

**LA PRIMITIVA CONFESION DE FE YAHVISTA (1 RE 18, 36-37).
DE LA CRITICA TEXTUAL A LA TEOLOGIA BIBLICA**

**I.—HISTORIA DEL TEXTO BIBLICO
Y METODOLOGIA EXEGETICA**

El descubrimiento, a partir del año 1947, de los manuscritos bíblicos del Mar Muerto supuso dos enormes sorpresas de signo contrario. Los manuscritos de la Cueva I de Qumrán, muy en particular el segundo rollo de Isaías (1QIs^b, del 60 d.C.), muestran una sorprendente coincidencia con el texto hebreo conocido hasta entonces, el texto de los masoretas de los ss. ix-x d.C. Los manuscritos de la Cueva IV, estudiados más tarde, en especial los tres manuscritos de Samuel (el segundo, 4QSam^b, de finales del s. III a.C.) y el segundo de Jeremías (4QJer^b, de época asmonea), muestran por el contrario diferencias notables respecto al texto masorético (TM), y ofrecen una coincidencia muy significativa con el texto de LXX. Si se tiene en cuenta que el texto de LXX del libro de Jeremías es una sexta parte más breve que el hebreo masorético, es fácil darse idea de la importancia que para el estudio de este libro representa tal coincidencia entre LXX y Qumrán frente a TM¹.

Qumrán ha hecho posible un conocimiento más exacto de la historia religiosa, política y social del judaísmo, en las épocas anteriores a la destrucción del Templo en el año 70 d.C. Por lo que se refiere a la historia del texto bíblico en la época anterior a la fijación del texto consonántico (proto-)masorético a finales del s. I d.C., el panorama

1 Cf. E. Tov, 'L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie', *RB* 79 (1972) 189-99; Idem, 'Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34)', *ZAW* 91 (1979) 73-79; P.-M. Bogaert, 'De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie', *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, ed. P.-M. Bogaert, *Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, LIV (Leuven 1981) 145-67.

abierto por Qumrán es mucho más plural y rico de lo que cabría sospechar a partir de los indicios conservados hasta las pasadas décadas. Estos indicios se reducían a variantes del texto griego, del Pentateuco samaritano, y otras muy escasas esparcidas por citas en los apócrifos, en el Nuevo Testamento o en la literatura helenística judía².

La existencia de una pluralidad de textos, que circulaban en los diversos medios y lugares de la metrópoli y diáspora judías antes del 70 d.C., obliga a replantear los estudios y orientación de una disciplina muy olvidada en los pasados decenios, la crítica textual, que ahora recobra actualidad³. La historia de la transmisión del texto bíblico de los libros históricos (Josué - Reyes), desde su época de edición hacia finales del s. VI a.C. hasta los masoretas del medioevo, no puede ser tan simple ni tan «rectilínea» como la representaba M. Noth⁴. Junto a esta línea más o menos recta que nos llega a través de los masoretas, y de la que se descubren en Qumrán los estadios más primitivos⁵, reaparecen ahora otras líneas de transmisión textual, que fueron interceptadas a partir de finales del s. I d.C. y de las que sólo se nos habían conservado reflejos en la versión de los LXX⁶. La pluralidad de formas textuales de un mismo libro bí-

2 Cf. en general, E. Wuerthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, 4 ed. (Stuttgart 1973).

3 Signo de esta recobrada actualidad de la crítica textual es la publicación durante el pasado decenio de una edición renovada, en criterios y aparato crítico, de la *Biblia Hebraica*, así como el comienzo de la publicación de una serie de volúmenes sobre crítica textual del Antiguo Testamento. K. Elliger - W. Rudolph (Eds.), *Biblia hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967/77); D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (Fribourg, Göttingen 1982).

4 Cf. M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft* (Berlin 1953) 286.

5 Roberts puede hablar por ello de la existencia de un «pre-Masoretic "Masoretic" text». B. J. Roberts, 'The Second Isaiah Scroll from Qumran (1QIsbb)', *Bulletin of the John Rylands Library* 42 (1959-60) 132-44.

6 Los estudios de D. Barthélemy, en base al rollo de los Doce Profetas de Nahal Hever, y de F. M. Cross, a partir de los fragmentos de los mss. de Samuel de la Cueva IV de Qumrán, han permitido conocer una historia de recensión del texto bíblico, hebreo y griego, muy anterior a las grandes recensiones de LXX ya conocidas desde antiguo (Orígenes, Luciano, Hesiquio), y anterior incluso a las traducciones judías de Teodoción, Aquila y Símaco. Así se conoce hoy la existencia de una recensión de LXX, realizada en círculos rabínicos de Palestina a comienzos del s. I d.C., cuyo propósito era revisar el texto de la antigua versión griega en función del texto (pre-)maorético, que circulaba en los medios rabínicos y comenzaba a oficializarse por entonces. Sobre la problemática en torno a la historia antigua del texto bíblico, cf. D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, VT.S 10 (Leiden 1963); F. M. Cross, 'The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text', IEJ 16 (1966) 81-95; S. Talmon, 'The Textual

blico extiende necesariamente la problemática del Canon bíblico hasta incluir, no ya sólo la conocida pluralidad de cánones o colecciones de libros, más o menos amplias, sino la pluralidad de textos diferentes dentro de un mismo libro bíblico⁷. El proceso de canonización de un libro no corre necesariamente parejo con el proceso de fijación de su texto⁸. La comunidad de Qumrán reconocía, p. e., el carácter sagrado del libro de Jeremías, pero conocía al mismo tiempo formas muy diferentes, igualmente autorizadas, del texto de este libro.

La existencia de verdaderas formas textuales, y no ya sólo de un cúmulo de variantes accidentales y aisladas, obliga a replantear también el método de análisis de los textos de un libro bíblico. El método adecuado para el estudio de aquellos libros, cuyo texto se presenta en formas textuales diferentes⁹, ha de partir necesariamente del estudio de la *recensión textual*, para llegar seguidamente a los análisis de historia de la *redacción literaria*. Se ha de practicar en consecuencia un método interdisciplinar, consistente en el ejercicio conjunto de la crítica textual y de la crítica literaria¹⁰. El proceder metodológico más

Study of the Bible - A New Outlook', *Qumran and the History of the Biblical Text*, ed. F. M. Cross - S. Talmon (Cambridge-Massachusetts, London 1975) 321-400; E. Tov, 'A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls', *HUCA* 53 (1982) 11-27.

7 La discusión reciente sobre la historia del Canon y los criterios de canonicidad han producido una rica bibliografía. Cf. J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, London 1977); J. A. Sanders, 'Text and Canon: Concepts and Method', *JBL* 98 (1979) 5-29; B. S. Childs, 'The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament', *Congress Volume - Göttingen 1977*, VT.S 29 (Leiden 1978) 66-80.

8 Así, según Roberts, resulta difícil «to accept the view that the Massoretic text was fixed only at the same time as the Canon at the Synod of Jamnia at the end of the first century A.D.», B. J. Roberts, 'The Textual Transmission of the Old Testament', *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, ed. G. W. Anderson (Oxford 1979) 1-30 (p. 6). Por otra parte, Albrektson pone en entredicho la idea corriente, respecto a lo sucedido en Yamnia, de que «the emergence of the standard text must have been the result of a conscious and deliberate text-critical activity with the purpose of creating a normative recension», B. Albrektson, 'Reflections on the emergence of a standard text of the Hebrew Bible', *Congress Volume - Göttingen 1977* (Leiden 1978) 49-65 (p. 50).

9 Una serie de libros bíblicos han llegado hasta nosotros en tradiciones literarias diferentes: Proverbios Jeremías, Daniel, Esdras, Ester. La problemática del pluralismo textual alcanza también a algunos pasajes de Ex (4QEx^a) y Dt (4QDeut^a), cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Revised Edition (Grand Rapids, Michigan 1980) 182-87; P. W. Skehan, 'A Fragment of the «Song of Moses» (Deut 32) from Qumran', *BASOR* 136 (1954) 12-15.

