, en ocasiones, se hace según el sistema babilónico y, en otras, según el tiberiense. Asimismo, el autor sintetiza el valor exegético de los acentos (p. 286), pero lo hace según el sistema tiberiense. Olvida, por ejemplo, que el babilónico no tiene acentos conjuntivos y que la acentuación babilónica sigue una secuencia distinta de la tiberiense; lo cual, como muy bien afirma JT, repercute en la interpretación. Falta también una valoración de lo que significa la documentación de la Geniza del Cairo para los estudios masoréticos. Para ello invito al autor a una atenta lectura de la obra que él mismo cita de Díez Macho: *Manuscritos Hebreos y Arameos de la Biblia*.

No sé hasta qué punto cabe aceptar los criterios de “literalidad” que se mencionan en la p. 335. En el targum se da, a menudo, el fenómeno de verter una palabra determinada por otra de forma constante; y, sin embargo, esto no es un signo de literalidad, sino de interpretación (véase la traducción targúmica del verbo *šm'* por *qbl*). En este apartado (pp. 339s.) merecería citarse también una importante obra de J. Koenig: *L'Herméneutique analogique du Judaïsme Antique* (Leiden 1982), que estudia el texto de Is en relación con la LXX y Qumrán.

Al tratar de las versiones antiguas JT habla de las versiones siríacas, que yo preferiría colocar antes de las latinas, y afirma que la lengua siríaca al ser una lengua semítica está “próxima por lo mismo al hebreo y al arameo” (p. 378). Cualquiera que tenga una formación filológica en lenguas semíticas sabe muy bien que el siríaco forma parte del grupo lingüístico arameo, por lo que no puede colocarse su proximidad al arameo en el mismo plano que respecto al hebreo. Suele ser una tentación, ante la que se ha de ser muy precavido en crítica textual, considerar la calidad de los mss. más por su antigüedad que por su calidad intrínseca, puesto que un ms. reciente puede conservar modalidades más auténticas que otro más antiguo (cf. p. 382). Cuando se estudian los cambios deliberados de los textos (p. 394ss.), uno se pregunta si estos fenómenos pertenecen a la crítica textual o más bien a la hermenéutica. Si se habla de protomasorético (404) como de aquel texto antiguo que subyace al masorético, tal vez también sería mejor hablar

de texto no-masorético, en lugar de premasorético (p. 399), cuando se afirma que en una versión determinada subyace un texto hebreo diverso del masorético que conocemos. De hecho en Qumrán aparecen, entre otros, textos que pertenecen claramente al texto protomasorético.

Si es posible apelar a la precaución, ésta debe aplicarse especialmente cuando hay dos lecturas de un texto que aparentemente son el resultado de metátesis de las consonantes (p. 402). Entre las leyes rabínicas de interpretación hay una muy usada llamada *'al tiqre* y que consiste, entre otros recursos, en alterar el orden de las consonantes para dar al texto una interpretación determinada. Entonces no se trataría de crítica textual sino de hermenéutica.

Muy genérica es la afirmación de "texto masorético de los ss. IX-X" de la p. 404, pues parece que el autor pasa de una valoración consonántica (cf. p. 398) a otra típicamente masorética de puntuación vocálico-acental. No deja de ser siempre hipotético hablar de "textos originales" al citar el texto hebreo (p. 406), tal vez fuera más realista referirse sencillamente a los "textos más antiguos" cuando se trata de textos anteriores a su fijación y unificación a finales del s. I d.C. Yo no catalogaría como "glosa" el apartado b) sino como "interpretación" (p. 414), del mismo modo que el apartado h) de la p. 430 no puede considerarse dentro de los cambios accidentales. Cuando uno lee la clasificación de los cambios deliberados (p. 431), tiene la sensación de que es una simple aplicación del método midrásico. El autor, al exponer las fuentes de la hermenéutica judía (pp. 453-454), ofrece una clasificación un tanto peregrina: olvida que la Misná y la Guemará juntas forman el Talmud. Además, los *midrašim* pueden ser no sólo hagádicos sino también halákicos (basta fijarse en el índice de la *Introducción* de Strack-Stemberger, citada por JT, para constatarlo).

No veo por qué hay que considerar "errónea" la lectura de la LXX (p. 464) cuando hace una interpretación intencionada del texto, leyéndolo voluntariamente de forma diversa al texto hebreo; pues este fenómeno es muy común en el targum. No comparto el deseo del autor de que el término "midrás" se refiera exclusivamente al midrás rabínico (pp. 464-465), por varias razones: no se puede negar que desde la época postbíblica, y arrancando de la Biblia misma, se halla el uso de un método interpretativo judío que es claramente midrásico, por lo que este método no es un invento rabínico sino que se empleaba ya anteriormente. Como método hermenéutico se usa en diversos géneros literarios exegéticos. Luego, hay unas obras literarias llamadas *midrašim* (halákicos y hagádicos), en las que se aplica de una forma peculiar este método; como se aplica también, a su manera, en el género targúmico, en los *pešarim* (de hecho se distingue entre el género *pešer* y las obras llamadas *pešarim*, p. 484), etc.

