

## TRADICIONES DEL TARGUM PALESTINENSE A Dt 1, 1

### 1.—EL VERSO DEL DEUTERONOMIO 1, 1

Dt 1, 1 según el texto masorético, es una colección de determinaciones geográficas no siempre coherentes, que engloba al menos tres tradiciones distintas, y que en la forma actual ha interpretado las localizaciones geográficas más como distintas etapas del pueblo de Israel a lo largo del desierto, que como una localización precisa del lugar en que se supone que Moisés situó los discursos exhortativos, que componen el esqueleto del libro del Deuteronomio<sup>1</sup>. El texto, que es por tanto ya casi una obra de targumista dentro de la Biblia, dice así:

«Estas son las palabras que dijo Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán, en el desierto, en el Arabá, frente a Suf, entre Parán y Tofel, Labán, Haserot y Dizahab».

### 2.—EL COMENTARIO DEL TARGUM

El targum palestino, siguiendo el camino iniciado en la misma Biblia ha hecho una interesante paráfrasis de este primer verso del Deut., que va a ser el objeto de nuestro estudio.

He aquí la traducción del targum Neofiti 1 (N), según la versión de Díez Macho, con pequeñas variantes, confrontada con la traducción del Targum Pseudo-Jonatán<sup>2</sup>. Van en cursiva las palabras que corresponden a *Deut.* 1, 1:

1 Cf. mi trabajo sobre este texto: 'Las recensiones targúmicar. Estudio de T. Deut. 1, 1', *Salmanticensis* 19 (1972) 605-34, especialmente 607-10.

2 La traducción de A. Díez Macho, así como el texto del targum Neophyti 1, del Pseudo-Jonatán y de Onqelos, puede consultarse cómodamente en disposición sinóptica en la obra de este autor: *Biblia Polyglotta Matritensis. Series IV: Targum Palestinense in Pentateuchum. L. 5: Deuteronomium, caput I* (Madrid 1965). Sobre el manuscrito Neophyti 1, véanse los volúmenes de la edición crítica del mismo autor en curso de publicación, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Manuscrito de la Biblioteca Vaticana* (CSIC, Madrid-Barcelona 1968 ss.).

En relación a nuestro trabajo, estas son las siglas que usaremos:

## N

## TJI

a) *Estas son las palabras que habló Moisés con todos los hijos de Israel, reprochándolos cuando ellos estaban al otro lado del Jordán.*

b) Moisés comenzó a hablar diciéndoles:

¿No os fue dada la Ley  
en el desierto y en el monte Sinaí,  
hijos de Israel,  
y en las llanuras de Moab  
os fue explicada?  
¡Cuántos milagros obró YHWH con  
vosotros, hijos de Israel!

c) Cuando estabais junto al mar *Suf*  
se dividió el mar delante de vos-  
otros  
y se practicaron doce calzadas,  
una calzada por cada tribu.  
Junto al mar causasteis enojo de-  
lante de él  
y os rebelasteis junto al mar *Suf*.

d) Y por el asunto de los explora-  
dores

*Estas son las palabras de reproche que habló Moisés con todo Israel: les congregó en torno a sí cuando esta-  
ban al otro lado del Jordán.*

Comenzó a hablar diciéndoles:

¿No os fue dada la Ley  
en el desierto en el monte Sinaí  
y en las llanuras de Moab  
(myšry' = Arabá = llanura)  
os fue explicada?

¡Cuántos milagros y prodigios obró el  
Santo,  
bendito sea,  
en favor vuestro  
desde el tiempo en que pasasteis  
junto a la orilla del mar *Suf*,  
donde hizo una calzada para cada  
tribu!

Vosotros en cambio os apartasteis de  
su palabra y provocasteis su ira en

- S Pentateuco Samaritano, ed. de A. Frh. von Gall.  
LXX Versión griega de los Setenta, ed. de A. Rahlfs.  
Vg Vulgata clementina, ed. de L. Turrado.  
Pesh Versión siríaca peshita, en la edición de Urmia.  
TO Targum Onqelos, según el código Vat 448, editado por A. Sperber.  
TJI Targum Pseudo-Jonatan, ed. de Ginsburger, con las correcciones hechas al *Deut.* 1, 1 por Díez Macho.  
TJII Targum llamado Fragmentario. Según la nomenclatura de Díez Macho, abrevio así los distintos manuscritos:  
N Neofiti 1.  
M Glosas marginales a N.  
I Glosas interlineares de N.  
110 Manuscrito 110 de la Bibl. Nac. de París, en la edición de Ginsburger, *Das Fragmententhargum* (Berlin 1899).  
440 Manuscrito hebreo 440 de la Vaticana.  
NuR Bajo esta sigla se comprenden: el manuscrito 1 de Nüremberg; la recensión de la Biblia rabínica de Bomberg y el manuscrito 1 de Leipzig, los tres muy semejantes.  
Br Manuscrito Or 10794 f. 8 del Museo Británico, publicado por M. Gaster.  
El texto se transcribe según la tabla de la *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona 1963) I, XX; el texto original no distingue entre *šin* y *šin*, por eso todas se transcriben con el signo š.