10 Cf. la discusión de D. Barthélemy, 'Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque', *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Fribourg, Göttingen 1978) 365-81 (pp. 371 ss.); por el contrario,

adecuado para el estudio de un *texto*, transmitido de una pluralidad de *textos* o formas textuales, consiste en un movimiento progresivo de aproximación: 1) al texto de la antigua Septuaginta, rehaciendo para ello el camino seguido por las recensiones luciánica, hexaplar, *kaige* y protoluciánica; 2) aproximación seguidamente al original hebreo (Vorlage) de la antigua versión griega, y finalmente 3) aproximación al posible texto arquetípico hebreo, a través de una comparación entre el texto hebreo masorético y el representado por la antigua Septuaginta. Este último paso se sitúa en el punto de confluencia entre la crítica textual y la crítica literaria.

La valoración de las dos formas textuales básicas ha de ser muy equilibrada y justa, reconociendo los méritos y deméritos de cada una, sin juicios preconcebidos o tendenciosos a favor de una u otra forma como «texto mejor»¹¹. El método propuesto opera una inversión en el orden de aplicación de los procedimientos exegeticos. Se parte de lo más próximo a nosotros hacia lo más antiguo. Se parte de los textos transmitidos hacia un posible texto arquetípico, para analizar inmediatamente la obra en su estado final, el proceso de su composición y redacción y la historia previa de tradición escrita u oral, hasta intentar una aproximación a las unidades literarias primitivas. Tras ello se estará en condiciones de proceder al estudio histórico y teológico del texto o textos en cuestión¹².

Este artículo se propone acercar los dos extremos de esta cadena de cuestiones, métodos y disciplinas: la crítica textual y la teología

B. Albrektson, 'Difficilior lectio probabilior', *Remembering all the Way...*, *Oud-testamentische Studien* 21 (Leiden 1981) 5-18.

¹¹ Sobre la cuestión del «texto mejor», cf. D. Barthélemy, 'Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte', *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (1978) 289-303 (pp. 296 ss.); Idem, 'La qualité du Texte Massorétique de Samuel', *The Hebrew and Greek Texts of Samuel*, 1980 Proceedings IOSCS (Jerusalem 1980) 1-44 (p. 34). Sin embargo la cuestión del «texto mejor» no se ha de plantear tanto al nivel de la calidad de la transmisión textual, cuanto del valor de los originales (arquetípicos) utilizados.

¹² Cf. J. Treballe Barrera, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12; 14*, *Bibliotheca Salmanticensis - Dissertationes* 3 (Salamanca, Jerusalén 1980). R. Smend ha propuesto igualmente una inversión del proceder metodológico, pero sin tener en cuenta la primera fase de la historia de recensión de los textos. La seguridad en los resultados, que el mismo Smend propugna, está mucho más garantizada si la argumentación se basa en datos textuales, más controlables que los puramente literarios, cf. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, *Theologische Wissenschaft* 1, 2 ed. (Stuttgart 1981) 11; H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3 ed. (Neukirchen-Vluyn 1982) 535 s.

bíblica. Las ciencias bíblicas se han especializado enormemente a lo largo de este siglo hasta el punto de ignorarse mutuamente. La crítica textual viene considerada en ocasiones como una disciplina auxiliar, previa a la exégesis y al estudio teológico del Antiguo Testamento, al modo como lo pueda ser la arqueología bíblica. Sin embargo el Doctor de la Ley era a la vez escriba o escribano y copista del texto. Sentido y letra del texto resultan inseparables. Los grandes autores y las grandes épocas de la exégesis bíblica no conocían tal disgregación entre los distintos campos del estudio de la Biblia. Los grandes humanistas y comentaristas eran también consumados editores o traductores de textos bíblicos (Erasmus, Lutero, Fray Luis de León...). El comentario de J. Wellhausen al libro de Samuel era preferentemente un comentario textual; el gran valor que Wellhausen concedía al texto luciánico viene ahora confirmado por el testimonio de los manuscritos de Samuel hallados en Qumrán¹³.

Este artículo se propone hacer una presentación y valoración del fenómeno del pluralismo del texto bíblico, mostrar el método más adecuado de interpretación del mismo, e indicar el significado e importancia que el pluralismo textual ofrece en orden al estudio teológico de los textos bíblicos. En lugar de hacer una historia detallada de los diferentes testimonios textuales de un libro bíblico, o de hacer un largo «discurso del método», resultará más instructivo y esclarecedor someter a discusión un pasaje concreto, no muy complejo, en el que se ponen en juego los problemas de formulación, historia y contenido de la primitiva confesión de fe yahvista. El pasaje elegido es el de la invocación que Elías dirige a Yahveh, una vez preparado el sacrificio en el Carmelo, 1 Re 18, 36-37. El texto de la invocación es el siguiente, según TM: «Conozcan hoy que Tú eres Dios en Israel y que yo soy tu siervo y por tu causa he hecho todas estas cosas (v. 36). ¡Respóndeme, Yahveh, respóndeme!, para que conozca el pueblo este que Tú, Yahveh, eres Dios, y que has vuelto el corazón de ellos hacia atrás (v. 37)». Integradas dentro de la «fórmula de reconocimiento» («Erkenntnisaussage»), aparecen dos formulaciones distintas de la confesión de fe yahvista: «(Conozcan que) Tú (Yahveh) eres Dios en Israel», v. 36, y «(Conozcan que) Tú, Yahveh, eres Dios», v. 37¹⁴. Es preciso conocer la relación entre estas dos fórmulas, su

13 J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen 1871).

14 W. Zimmerli, 'Ich bin Jahwe', *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*

Vulg.	VL	LXX ^L	LXX ^B	TM	(36a ^β)
<i>Hodie</i>	<i>...Exaudi me, Dñe, exaudi me hodie</i>	...ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου σήμερον ἐν πυρί,	...ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου σήμερον ἐν πυρί, καὶ γνωτώσαν πᾶς ὁ λαός οὗτος ὅτι σὺ εἶ (om. B) Κύριος ὁ θεός Ἰσραήλ,		היום
<i>ostende</i>	<i>ut sciant omnis populus hic quoniam tu es</i>	γνωτώ πᾶς ὁ λαός οὗτος ὅτι σὺ εἶ μόνος Κύριος	καὶ γνωτώσαν πᾶς ὁ λαός οὗτος ὅτι σὺ εἶ (om. B) Κύριος		יודע
<i>quia tu es</i>	<i>Dominius Deus Israel et ego servus tuus et iuxta praeceptum tuum feci omnia verba haec Exaudi me, Dñe, exaudi me</i>	καὶ ἐγὼ δούλος σός καὶ διὰ σέ πεποιήκα ταῦτα πάντα Κύριος ὁ θεός Ἰσραήλ, καὶ ἐγὼ δούλος σου καὶ διὰ σέ πεποιήκα ταῦτα πάντα ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου, ἐν πυρί (om. BA)	καὶ ἐγὼ δούλος σου καὶ διὰ σέ πεποιήκα ταῦτα πάντα ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου, ἐν πυρί (om. BA)	אלהים ישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה ענני יהוה ענני	כך אתה
<i>ut discat populus iste quia tu es Dominus Deus et tu convertisti cor eorum iterum</i>	<i>et tu uersasti cor populi huius retro</i>	καὶ σὺ ἐπέστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω σου	καὶ σὺ ἐπέστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω σου	וידעו העם הזה כי אתה יהוה האלהים ונאתה הסבה את לבם אחריהם	(37b)

ambiente de origen («Sitz im Leben»), y su significación para la historia del monoteísmo bíblico.

II.—1 REYES 18, 36-37: «TU, YAHVEH, ERES DIOS» / «TU ERES DIOS EN ISRAEL»

1. LOS TEXTOS Y SU PROBLEMATICA

La problemática de este pasaje, 1 Reyes 18, 36-37, alcanza a tres niveles: textual, literario y teológico.

A nivel *textual*, los críticos no han encontrado graves dificultades en este pasaje. Se limitan por lo general a constatar las variantes del texto griego, y suelen guardar sus preferencias para el texto masorético¹⁵. La discusión se podrá seguir con facilidad a través del texto de la *Vetus Latina* (VL) y de la *Vulgata* (Vulg.), que reflejan respectivamente el texto de la antigua Septuaginta y el texto hebreo masorético. (Cf. Cuadro adjunto).