Tampoco el género targúmico es un área que el autor domine. Basten algunos detalles. JT afirma, refiriéndose precisamente a uno de los targumes más literales como es el de Onquelos, que "pretende interpretar el sentido más que traducir las palabras..." (p. 467); tal afirmación es bastante gratuita. Me pregunto si, al enumerar dentro del título "traducción parafrástica" (pp. 468ss) las técnicas de traducción, el autor se ha olvidado de que la hermenéutica del targum es fundamentalmente derásica y que, por lo tanto, sigue sencillamente los principios del *děraš*, que son mucho más complejos que la enumeración que se brinda aquí. Además que no es lo mismo la calidad targúmica de los targumes oficiales, de los targumes palestinos y de los targumes de las *Megillot*. Faltan precisiones importantes sobre este género literario. La bibliografía de este apartado es poco selectiva; basta confrontarla con la que ofrece el libro de colaboración mencionado (*Miqra'*, pp. 250-253).

Da la impresión de poca profundidad literaria incluir la literatura sobre la *merkabah*, que se halla en los *hekalot*, dentro de la apocalíptica tardía (p. 478) sin explicar algo de sus características más significativas. Se trata de una literatura de índole claramente mística y que tiene sus raíces en textos anteriores al 150 d.C.; de hecho en Qumrán se encuentran elementos típicamente mercabianos y también en el I Enoc.

El protagonista suele ser R. Ismael. Por otra parte, cuando se trata de la técnica hermenéutica de los *pěšarim* hay un recurso, el tan conocido '*al tiqre*, que el pesarista aplica incluso en los mismos *lemmata*; lo cual es muy revelador, puesto que el texto sagrado no por serlo se considera intangible, como así acaecerá más tarde (p. 484).

No es, a mi entender, adecuada la distinción que JT hace entre *midrás*, *halaká* y *hagadá* (pp. 501-503), pues no existe oposición ninguna entre los tres; el *midrás* se refiere al método hermenéutico, mientras que la *halaká* y la *hagadá* se relacionan con el contenido, ya jurídico ya legendario. El método se puede aplicar a la *halaká* y a la *hagadá*, de ahí que surjan los *midrašim* *halákicos* y *hagádicos*. Puede haber también una *halaká* no *midrásica*, sin embargo la *hagadá* normalmente es *midrásica*. Y en este sentido se puede también hablar de un *midrás* alegórico (p. 512). La comparación de la hermenéutica rabínica de la Misná con la de los esenios y cristianos (p. 508) no nos dice otra cosa sino que es distinta, aunque tal distinción hay que entenderla dentro de un espacio temporal más considerable y como una prueba de la gran variedad hermenéutica judía. Que JT hable de la interpretación literal en la literatura rabínica es aceptable, pero no que la identifique con el término *pěšat* (p. 509). Hay que ser prudente en el uso del término *pěšat* como contrapuesto a *děraš* (p. 20). Invito al autor a la lectura de la tesis doctoral de Sarah Kamin: *Rashi's Exegetical Categorization, in Respect to the Distinction between Peshat and Derash*, Jerusalén 1986, (en hebreo), donde se demuestra cómo es un anacronismo identificar, en la época rabínica, *pěšat* con la interpretación literal. Precisamente por su extenso uso *derásico* creo que hay que resaltar mucho más la importancia del recurso '*al tiqre*, que no se reduce a un mero valor sonoro (p. 514).

Sorprende que el autor hable de la existencia de cuatro sentidos hermenéuticos y cite sólo dos (p. 519); además del *pěšat* y el *sod* están el *děraš* y el *remez*; asimismo, no creo que sea exacta la identificación del *sod* con el sentido alegórico, sino más bien con el de carácter esotérico, cabalístico.

No todo el mundo comparte la afirmación de que Aaron ben Ašer era qaraíta (p. 520). Un desliz que parece indicar que tal vez JT no esté al día en lo concerniente a la literatura hebraico-española es hacer a Abraham Ibn Ezra oriundo de Toledo cuando todo medievalista de hoy sabe que nació en Tudela (p. 521). También llama la atención que en este apartado JT no cite a Nahmánides, autor de un importante y voluminoso comentario sobre el Pentateuco, como tampoco la exégesis de la escuela mística de Girona dirigida por Azael y Azriel. En cuanto a la interpretación maimonidiana de la Escritura, hay una serie de temas como el milagro, los ángeles, la escatología, etc. que merecerían al menos una mención en el apartado dedicado a su exégesis (p. 522). Valdría la pena recordar, cuando se habla de Rašbam (p. 523), que fue precisamente él quien dio por primera vez al término *pěšat* el significado de sentido literal. Tampoco me parece del todo adecuado situar a David Kimhi entre los judíos de Centro-Europa (p. 524). Kimhi vivió en la Provenza medieval durante la época en que esta región no pertenecía a Francia y era la sede de numerosos judíos procedentes de la Península Ibérica, especialmente de Cataluña, que cultivaban con gran entusiasmo la cultura judeo-sefardí.