que enviasteis desde el desierto de  
*Parán*  
 a explorar el país de Canán <sup>3</sup>;

- e) y por el asunto del *maná*  
 cuando dijisteis:  
 «Nuestra alma está angustiada con  
 esta comida  
 pues su alimento es liviano» <sup>4</sup>;  
 y en *Haserot* cayeron vuestros ca-  
 dáveres  
 por la carne que apetecisteis;

- f) y por el asunto del *becerro*  
 que fabricasteis,  
 determinó YHWH con su palabra  
 aniquilaros.

- g) Pero, porque se acordó de la  
 Alianza  
 que estableció con vuestros pdares  
 —con Abraham, con Isaac y con  
 Jacob—  
 y de la Tienda de la Reunión que  
 hicisteis en su nombre,  
 y del Arca de la Alianza de YHWH  
 que introdujisteis en medio de  
 aquélla  
 y que con oro recubristeis,  
 ordenó con su palabra borrar vues-  
 tros pecados

*Parán*,  
 a causa de la palabra de los explora-  
 dores  
 y le acusasteis falsamente  
 (ṭpltwn = Tofel),  
 y murmurasteis acerca del *maná* que  
 hacía descender para vosotros  
*blanco* (ḥywwr = Labán = blanco)  
 desde el cielo.  
 Pedisteis carne en *Haserot*,  
 y hubiera sido conveniente que os  
 borrara de en medio del mundo.

Pero, porque se acordó en favor vues-  
 tro del mérito de vuestros padres  
 justos  
 y de la Tienda de la Reunión,  
 del Arca de la Alianza y de los vasos  
 sagrados que recubristeis de oro puro,  
 borró vuestro pecado del *becerro de*  
*oro* (dhh' = Dizahab).

Por su parte, TO nos da la siguiente versión del texto bíblico:

«Estas son las palabras que pronunció Moisés con todo Israel al otro lado del Jordán: les reprochó porque pecaron en el desierto y porque irritaron (a Dios) en las llanuras frente al mar Suf; (porque) en *Parán* murmuraron a causa del *maná* y en *Haserot* irritaron (a Dios) a causa de la carne y porque construyeron el *becerro de oro*».

El resultado final de la paráfrasis targúmica es un resumen, un recuerdo o memorial, aunque esta palabra no aparece directamente, de los hechos más importantes acaecidos a lo largo de la peregrinación del pueblo por el desierto. Lo cual se ha logrado a base de identificar algunas localizaciones de Deut. 1, 1 con lugares en los cuales acaeció algún acontecimiento importante a Israel, o bien a base de juegos etimológicos más o menos velados,

<sup>3</sup> M 110 440 NuR añaden: «decretó sobre vosotros que no entraseis en la tierra de Israel».

<sup>4</sup> M 110 440 NuR añaden: «soltó contra vosotros las serpientes».

todos ellos procedimientos suficientemente conocidos en la exégesis derásica tan habitual en el targum <sup>5</sup>.

En esta especie de resumen de las etapas de la historia de la salvación en el desierto pueden detectarse las siguientes tradiciones: la posible tradición sobre la sinagoga del desierto, en que se nos presenta la reunión de Moisés y el pueblo en las llanuras de Moab al estilo de una reunión sinagoga, en la cual la ley, dada en el Sinaí, es ahora explicada; casi se trata de conectar con Moisés la tradición de la Gran Sinagoga. Unida a ésta se halla la tradición de las doce calzadas en el mar Rojo, conexas con aquella otra de los diez milagros que hizo Dios en el paso del mar. Finalmente, la tradición de las palabras de reproche pronunciadas por Moisés en Moab, conectada al menos en parte con la otra de las diez tentaciones del pueblo en el desierto.

El limitado espacio de este trabajo impide hacer un estudio completo de todas estas tradiciones. Nos vamos a centrar por tanto en la que nos parece la principal y la más interesante desde el punto de vista de su continuidad en la literatura rabinica y cristiana; se trata concretamente de la tradición de las palabras de reproche, tema central sin duda en T. Deut. 1, 1; un tema tan importante, que ha quedado incluso en TO, el cual ha suprimido otros muchos elementos, entre ellos el tema de las diez tentaciones en el desierto, que se entremezcla íntimamente con el primero, del que no es fácil separarlo <sup>6</sup>.