El griego de LXX^B (Código Vaticano) presenta un texto «más largo». El texto del v. 36aβ es muy similar al del v. 37a, con algunas variantes; los términos del v. 36, *sēmeron, pas, ei, Israēl* no tienen correspondencia en el v. 37¹⁶. La diferencia más sobresaliente entre las dos frases es la que se refiere al contenido de la confesión de fe: «Tú eres Yahveh el Dios de Israel» - «Tú, Yahveh, eres Dios».

El texto hexaplar, representado aquí por los Códices A y N, y por las versiones armenia y siro-hexaplar, ofrece un texto más próximo al masorético, como es de esperar de la recensión de Orígenes: *sēmeron gnōtōsan oti ei Kyrios (sub-) o theos Israēl*¹⁷.

zum *Alten Testament*, ThB 19 (München 1963) 11-40; Idem, 'Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel', *Gottes Offenbarung* (1963) 41-119; H. Graf Reventlow, 'Formeln, Liturgische I. Altes Testament', *Theologische Realenzyklopädie*, XI/2-3 (Berlin, New York 1982) 252-56, cf. pp. 153 ss.; «Bekennnisformeln»; B. Lang, 'Confesiones de fe en la Sagrada Escritura', *Concilium* 138 (1978) 13-23.

15 Cf. BHK y BHS; igualmente, J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ed. H. Gehman, ICC (Edinburgh 1951) 311.

16 Sólomente el Código Vaticano, frente al resto de la tradición manuscrita, presenta la omisión de *ei*. En los casos, bastante frecuentes, en los que B ofrece variantes en solitario, su testimonio carece generalmente de valor; se trata en la mayor parte de los casos de omisiones, lo que determina el marcado carácter haplográfico del texto de B. Igualmente sólo los códigos B y A (así como la versión etíope, que sigue generalmente a B) omiten en el v. 37 *en pyri*.

17 Con mayor precisión respecto a TM, la versión siro-hexaplar traduce «Dios en Israel». Para las variantes del texto griego, cf. A. E. Brooke - N. McLean -

El texto luciánico (LXX^L) ofrece el mismo texto que LXX^B en el v. 36, pero omite la frase del v. 37a¹⁸. El texto de la VL sigue a su original griego habitual, el texto preluciánico; presenta por ello la misma omisión del v. 37a¹⁹.

El texto de este pasaje se presenta pues en tres formas diferentes: TM (LXX^A) ≠ LXX^B ≠ LXX^L VL²⁰.

El texto de LXX^B, LXX^L y VL en el v. 36a corresponde sin duda a la antigua Septuaginta (cf. BHS). Por otra parte, según Montgomery, no hay motivos suficientes que justifiquen abreviar el texto de la invocación de Elías conforme a LXX^L²¹.

A nivel literario, se observa que la frase del v. 36, «Conozcan hoy que Tú eres Dios en Israel», constituye un duplicado respecto a la posterior del v. 37: «Conozca el pueblo este que Tú, Yahveh, eres (el) Dios». Würthwein intuyó la presencia en este pasaje de un problema literario, que no llegó a identificar²². Seebass considera el v. 36 como una repetición del versículo siguiente, introducida en función del v. 24; la alternativa propuesta aquí por Elías («el dios que responda

H. St. J. Thackeray (eds.), *The Old Testament in Greek*, II/2 I and II Kings (Cambridge 1930).

¹⁸ La adición *monos* es de carácter luciánico. El texto preluciánico, reflejado por la VL, no conocía todavía tal añadido, que da un claro contenido monoteísta a la confesión de fe.

¹⁹ El texto de la VL está tomado del tratado «De Abrahamo», I, xvii, 48-51, de Lucifero de Cagliari, cf. G. F. Diercks (ed.), *Lucieri Calaritani Opera quae supersunt. Ad fidem duorum codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus*, Corpus Christianorum. Series Latina 8 (Turnholti 1978) 30. Sobre el valor de la VL para el estudio de Samuel-Reyes, cf. E. C. Ulrich, 'The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran', *The Hebrew and Greek Texts of Samuel, 1980 Proceedings IOSCS* (Jerusalén 1980) 121-65; J. Trebelle, 'Textos «Kaige» en la *Vetus Latina* de Reyes (2 Re 10, 25-28)', RB 89 (1982) 198-209.

²⁰ No es ésta una ecuación corriente en sección *no-kaige* (1 Re 2, 11-21, 29) del texto griego de Reyes. En esta sección del texto, la regla habitual es que LXX^B y LXX^L (VL) corran parejos, frente a TM (LXX^A), cf. J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Harvard Semitic Monographs 1 (Cambridge - Massachusetts 1968) 11 ss.

²¹ Cf. J. A. Montgomery, *The Books of Kings* (1951) 305. Por lo que respecta a la VL, Sabatier, sin advertir la relación existente entre VL y LXX^L, atribuía la omisión en el texto latino al propio Lucifero o a un copista: «Quae vero hic superadduntur Graece, facile pretermitti potuerunt vel a Lucifero ipso, vel ab incauto scriba, vel forte typographi ipsius incuria, decepti nimirum vocum superiorum recursu ac similitudine», P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica* I (Parisiis 1751) 584.

²² «Dass der ursprüngliche Text einige sonstige Aenderungen erfahren hat, ist wahrscheinlich. So mag das Gebet Elias erweitert worden sein, auch wenn es nicht sicher gelingen wird, Ursprüngliches und später Hinzugekommenes zu traennen», E. Wuerthwein, 'Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel', ZThK 59 (1962) 131-44 (134).

por el fuego, ése será el Dios»), fue la causa de que se introdujera en el v. 37 la expresión correspondiente, «Yahveh es (el) Dios»²³. Smend supone, por el contrario, que el v. 37 es original; el v. 36 no es sino una variante secundaria del mismo²⁴. Hentschel considera 36aβ-b como inserción de un redactor, cuyo carácter deuteronomístico (dtr.) no se puede determinar con certeza²⁵.

A nivel *teológico*, se ha de esclarecer la relación entre ambas fórmulas de la confesión de fe yahvista: «Tú eres Dios *en* Israel» - «Tú, Yahveh, eres Dios», en relación con otras fórmulas como «Yahveh es Dios». Entre aquellas dos frases que recogen la confesión de fe sobre la identidad del Tú (*th*) divino, aparece intercalada otra frase, en la que el profeta pide que también sea reconocido su Ego (*ny*) profético, o su legitimidad como profeta de Yahveh. Se establece así una nueva relación entre la confesión de fe en Yahveh y el reconocimiento de su profeta «Elías» = «Yah(u) es Dios».

2. CRITICA TEXTUAL Y LITERARIA

Para la resolución de estas cuestiones se ha de establecer un análisis comparativo sobre las distintas formas del texto, utilizando a la vez para ello criterios y métodos de la crítica textual y de la crítica literaria. En aras de una mayor claridad en la exposición, dejamos para un apartado posterior la discusión sobre los aspectos más específicamente textuales de este pasaje.

1°. Partimos de una primera serie de observaciones muy simples y obvias.

En el v. 37b se lee la frase: «Y Tú has hecho volverse el corazón de ellos» (TM). La referencia pronominal, «ellos», supone una men-

23 H. Seebass, 'Elia und Ahab auf dem Karmel', ZThK 70 (1973) 121-36 (133). Seebass propone una complicada operación de crítica literaria, según la cual el v. 37 sería secundario; el relato del sacrificio habría sido reelaborado en función del motivo de fundación de un santuario; serían secundarios los vv. 21.24.25. 26b-29.31.32a.32b.34-35b.37.38b.39, cf. pp. 133-34.

24 Cf. R. Smend, 'Das Wort Jahwes an Elia - Erwägungen zu 1 Reg XVII-XIX', VT 25 (1975) 237-42. Timm observa con razón que en el análisis de Smend «die Textgeschichte der LXX ist dabei u.E. zu leicht genommen», S. Timm, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 124 (Göttingen 1982) 81, nota 123.