Si se aborda el estudio de los targumes para conocer la exégesis judía contemporánea del N.T., hoy día ya no se puede afirmar que sea el Tg Neophyti una fuente especial de información (p. 531); hay otros targumes, como el de los Profetas (cf. B. Chilton: *A Galilean Rabbi and his Bible*, Wilmington 1984) y el mismo Onquelos del Pentateuco, que son más antiguos y aportan datos tanto o más importantes que el Neophyti. A éstos habría que añadir los *midrašim* *halákicos*, varios de los cuales son del s. II d.C., que pueden también sugerir interpretaciones significativas para la exégesis neotestamentaria. Por otra parte, el autor hace descripciones del judeo-cristianismo (p. 547) que reflejan la mística mercabiana, la cual se desarrolla más tarde, en los *hekalot*.

Convendría precisar más los conceptos de Iglesia y de sinagoga, ya que situar hacia los años 50 el momento en que el cristianismo se segregó del judaísmo parece muy prematuro (p. 550). No fue, según mi criterio, la *tanak* la verdadera causa del enfrentamiento (p. 551), sino que su origen hay que buscarlo en la

Torá. Y probablemente en esta época temprana no hubo una oposición radical entre judíos y cristianos, sino entre diversas corrientes judías, una de las cuales desembocaría en el cristianismo. Otra cuestión de fondo, no fácil de precisar temporalmente, es cuándo los cristianos tomaron conciencia plena de que ya no eran judíos y habían creado una nueva religión.

Dudo muchísimo de que la Biblia o A.T. no tuviera en principio un valor apologético (p. 561) para los cristianos frente a las acusaciones de un grupo determinado de judíos a fin de justificar, por ejemplo, la condición mesiánica de Jesús, el sufrimiento del Mesías, etc.; lo cual no impide que incluyera también otros valores más específicos para los seguidores del judío Jesús de Nazaret.

Leyendo la obra de P. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*, Londres 1977, pp. 107ss) se constatan numerosos ejemplos del judaísmo antiguo que demuestran cómo para los judíos la Ley es ante todo expresión de la voluntad divina, por lo que no considero ajustada la distinción que el autor hace (p. 562) entre el concepto de Jesús y el de los rabinos con respecto a la Ley.

Al enumerar JT los títulos del A.T. que se atribuyen a Jesús (p. 562) no veo claramente la diferencia entre Mesías y Ungido, cuando ambos términos significan lo mismo. También quisiera saber si *Kyrios* es igual a *Yhwh*, *Elohim*, o tiene alguna relación directa con la palabra aramea *mar*, tal como sugiere Vermes en la obra citada (pp. 111ss.). Sobre el método alegórico empleado por Filón y aplicado por los cristianos para interpretar el A.T. (pp. 564-565), surge el interrogante de si en realidad no se identifica con el midrás alegórico que se emplea en el targum, y que probablemente no es de origen helenístico.

En la exposición de JT sobre el origen e ideología del gnosticismo y su interpretación del A.T. (pp. 569-574), uno no sabe a ciencia cierta a qué criterio atenerse. Por cierto, el autor se olvida de mencionar la relación entre el gnosticismo y la doctrina de la *merkabah* que se halla en *ma'aseh merkabah* y los *hekalot*. Lo que no comparto en absoluto es la comparación del enraizamiento judío del cristianismo con el del gnosticismo (p. 574), pues las raíces judías del cristianismo son mucho más profundas. Por otra parte, a los términos filosóficos griegos citados (p. 586) habría que añadir, sin duda, el de *physis*, con toda su carga filosófico-teológica sobre la naturaleza divina.

Cuando JT expone la exégesis medieval cristiana (pp. 589-592), no hace sino llamar la atención sobre la existencia de ésta más que darnos una visión de conjunto, prueba de ello es que no nos dice ni una palabra de la exégesis de la escolástica. Tampoco me parece exacta la comparación de la tradición oral judía con el N.T. (pp. 15, 607). Aquélla, por más sagrada que se considerara, nunca alcanzó la categoría canónica del N.T.; puesto que la Ley oral es un cúmulo de tradiciones, muchas veces contrapuestas, entre las que se escoge, según se prefiera, una u otra escuela (por ejemplo, la de R. Aqiba o la de R. Ismael, etc.). Para la concepción judía no existe el A.T., cuya denominación es un invento significativo del cristianismo.

Ciertamente, esta magna obra del profesor Treballe es un vasto y ambicioso proyecto enciclopédico, como síntesis del cual resulta muy sugestiva ya que aborda una serie de temas que —el mismo autor lo dice— no son corrientes en las introducciones clásicas que conocemos. Las apostillas que me he permitido añadir son una demostración más de la importancia de una obra que debe ser leída o consultada por todos cuantos deseen conocer el estado actual de los estudios bíblicos referentes especialmente a la crítica textual.