### 3.—LA TRADICION DE LAS «PALABRAS DE REPROCHE» EN LA LITERATURA JUDIA

La base de la síntesis elaborada por el targum a Deut. 1, 1 no parece ser ajena al mismo Deut. G. von Rad ha llamado la atención sobre un tipo de sermón o predicación, de carácter exhortativo y de contenido histórico-narrativo, puesto en boca de Moisés en primera persona de singular, y que es un memorial de los hechos realizados por Dios en favor de su pueblo a lo largo del desierto, desde la salida de Egipto, y de las diversas reacciones, más bien negativas, del mismo pueblo <sup>7</sup>.

Uno de estos discursos (Deut. 9, 6-29 — 10, 1-5), tiene más de un punto de contacto con nuestro texto targúmico. Se sitúa, como todos los discursos del Deut., en el momento en que la tierra prometida va a ser dada por Dios al

<sup>5</sup> Cf. el artículo citado en nota 1, donde se explican con detalle estas derivaciones. Sobre el procedimiento de exégesis derásica cf. A. Díez Macho, 'Deras y exégesis del Nuevo Testamento', *Sefarad* 35 (1975) 37-90 (casi igual en 'Targum Palestinense y Hermenéutica', en *Neophyti* 1, o. c., IV: *Números*, Madrid 1974, 51\*-69\*).

<sup>6</sup> Sobre el tema de las «palabras de reproche», cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Filadelfia 1909 ss.), III, 349 ss.; VI, nota 708.

<sup>7</sup> G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (Gottinga 1964); trad. ingl. *Deuteronomy. A Commentary* (Londres 1966), 21; el autor señala tres discursos en esta línea: Deut. 1-3; 4,9 ss.; 9, 6 ss.

pueblo (9, 1.6). Se echan en cara a Israel sus rebeliones frente a Dios en el desierto (v. 7), en el monte Horeb, cuando Dios entregó la ley a Moisés (vv. 8-14), a causa del pecado del becerro de oro (vv. 15-21), por las provocaciones del pueblo en Tabera, en Masa, en Qibrot Hattava (v. 22), y a causa de la rebeldía en Cadesbarne, conectada con el informe pesimista de los exploradores (vv. 23-24). Se sigue con la decisión divina de destruir el pueblo (v. 25) y la intercesión de Moisés, que arguye a Dios a base del recuerdo de Abraham, Isaac y Jacob (vv. 26-27) y con una argumentación «ad hominem» (vv. 28-29). Termina con el perdón concedido por Dios, que da de nuevo la ley a Moisés, ordenándole custodiarla en el Arca de la Alianza (10, 1-5) <sup>8</sup>.

Junto al tema de las «palabras de reproche» aparecerá en la tradición judía el otro tema ya mencionado de las diez tentaciones del pueblo en el desierto. También este tema halla una fundamentación en la Escritura, concretamente en Num. 14, 22:

... en el desierto ... me han sometido ya a prueba  
por diez veces sin escuchar mi voz ...

La enumeración completa de estas tentaciones nunca se hace en la Biblia, pero de ello se encargará la tradición posterior, aunque con no pocas variantes. Por lo demás, este tema no es ajeno al targum, como puede apreciarse en TJI Deut. 6, 16, donde el tema se introduce en contexto homilético:

Pueblo mío, hijos de Israel, tened cuidado de no tentar a Yaveh,  
vuestro Dios, como le tentásteis con las diez tentaciones.

Y TJI Lev. 26, 21.24.28 habla de los siete pecados de Israel, quizá inspirándose en los siete pecados del pueblo en el desierto, que canta otro texto muy relacionado con nuestro tema, la confesión general de Sal. 106, 7-33.

La tradición de las diez tentaciones se recoge en *Pirqué Abot* 5, 4 sin aditamentos importantes, y, lo que es más importante para nuestro trabajo, se comenta a base de Deut. 1, 1 en el *Abot* de R. Natán, que presenta claras conexiones con la paráfrasis targúmica <sup>9</sup>. He aquí este último texto:

Con diez tentaciones tentó el Santo, bendito sea, a nuestros Padres y en todas ellas fueron hallados imperfectos. Estas son:  
En el desierto, en el Arabá, frente a Suf, entre Parán y Tofel, y en Labán, y en Hazeroth y en Di-Zahab (Deut. 1.1).  
*En el desierto*: donde fabricaron el becerro de oro, como está escrito: «Se fabricaron un becerro de metal fundido» (Ex. 32, 8) <sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Este tipo de memorial se descubre también en otros textos escriturísticos, p. e. Sal 78; 106; Neh. 9, 9 ss. La continuidad de esta forma literaria en el targum, el NT y, posiblemente, la misma liturgia eucarística cristiana, se estudiará más adelante.