25 G. Hentschel, *Die Elija-Erzählungen. Zum Verhältnis von historischen Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, Erfurter Theologische Studien (Leipzig 1977) 45 s., según referencia de S. Timm, *Die Dynastie Omri* (1982) 81, nota 123.

ción previa del sujeto colectivo, al que se alude. En la frase anterior (37a), aparece mencionado «este pueblo». Las dos frases se suceden, dentro de una misma estructura sintáctica: «Conozca este pueblo que Tú... y Tú...» (*wyd'w... ky 'th... w'th...*).

La misma estructura sintáctica aparece en el anterior v. 36, aunque el sujeto es innominado. En lugar de la secuencia en segunda persona «Tú... Tú...», se verifica el cambio «Tú... yo...»: «Conozcan que Tú eres Dios en Israel y que yo soy tu siervo...».

En los vv. 36-37, TM ofrece la secuencia: «Conozcan que Tú... y que yo... Conozcan que Tú... y que Tú...». En LXX^L y VL, por omisión del v. 37a, se verifica la secuencia: «Conozcan que Tú... y que yo... y que Tú...».

Ninguna de estas dos formas del texto puede corresponder a la forma original del relato literario. TM (LXX^B) ofrece un evidente duplicado, con un texto evidentemente corrompido en la primera parte. La secuencia de frases en LXX^L (VL) es lo suficientemente desafortunada como para no poder ser la forma original del texto.

Las dos formas del texto se han originado a partir de dos lecturas paralelas, dos formas variantes de la invocación de Elías. Una presenta la secuencia «Tú... yo...», y otra la secuencia «Tú... Tú...». Las dos lecturas tienen un primer elemento común: «conozcan que Tú...». Se diferencian en el segundo elemento: «que yo soy tu siervo», o «que Tú has hecho volver...».

2°. Otra serie de observaciones nos aproximará a la solución del problema que presentan las distintas formas textuales de este pasaje y el duplicado de lecturas del mismo.

La invocación de Elías, pidiendo a Yahveh que el pueblo le reconozca como profeta (secuencia «Tú... yo...», v. 36), pasa totalmente inadvertida en lo que resta del relato. Por el contrario, el pueblo reconoce a Yahveh (v. 39), conforme a la primera petición contenida en la invocación de Elías. Bien es cierto que tampoco se encuentra una frase expresa, en la que se constata la «conversión» del pueblo operada por Yahveh, en cumplimiento de la segunda petición expresada por Elías (secuencia «Tú... Tú...», v. 37). Sin embargo, el desenlace de la acción en el relato expresa bien a las claras la conversión o vuelta del pueblo. De una actitud muda y pasiva, presuntamente favorable a Baal, el pueblo «se aproxima» (*ngš*, v. 30) y toma una actitud más activa, vertiendo agua en torno al altar, para tomar

partido finalmente a favor de Yahveh. La invocación de Elías ha obtenido satisfacción.

La secuencia «Tú... yo...» (v. 36) contiene dos expresiones relacionadas entre sí y características de esta secuencia: «Conozcan que Tú eres Dios en Israel y que yo soy tu siervo (profeta)». La expresión «Dios en Israel» aparece por dos veces en el relato de la consulta de Ocozías a Baal Zebub. Elías pregunta indignado: «¿Es que no hay Dios en Israel, para que vayáis a consultar a Baal Zebub?» (2 Re 1, 3.6). Naamán el sirio, tras ser curado por intervención de Elías, confiesa: «Ahora sé que (*yd'ty ky*) no hay Dios en toda la tierra más que en Israel» (2 Re, 5, 15). Para Eliseo, sin embargo, el objeto del milagro es que Naamán «reconozca que hay un profeta en Israel» (2 Re 5, 8). La VL ofrece aquí una lectura doble, *Deus in Israel et ego propheta eius* (un MS hebreo ofrece en este pasaje 'l^hym en lugar de nby', cf. BHK). Tal es justamente la expresión en nuestro caso, 1 Re 18, 36. En los pasajes citados de 2 Re 1, 3.6, el texto antioqueno supone la lectura «profeta en Israel», en lugar de «Dios en Israel», o añade una a la otra: «Dios y profeta en Israel».

Todo ello confirma lo ya expuesto anteriormente: en nuestro caso, 1 Re 18, 36, las dos expresiones «(Tú eres) Dios en Israel» y «yo soy tu siervo» están relacionadas una con la otra. Por otra parte, la expresión «hay / no hay Dios en Israel» aparece ambientada en relatos relacionados con personajes (Naamán el sirio) o dioses (Baal Bebug) extranjeros, lo que justifica la especificación «en Israel», por contraposición a los dioses y países vecinos²⁶.

En la secuencia «Tú... Tú...» (v. 37), la expresión de la confesión de fe es diferente: «Conozca que Tú, Yahveh, eres Dios», sin referencia alguna a Israel, ni tampoco al posible reconocimiento de la legitimidad del profeta. Esta es justamente la formulación propia

26 Según nota de la Biblia de Jerusalén a 1 Re 18, 37, la expresión impersonal del v. 36 va dirigida a los profetas de Baal y a la corte extranjera de Jezabel: «que sepan» que nada tienen que hacer en Israel, donde Yahveh es Dios. Por el contrario, el v. 37 se refiere a los israelitas («este pueblo»), quienes han de reconocer que Yahveh es el (único) Dios. Las dos frases representan efectivamente perspectivas distintas, una posterior a la otra. El relato original no conocía una división tan nítida entre corte y profetas extranjeros por una parte e israelitas por otra. La línea divisoria, tanto en lo social como en lo religioso, pasaba a través de la propia población israelita, parte de la cual se había hecho baalista (cf. 18, 20; 19, 10), cf. G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Studi semitici 26 (Roma 1967) 233.

del relato, repetida en los momentos más significativos, al principio y al final, primero como una interrogación planteada al pueblo («si Yahveh es [el] Dios», v. 21), luego como un dilema entre Yahveh y Baal («el dios que responda por el fuego, ese es [el] Dios», v. 24), y al final como confesión de fe del mismo pueblo («Yahveh es Dios», v. 39). Así pues, el relato del sacrificio del Carmelo gira en torno a una sola afirmación: Yahveh es Dios. Tal es también el contenido de la oración de Elías (v. 37). El dilema se plantea entre Yahveh y Baal. En el relato no hay indicio alguno de preocupación por el reconocimiento de la legitimidad profética de Elías, ni por el reconocimiento de que Yahveh es Dios precisamente «en Israel» (v. 36)²⁷.

En resumen y en conclusión, la secuencia «Tú... yo...» (v. 36) está menos integrada en el relato que la secuencia «Tú... Tú...» (v. 37). Desvía la atención hacia aspectos secundarios y advenedizos, como es la justificación de la legitimidad profética de Elías. La secuencia del v. 36 constituye un duplicado paralelo y secundario respecto al v. 37. El credo de Elías, «Yahveh es Dios», aparece completado con el credo de sus discípulos: «Yahveh es Dios en Israel, y Elías es su siervo-profeta». Un mismo desarrollo condujo al credo islámico: «Alá es grande y Mahoma su profeta». La especificación «en Israel» es típica del creciente particularismo, que afecta a la confesión de fe yahvista.

3°. Una tercera serie de observaciones confirma los análisis anteriores.

El texto de TM v. 36a β está evidentemente truncado. La circunstancia de tiempo «hoy» (*hywm*) inicia la frase y acompaña al verbo «conozcan» (*ywd'*). En LXX (VL) acompaña, por el contrario, al verbo precedente, «contéstame hoy», al igual que sucede en el v. 24 conforme a LXX^L y VL, en una frase muy relacionada con la presente: «el dios que responda hoy (*sēmeron*, *bioc*₂*e*₂ VL Ireneo), ese es el Dios». Los dos términos de TM *hywn ywd'* parecen ser restos de dos frases como las que se encuentran en el v. 37: «respóndeme, Yahveh, respóndeme hoy», «para que reconozca este pueblo...». El carácter

27 La referencia a Israel en el v. 31 es también secundaria, como es fácil reconocer sobre todo a través de la repetición de engarce («Wiederaufnahme»), presente en el texto de LXX, cf. G. Fohrer, *Elia*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53, 2 ed. (Zürich 1968) 15; E. Wuerthwein, 'Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel' (1962) 132 s.; H. Seebass, 'Elia und Ahab auf dem Karmel' (1973) 133 s.

fragmentario de TM 36 se prueba no sólo por comparación con las frases paralelas del v. 37, sino también por comparación con el pasaje ya citado del v. 24. El mismo Elías fija el ritual y condiciones del sacrificio y anuncia cuál va a ser su modo de proceder: «yo invocaré el nombre de Yahveh, y el dios que responda mediante el fuego, ese es el Dios» (*w'ny 'qr' bšm whyh h'lhym 'sr y'nh b's hw' h'lhym*). En correspondencia con este anuncio del profeta, conforme al esquema narrativo habitual de orden-ejecución, Elías ha de invocar a Yahveh, pidiendo una respuesta (*'nh*), por la cual se confirme que «Yahveh es Dios». Esta invocación se encuentra efectivamente en el v. 37, «Respóndeme, Yahveh, respóndeme hoy...», y se echa de menos por el contrario en el v. 36.

Es de advertir que la frase del v. 36b, «por tu causa he hecho todas estas cosas», resulta imprecisa e inexpresiva. Contrasta con la vivacidad y concreción características del relato. En efecto, el verbo «hacer» (*'sh*) tiene el sentido concreto de «hacer el sacrificio» (vv. 25.26.29 LXX), o de llevar a cabo acciones muy determinadas, preparatorias del sacrificio, como «hacer el novillo» (v. 23) y «hacer el canal» (v. 32). «Hacer estas cosas» es una expresión muy general, que sólo puede tener sentido como resumen de las acciones llevadas a cabo anteriormente por Elías. Pero justamente en esta expresión y esta frase se refleja un interés por la justificación del profeta, que no aparece en ningún otro momento a lo largo de la narración.

No deja de resultar extraña la repetición de un mismo término en la frase, con dos significados diferentes, «por tu palabra (*db*) he hecho todas estas cosas (*db*)». Esta frase no constituye ningún logro estilístico, en contraposición a la calidad literaria del relato. Si «por tu palabra» se hubiera de referir a un oráculo anterior de Yahveh (*iuxta praeceptum tuum*, Vulg.), el relato no contiene alusión alguna al mismo: ello supone por tanto que se trata de un elemento extraño al relato. La traducción «por tu causa» (*dia se, propter te*) es la más plausible.

3. DOS FORMAS DEL TEXTO Y DOS FORMULACIONES DE LA CONFESION DE FE

Las conclusiones obtenidas al nivel de la crítica literaria nos permiten volver ahora sobre los fenómenos ya observados al nivel de la crítica textual.

Las dos formas textuales en las que se presenta este pasaje, el

TM por una parte (seguido de LXX^B) y el texto representado por la antigua Septuaginta por otra parte (LXX^L VL), se originan a partir de dos variantes literarias, cuyo origen está relacionado con la inserción secundaria de la referencia al profeta («que yo soy...»). Las dos variantes literarias se diferencian, como hemos visto, en la formulación de la confesión de fe. Otras diferencias se refieren a la presencia y omisión de las expresiones «hoy» y «en el fuego». En TM 36a se encuentra el adverbio «hoy» (*hywm*), que aparece igualmente en el pasaje correspondiente de la antigua Septuaginta, donde LXX^L y VL ofrecen seguidamente *en pyri-in igne*. En el pasaje paralelo de v. 37a, el TM ignora ambas referencias circunstanciales, aunque el texto griego, salvo B A (Aeth.), ofrece también aquí *en pyri*. El relato conoce en el v. 24 la referencia *b's*, en una frase muy similar y en correspondencia con la presente: «el dios que responda en el fuego, ése es el Dios»; el texto antioqueno y el de la VL conocen aquí las dos referencias yuxtapuestas; «hoy en el fuego».

No se puede dar preferencia absoluta a una forma del texto sobre otra. El TM por una parte y el de la antigua Septuaginta por otra, tienen cada cual sus méritos y sus inconvenientes.

Entre las ventajas de TM figura el haber conservado las variantes, original y secundaria, de las dos frases en las que se contienen las distintas fórmulas de confesión de fe: «Tú, Yahveh, eres Dios» - «Tú eres Dios en Israel». El TM presenta asimismo el mérito de conservar la relación de continuidad existente entre las frases del v. 37a,b, conforme a la secuencia «Tú... Tú...».

Tales son justamente las desventajas del texto representado por la antigua Septuaginta (LXX^L VL). Aquí aparecen fusionadas las dos lecturas: la primera y más antigua, a la que corresponde el griego *oti sy ... Kyrios o theos*, y la correspondiente a TM v. 36 *oti sy... o theos Israēl*. Por ello no resulta reconocible la formulación primera, aquella que ignora la referencia a Israel. Por otra parte, en la antigua Septuaginta se ha perdido la conexión primera entre los dos miembros de la secuencia «Tú... Tú...», al producirse la fusión de lecturas por el procedimiento de inserción de la frase secundaria entre las originales del relato («Tú... yo... Tú...»).

El texto hebreo tiene también sus desventajas. El duplicado de frases entre los vv. 36 y 37 no puede corresponder a la forma original del relato. La frase del v. 36 constituye un mal remedo de la que

le sigue. Su texto está truncado. Le falta la invocación ('*nny...*') y la determinación del sujeto (*h'm hzh*), lo que determina la forma Nifal del verbo *ywd'*. La ausencia del nombre de Yahveh puede no ser una omisión, sino corresponder justamente a la forma de la variante secundaria (*ky 'th 'lhym bysr'l*).

Entre los méritos del texto representado por la antigua Septuaginta cuenta, sobre todo, la ausencia del duplicado presente en TM. Conserva la lectura *en pyri* (*b's*), que ciertamente formaba parte de este pasaje en el relato (cf. v. 24).

Podemos distinguir ahora con toda nitidez las dos porciones de texto, que dieron origen a las dos formas actuales del texto, por yuxtaposición en el TM y por fusión en el representado por la antigua Septuaginta. Utilizando el texto de la VL, se puede representar el fenómeno de la inserción aquí efectuada de la forma siguiente:

<i>Exaudi me, Dñe, exaudi me</i>		ענני יהוה ענני
<i>hodie in igne</i>		היום) באש
<i>ut sciant omnis populus hic</i>		וידעו העם הזה
<i>quoniam tu es</i>		כי אתה
<i>Dominus</i>		יהוה
<i>Deus</i>	<i>Deus in Israel</i>	אלהים בישראל
	<i>et ego seruus tuus</i>	ואני עבדך
	<i>et propter te</i>	ובדברייך עשיתי
	<i>feci haec opera</i>	אח כל דברים האלה
<i>et tu uersasti</i>		ואתה
<i>cor populi huius retro.</i>		הסבת את לבם אחרנית

La diferencia entre el TM y el reflejado por la antigua Septuaginta viene dada por la aplicación en cada caso de un procedimiento técnico diferente, por el que se opera la inserción de un texto secundario. En el texto masorético se perciben en el v. 36 restos, que revelan la presencia de una repetición de engarce o *Wiederaufnahme*. En el texto supuesto por LXX^L VL se efectúa, por el contrario, una inserción pura y simple, tomando pie de la palabra «Dios» (*'lhym*), para introducir inmediatamente el texto que se quiere insertar.

Por lo que respecta a la historia recensional del texto griego, se puede afirmar que el texto más próximo al de la antigua Septuaginta es el transmitido por LXX^L VL, caracterizado por la omisión del texto correspondiente al v. 37a. Esta porción de texto, presente en LXX^B, viene a ser una inserción en el texto griego antiguo. Persigue una asimilación al texto masorético, aunque por otra parte el texto

griego de este pasaje viene a ser una simple reproducción del griego antiguo del versículo precedente. Se trata pues, en un cierto sentido, de una inserción de tipo *kaige*, aunque no se pueda calificar de tal, por hallarse en una sección no-*kaige* del texto de Reyes. La VL sigue, como es habitual, a su original griego, el texto antioqueno o luciánico, poniendo así de relieve el carácter preluciano del mismo. La Vulgata de Jerónimo persigue, como es de esperar, una fidelidad máxima al modelo masorético (cf. p. ej., *omnia = kl TM*).

III.—LA CONFESION DE FE YAHVISTA

Los análisis anteriores, realizados a los niveles textual y literario, permiten establecer una conclusión, que resulta significativa tanto para la historia de la religión del antiguo Israel, como para la teología del Antiguo Testamento. Se distinguen claramente en el pasaje estudiado dos formulaciones de la confesión de fe yahvista. La más antigua u original en el relato viene expresada en la invocación de Elías con la formulación «Tú, Yahveh eres Dios». Aparece al final del relato en boca del pueblo: «Yahveh es Dios» (v. 39). Se trata de un verdadero grito de aclamación, redoblado y repetido incesantemente: «¡Yahveh es Dios! ¡Yahveh es Dios!»²⁸. La segunda formulación, «Tú, Yahveh, eres Dios en Israel», responde a preocupaciones ajenas al relato original. Está ambientada en relatos alusivos a consultas realizadas por un personaje extranjero o ante un dios extranjero. Manifiesta una intención polémica respecto a los dioses y cultos de los países vecinos. Por ello mismo resultaba perfectamente aplicable al enfrentamiento entre Yahveh y el dios fenicio

²⁸ El relato del sacrificio del Carmelo tiene tonos de «guerra de Yahveh». No podemos entrar aquí en la cuestión sobre los límites del relato. Würthwein excluye del mismo las referencias a Acab y al degüello de los profetas de Baal (vv. 19-20 y 40), con lo cual se pierde el contexto de lucha política y religiosa en el que se ambienta el relato, cf. E. Wuerthwein, 'Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel' (1962) 132-34; A. Jepsen, 'Elia und das Gottesurteil', *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, ed. H. Goedicke (Baltimore, London 1971) 291-306 (298). Según Zimmerli, la expresión protéica de presentación del mismo Yahveh («prophetisches Wort des göttlichen Selbsterweises») parece tener origen en la profecía más antigua, de época preclásica, y en los oráculos de la guerra de Yahveh, como aparece en 1 Re 20, 13.(28): «Yo entrego (esa muchedumbre) hoy en tus manos, para que sepas que Yo soy Yahveh», cf. W. Zimmerli, 'Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung', *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris 1957) 154-64; Idem, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wissenschaft 3 (Stuttgart 1972) 15.

Baal. Fue introducida en el relato en el v. 36 a, en época próxima a la del mismo relato original; refleja las preocupaciones de la escuela de discípulos de Elías o de los «hijos de los profetas», que introdujeron a un tiempo la expresión de reconocimiento del profeta: «(reconozcan que) yo soy tu siervo».

La fórmula de confesión de fe, repetida y coreada, «Yahveh es Dios! ¡Yahveh es Dios», aparece también en Jos 24, 17-18. Conforme al ritual de la Alianza, el pueblo expresa con esta fórmula su consentimiento al pacto propuesto por Josué en Siquén²⁹. Las dos exclamaciones aparecen dislocadas, y vienen a formar una inclusión, antes y después de un texto interpuesto³⁰. Muchas traducciones y comentarios, a comenzar por la Vulgata, no advierten la presencia de la fórmula de confesión de fe. Integran las dos exclamaciones en el texto de la inserción secundaria, como sujeto de la frase al principio del pasaje («Yahveh, nuestro Dios, es quien nos hizo subir...», v. 17), y como una simple frase causal al final del pasaje («Nosotros serviremos a Yahveh, porque es nuestro Dios»). Los textos son los siguientes:

LXX ^L (gnw)	LXX ^B	TM	Vulg.
		כִּי	(v. 17)
Κύριος	Κύριος	יהוה	<i>Dominus</i>
γάρ (ἐστιν)			
ὁ θεὸς ἡμῶν	ὁ θεὸς ἡμῶν	אלהינו	<i>Deus noster</i>
	αὐτὸς		
	θεός ἐστιν		
οὗτος ὁς	αὐτὸς	הוא	<i>ipse</i>
ἀνήγαγεν...	ἀνήγαγεν...	המעלה	<i>eduxit...</i>
.....
.....
		כִּי	<i>quia</i> (v. 18)
οὗτος/αὐτὸς	οὗτος	הוא	<i>ipse</i>
γάρ	γάρ		
ἐστιν ὁ θεὸς	θεὸς ἡμῶν ἐστιν	אלהינו	<i>est Deus noster</i>
ἡμῶν			

29 G. von Rad, 'Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch', *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8 (München 1971) 44-46.

30 La fórmula de reconocimiento («Erkenntnisaussage») en sus diversas formas («Conozcan que Yahveh es Dios...»), alcanza especial resonancia en la teo-

En el v. 17, el texto griego (LXX^B) parece añadir a TM dos palabras (*theos estin autos*). Según Boling, ello supondría el hebreo: *ky yhw' 'lhynw hw' 'lhym hw'*. Este añadido de LXX «shifts the focus from the act of decision to monotheistic declaration: "Yahweh our God is God. He..."»³¹. Sin embargo el texto luciónico conserva, también en este caso, el verdadero texto de la antigua Septuaginta³². Este ignoraba las palabras de LXX^B *autos estin theos*, y conocía la fórmula escueta «Yahveh es nuestro Dios». El pronombre hebreo *hw'*, *autos* en griego, inicia la frase siguiente y el texto de la inserción (dtr.). No se trata, pues, de una declaración monoteísta, como supone Boling, sino de un acto de afirmación yahvista, frente a una opción contraria, favorable a otros dioses. El *ky* repetido es enfático y no causal: «¡Sí, Yahveh es nuestro Dios!»³³.

En Jos 23, 3.10, Boling identifica la fórmula «Sí, Yahveh es vuestro Dios»³⁴. Viene seguida de un desarrollo (dtr.), con ambientación en referencias a la guerra de Yahveh: «¡Sí, Yahveh es vuestro Dios! El es quien pelea por vosotros». En todos los casos la fórmula se inicia con el *ky* enfático: Dt 3, 22 Jos 10, 14 10, 42 23, 3.10³⁵. En

logía deuteronomica y deuteronomística. Sin embargo, como Zimmerli reconoce a propósito de 1 Re 18, 37, la fórmula tiene un origen anterior al dtr.: «Das Auftauchen der deuteronomischen Formulierung in den sicher vordeuteronomischen Elia- und Jesajalegenden dürfte für die Beurteilung der Frage nach der Herkunft der deuteronomischen Sprache von Bedeutung sein», W. Zimmerli, 'Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel', *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 19 (München 1963) 41-119 (68, nota 41).

31 R. G. Boling, *Joshua*, The Anchor Bible 6 (New York 1982) 531.

32 Omiten *autos theos estin* los mss. bgnw y el texto armenio. La repetición del pronombre *autos* es buena prueba del añadido presente en LXX^B. El texto luciónico está representado en el libro de Josué por los mss. glnw, el testimonio más próximo y único en ocasiones del griego antiguo, aun cuando su texto no esté libre de revisiones estilísticas, cf. N. Fernández Marcos, 'Theodoret's Biblical Text in the Octateuch', *Bullet. IOSCS* 11 (1978) 27-43 (34 s.). En el comentario de Boling a Josué y en el estudio de Greenspoon sobre el texto de Josué se echan de menos mayores referencias al texto luciónico del mismo libro y a su valor crítico, cf. R. G. Boling, *Joshua* (1982) 108-10; L. J. Greenspoon, *Textual Studies in the Book of Joshua*, Harvard Semitic Monographs 28 (Chico, California 1983) 3.

33 En 1 Re 18, 39, la fórmula va precedida, según LXX, de *alēthōs*, que puede muy bien reflejar o corresponder a la partícula enfática *ky*. Según Timm, se trataría de una glosa de origen litúrgico, cf. S. Timm, *Die Dynastie Omri* (1962) 83, nota 136.

34 En ambos casos, TM ofrece la 2ª pers., «vuestro Dios», mientras que el griego supone la 1ª pers., «nuestro Dios».

35 El acento disyuntivo (*zaqef*) separa la exclamación primitiva de la ampliación subsiguiente: «¡Sí, Yahveh es vuestro Dios! / El (*hw'*, Dt 3, 22; Jos 23, 3.10) es quien pelea por vosotros».

Dt 3, 22 20, 4 la fórmula va precedida de la expresión «No temáis» (*l' tyr'w*), que forma parte del vocabulario de la guerra de Yahveh. Las fórmulas de Jos 10, 14 y 10, 42 concluyen los relatos de las batallas de Josué en Gabaón y en el Sur de Canaán. Las fórmulas de Jos 23, 3.10 constituyen una inclusión; el pasaje intermedio se refiere a la expulsión y exterminio de las poblaciones cananeas.

El ambiente de origen de la fórmula, «¡Sí, Yahveh es Dios!», es el de situaciones en las que Yahveh aparece en contraposición a otro dios, concreto y denominado, como es el caso de 2 Re 18, o al dios o dioses de un pueblo extranjero, con el cual Israel está en relación de vecindad y a la vez de guerra, como sucede en Jos 24, 15 ss. En ambos casos, el pueblo tiene que dejar de andar saltando de un lado y de otro (1 Re 18, 21), tiene que «escoger» entre los dioses vecinos o Yahveh (Jos 24, 15). Esta situación de contraposición se extrema en la «guerra de Yahveh». Quienes pelean no son los pueblos, sino los dioses: Yahveh contra el dios o dioses de los pueblos enemigos. Se repite a coro el grito de guerra: «¡Sí, Yahveh es Dios!». El desarrollo (dtr.) de esta fórmula. «...El es quien pelea por vosotros», hace explícito el origen de la aclamación en situaciones de conflicto y de «guerra de Yahveh»³⁶.

Según Zimmerli, la fórmula de autopresentación («Erweiswort»), «Yo soy Yahveh, tu Dios», originaria del culto (Decálogo y Código de Santidad), pasó seguidamente a la historiografía y profecía, como fórmula de reconocimiento («Erkenntnisformel»), «reconozcan que Tú, Yahveh, eres Dios»³⁷. Se ha de acentuar, sin embargo, el origen más primitivo de la aclamación en tercera persona: «¡Sí, Yahveh es Dios!», ambientada en el contexto de la «guerra de Yahveh». Esta aclamación primitiva no tiene todavía sentido monoteístico. Afirma el carácter divino de Yahveh frente a un dios o dioses, que en una determinada circunstancia aparecen en guerra con Yahveh y su pueblo. Formulaciones de un verdadero monoteísmo no aparecen hasta la teología deuteronomista y el segundo Isaías (así Dt 4, 35, «Yahveh es Dios y no hay otro fuera de El», cf. Dt 4, 39; 6, 4). Se

36 La aclamación como grito de combate aparece también en el NT: «estuvieron vociferando unas dos horas: "¡Grande (es) la Artemis de (los) efesios!"» (Hechos 19, 34), cf. E. Kaesemann, 'Liturgische Formeln im Neuen Testament', RGG II, 3 ed. (Tübingen 1958) 993-98 (994).

37 Cf. W. Zimmerli, 'Ich bin Jahwe', *Gottes Offenbarung* (1963) 11-40; Idem, 'Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel', 41-119 (88-107); Idem, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wissenschaft 3 (Stuttgart 1972) 15.

verifica un avance progresivo de una monolatría, monoyahvismo o monoteísmo práctico a un monoteísmo estricto³⁸. Sin embargo, frente a este proceso universalizador se produce simultáneamente en la historia de la religión de Israel otro movimiento de signo contrario, hacia un mayor particularismo, agudizado en la teología posexilica. Un exponente antiguo de esta tendencia particularista es la expresión «Tú eres Dios *en* Israel». No ha de extrañar, pues, que tal expresión pueda ser posterior a la formulación primera y más universal, «Tú eres Dios». El alcance de esta fórmula viene limitado por su contexto. Yahveh es Dios frente a Baal o los dioses de los pueblos vecinos, que no son Dios, o al menos no son Dios en Israel³⁹.

IV.—EL TEXTO Y LOS TEXTOS CANONICOS: LA DIMENSION TEXTUAL DE LA CATOLICIDAD

Durante las pasadas décadas el estudio del texto bíblico ha estado dominado por una tendencia propugnada por Nyberg en 1935, en una época anterior a los descubrimientos de Qumrán. Frente a ciertos abusos de los críticos de finales del siglo pasado y comienzos del presente, quienes corregían el texto masorético a tiempo y a destiempo en base a variantes de las versiones o mediante conjeturas propias, Nyberg proclamó un movimiento de reacción y «vuelta al texto masorético». Su reacción no dejaba de estar relacionada con otras tendencias de la escuela escandinava, como la revalorización de la tradición oral y una acentuada desconfianza hacia la crítica literaria⁴⁰. El efecto producido fue, por una parte, una recepción casi ciega de la veritas hebraica y del textus receptus, sin admisión apenas de correcciones a su texto, y por otra parte, una correspondiente pérdida de confianza en el valor crítico del texto de las versiones. Estas vinieron a ser consideradas preferentemente como *targumes*, testimonio de tradiciones exegéticas y teológicas que los traductores incorporaban de una u otra forma a su traducción⁴¹.

38 Cf. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 66 y 167.

39 La proclamación «(Sabad que) Yahveh es Dios» tiene su desarrollo en el culto (Salmo 100, 3), al igual que otras fórmulas similares: «Yahveh es rey (Salmo 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1) o «Yahveh es grande» (Salmo 35, 27; 40, 17; 70, 5), cf. J. Gray, *I and II Kings*, 2 ed. (London 1970) 402-3.

40 Cf. H. S. Nyberg, 'Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuche demonstriert', ZAW 52 (1934) 241-54.

41 Tal ha sido la orientación de la escuela de Gehman. J. W. Wevers aplicó

Los descubrimientos de Qumrán ha probado la antigüedad, precristiana incluso, y la calidad irreprochable de la tradición masorética. Pero al mismo tiempo han demostrado la existencia de otras tradiciones textuales, que circulaban con igual derecho por la misma época anterior al nacimiento del cristianismo. Estas tradiciones textuales hebreas aparecen reflejadas en el texto de las traducciones, muy en particular en la versión de los LXX. Qumrán ha venido a probar igualmente la legitimidad del programa propuesto por Lagarde, consistente en reconstruir la antigua Septuaginta a través del texto de las recensiones clásicas de Orígenes, Hesiquio y Luciano. Esta tarea resulta ahora más compleja al demostrarse la existencia de otras recensiones más tempranas del texto de LXX⁴². Queda también legitimado el intento de aproximación al texto o textos hebreos diferentes del de la tradición masorética. Aun cuando una reconstrucción precisa del original hebreo de LXX sea siempre hipotética, cabe emitir sin embargo en muchos casos un juicio de valor sobre las connotaciones críticas (literarias, históricas y teológicas), que vienen implicadas en tal forma del texto.

La más vieja antinomia de la teología rabínica y patristica sobre la inspiración de los textos sagrados revive hoy en las dos corrientes contrapuestas de la crítica moderna sobre el texto bíblico. Frente a la diversidad de los textos bíblicos (fundamentalmente el transmitido por los masoretas y el traducido por los Setenta), Aristeo y Filón entre los judíos y San Agustín entre los cristianos reconocieron valor inspirado y canónico al texto de LXX, mientras que los círculos rabínicos que desembocaron en la escuela de Yamnia, así como Orígenes y San Jerónimo entre los cristianos, trataron de corregir la tradición griega en función de la tradición masorética convertida en oficial⁴³. Una polarización similar se produjo en las polémicas de la Reforma y Contrarreforma. La crítica moderna, enfrentada al mismo dilema, se ha visto escindida, con gran variedad de matices, entre partidarios de la *veritas hebraica* y partidarios del valor del texto de las versio-

estos principios al estudio de Reyes, cf. en particular J. W. Wevers, 'Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of I Kings ii 12 - xxi 43', *Oudtestamentische Studien* 8 (Leiden 1950) 300-22; G. Bertram, 'Das Problem der griechischen Umschrift des hebräischen Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der Septuaginta-Forschung', *Die Welt des Orients* 5 (1969-70) 237-64 (264).

⁴² Cf. P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien* (Leipzig 1863) 2; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2 ed. (Oxford 1959) 218-28.

⁴³ Cf. P. Walters (Katz), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding (Cambridge 1973) 5.

nes. El hecho decisivo es que, frente a una tendencia reductora, característica del judaísmo posbíblico, que se unifica en torno a un solo (tipo de) texto, el cristianismo muestra desde un principio una voluntad integradora y universalista; recoge un Canon amplio de libros del Antiguo Testamento y reconoce toda la pluralidad de textos existentes hasta entonces.

Es ésta una dimensión de la catolicidad de la Iglesia, que la nueva historia del texto bíblico ha puesto de relieve y a la que se debe reconocer una profunda significación teológica. Todos los textos bíblicos son y constituyen el texto de la Biblia. No sólo los textos hebreos, sino también los de las versiones, son texto bíblico; como tal eran leídos en las respectivas iglesias. La Iglesia nunca hizo la distinción, propia de la Sinagoga, entre el texto hebreo, texto sagrado que debía ser leído de un rollo correctamente escrito, y el texto del targum o traducción en arameo, que el meturgeman recitaba seguidamente de memoria, para significar de este modo que la traducción, aunque oficiosa y muy depurada, no era sin embargo texto sagrado. Es importante afirmar incluso que el texto de un manuscrito o fragmento de manuscrito es también texto bíblico. El interés y entusiasmo que produce entre los estudiosos el descubrimiento de un nuevo códice o papiro con fragmentos de texto bíblico, arranca del hecho de que pueda contener nuevas lecturas o variantes dignas de estudio. El interés y el entusiasmo deben de ser los mismos en la Sinagoga y en la Iglesia, pues se descubre un texto bíblico y a la vez una porción de la propia historia: la historia de una sinagoga o de una iglesia particular.

La historia de la Iglesia es la de la Biblia en la Iglesia. Las iglesias se fueron constituyendo al tiempo que iban traduciendo la Biblia a sus lenguas respectivas. Muchos pueblos llegaron a la cultura y desarrollaron su lengua y literatura al tiempo que traducían la Biblia. Así la lengua armenia pasó de la cultura oral a la escrita con la traducción de la Biblia, para lo cual se hubo de inventar un alfabeto y forjar incluso unos caracteres de escritura. En ocasiones lo más antiguo y original del texto bíblico ha quedado escondido en traducciones a las lenguas de los pueblos e iglesias geográficamente más marginales de los imperios romano y bizantino (como es el caso del armenio), en manuscritos de grupos judíos o cristianos muy conservadores y automarginados (como eran las comunidades de

Qumrán o de Nag Hammadi), en lecturas marginales de los códices (como son las del *Codex Legionensis*), o en los manuscritos olvidados durante siglos en las viejas Genizas o en cuevas como las de Qumrán. En las grandes metrópolis, en Roma o Constantinopla y en las zonas de su influencia, el texto bíblico se modificaba y revisaba conforme a los gustos literarios o los criterios científicos de la época. Así, el texto hexaplar de Orígenes y la Vulgata de Jerónimo desplazaron, aunque nunca totalmente, a los textos prehexaplares o a la *Vetus Latina*. El texto luciánico o antioqueno fue el que llegó a ser «koine» en la gran iglesia bizantina, gran iglesia por contraposición a las iglesias de lenguas minoritarias. Este texto luciánico, a pesar de haber sufrido una recensión tardía, conserva un gran valor crítico como reconocieron Wellhausen y Driver para el texto del libro de Samuel. Rahlfs se mostró, por el contrario muy reacio a reconocer el carácter antiguo y preluciánico de muchas de sus lecturas. Desde la obra de Rahlfs (1911)⁴⁴, el texto luciánico ha padecido un enorme descrédito, siendo considerado preferentemente como un texto tardío, plagado de lecturas dobles y de retoques estilísticos. Qumrán ha venido sin embargo a revalorizar el texto luciánico, por lo que se refiere sobre todo al texto de los libros de Samuel-Reyes. Es preciso revalorizar pues un antiguo texto «eclesial», cuyo valor «científico» se pone ahora también de relieve.

La Iglesia recogió y conservó todos los textos heredados, textos en hebreo y en griego (incluso en el arameo targúmico, trasvasado al siríaco). Asumió también el texto de las recensiones y traducciones judías (Aquila y sus predecesores). Produjo nuevas traducciones y recensiones en múltiples lenguas. Con ello la Iglesia se fue constituyendo a sí misma, en la multiplicidad de las iglesias. Cabe enunciar un principio teológico, referido al texto bíblico, similar al propuesto respecto a la Eucaristía: «la Eucaristía hace a la Iglesia, y la Iglesia hace la Eucaristía». De igual modo, «el texto bíblico hace la Iglesia y la Iglesia hace el texto bíblico». La Iglesia se constituyó en un Pentecostés, en el que la Palabra de Dios se hace inteligible en una pluralidad de lenguas; la Palabra, hecha texto y letra, convoca y congrega a las iglesias, las dota de los servicios ministeriales necesarios para el anuncio de la Palabra. Pero es la Iglesia la que a su

⁴⁴ A Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher*, Septuaginta Studien III (Göttingen 1911).

vez traduce y conserva el texto de la Palabra. Las Iglesias constituyen el texto del Nuevo Testamento, como la Sinagoga constituyó el texto de la Ley, Profetas y Escritos y se constituyó a sí misma por la proclamación y lectura de la Escritura (Esdras). También la Iglesia colabora en la constitución del texto del Antiguo Testamento, en cuanto que lo traduce a múltiples lenguas y considera todos los textos resultantes como Biblia y Palabra de Dios. Lo que la Iglesia abandona es la reducción de la sacralidad de la lengua y de la letra a la lengua y los caracteres hebreos. La catolicidad de la Iglesia hace que en Pentecostés se desborden los límites de la sacralidad, reducidos hasta entonces a una sola lengua y texto sagrados (como también a una sola Tierra, un único pueblo escogido y un Templo único en Jerusalén). En todas las lenguas y en todos los caracteres se hace inteligible y se escribe la Palabra de Dios. La sacralidad exclusiva de la Palabra hecha Escritura queda asumida en plenitud por la Palabra hecha Carne (y Eucaristía). Este es el nuevo principio de Unidad de la Iglesia, dentro de la pluralidad de lenguas y textos sagrados.

La Catolicidad y Santidad de la Iglesia tienen pues una dimensión lingüística y textual: todos los textos bíblicos, en todas las lenguas de las iglesias, son textos sagrados y constituyen la Biblia. Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento existe una mediación textual y lingüística (verbal, el mismo Verbo), más profunda incluso que la mediación histórica (lo antiguo y lo nuevo)⁴⁵. Es preciso revalorizar el Antiguo Testamento de las iglesias. Son traducciones que recogen de la Biblia hebrea y griega el lenguaje y el verbo acuñados, en los que se ha expresado el Verbo, la tradición apostólica y la tradición de la Iglesia. La ciencia moderna reconoce que estas versiones, como es el caso de la *Vetus Latina* (la primera Biblia específicamente cristiana), conservaba en ocasiones retazos de textos bíblicos correspondientes a textos diferentes del masorético y que no han llegado hasta nosotros. En ningún caso los textos bíblicos cristianos pierden la referencia, no sólo lingüística y verbal, sino también textual y literalista incluso, a un texto hebreo, del que no dejan de ser nunca una verdadera traducción (y no un comentario). La Apostolicidad que funda el Canon neotestamentario y funda a la vez la recepción cris-

⁴⁵ Cf. A. H. J. Gunneweg, *Understanding the Old Testament* (London 1978) 232 ss.

tiana del Antiguo Testamento (en virtud de la recepción de la Biblia griega por los apóstoles), es continuadora del criterio de sacralidad de las Escrituras, cifrado en el carácter profético de las mismas. La Catolicidad de la Iglesia se muestra de nuevo en su consideración de los libros apocalípticos (deuterocanónicos) como proféticos y de su consiguiente aceptación en el Canon (cuando aparecen por el contrario excluidos del Canon hebreo fariseo). El principio de Catolicidad da entrada no sólo a todos los textos, sino también a todos los libros que una corriente u otra del judaísmo había considerado como proféticos. La pluralidad literaria y textual del Canon de las Escrituras (como de los 4 Evangelios) es una nueva dimensión de la Catolicidad de la Iglesia, que la moderna historia del texto bíblico ha venido a poner de relieve.

JULIO TREBOLLE BARRERA