<sup>9</sup> Puede consultarse la traducción inglesa de E. Cashdan a este tratado en: A. Cohen, *The minor Tractates of the Talmud. Massekoth Ketanot*, 2 vols. (Londres 1965); nuestro pasaje en I, 162-63.

<sup>10</sup> Este verso de la Escritura no menciona sin embargo el desierto; comparar con TJI Num. 24, 1. En la edición de Schechter se cita Sal. 106, 19: «Hicieron un becerro en Horeb».

*En el Arabá:* (donde murmuraron) por el agua, como está escrito: «Y el pueblo sintió allí sed de agua» (Ex. 17, 3) <sup>11</sup>.

*Frente a Suf:* porque se rebelaron en el mar Rojo. Alguno dice que esto se refiere a la imagen cincelada por Mica, como está escrito: «Fueron rebeldes junto al mar, junto al mar Rojo» (Sal. 106, 7) <sup>12</sup>.

*Entre Parán:* en el episodio de los exploradores, como está escrito: «Y Moisés los envió desde el desierto de Parán» (Num. 13, 13).

*Y Tofel:* esto se refiere a los comentarios despreciativos que hicieron respecto al maná <sup>13</sup>.

*Y en Labán:* esto se refiere a la rebelión de Coré (cf. Num. 16).

*Y en Hazereth:* en el asunto de las codornices (cf. Num. 11, 31 ss.) <sup>14</sup>. Aquí hay siete (tentaciones), y en otra parte se escribe: «Y en Taberá, y en Nassá, y en Kibroth-Hatawá» (Deut. 9, 22).

*Y en Di-Zahab:* Aarón les dijo: «Os es suficiente este pecado del oro, que procurásteis para el becerro» (cf. Ex. 32). R. Eliezer b. Jacob dice: Este pecado es suficiente para que Israel sufra por causa desde ahora hasta la resurrección (cf. Sanh. 102 a).

Como se puede observar, no está claro el número diez, pues más bien parecen once las tentaciones que resultan, aunque la primera y la última prácticamente se identifican; lo que sí es claro es la conexión con la paráfrasis del targum estudiado. Por otra parte, la poca seguridad del número se refleja en esta misma obra unos capítulos antes <sup>15</sup>:

Con diez tentaciones probó a nuestros Padres el Santo, bendito sea, aunque sólo fueron castigados a causa de su lengua perversa (cf.

Num. 13, 32), que fue sólo una de ellas. Estas son las siguientes:

una vez en el mar Rojo (cf. Sal. 106, 7);

una cuando cayó el maná por primera vez

y de nuevo más tarde (cf. Ex. 16, 19-20.26-27);

una vez cuando la aparición de las codornices

y de nuevo más tarde (cf. Ex. 16, 12-13; Num. 11, 31-33);

una vez en Mará (cf. Ex. 15, 23);

una vez en Refidím (cf. Ex. 17, 1 ss.);

una vez en Horeb (¿Taberá?, cf. Num. 11, 1-3);

una vez cuando el asunto del becerro de oro (cf. Ex. 32);

y una vez en relación con los exploradores (cf. Num. 13).

El incidente de los exploradores fue el más grave de todos ellos, como está escrito: «Me han tentado ya diez veces y no han escuchado mi voz» (Num. 14, 22; cf. 14, 37).

Una recensión muy parecida a ésta nos ha sido conservada en el *Sifre* Deut. 1, atribuida al rabino José b. Hanina <sup>16</sup>:

<sup>11</sup> La S. Escritura localiza este hecho en Refidím.

<sup>12</sup> «Alguno dice»: cita de R. Natán, cf. *Horayot* 13 b. La referencia parece ser a Mica el enfraimita (cf. Juec. 17), que habría construido un ídolo en Egipto y lo habría llevado consigo al pasar el mar (cf. también *Sanh.* 103 b).

<sup>13</sup> Juego de palabras entre el topónimo Tofel y un significado de la raíz *tpl* que puede significar «calumniar, murmurar»; cf. el artículo citado en nota 1, p. 625.

<sup>14</sup> Variante: «en el asunto de las relaciones sexuales prohibidas» (cf. *Yoma* 75 a).

<sup>15</sup> Abot de R. Natán 9, 2; puede consultarse la traducción inglesa en A. Cohen, *The minor Tractates* o. c., I, 58-59.

<sup>16</sup> Yehošua b. Hananya, Tann. II; cf. Abot 2-10; puede consultarse la traducción alemana de G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium. Rabbinische Texte* II, 4 (Stuttgart 1922), 5.

R. José bar R. Hanina dijo: Mira, está dicho: «En el desierto, en la estepa». Esto son las diez tentaciones, con las cuales nuestros Padres tentaron al Santo, bendito sea, en el desierto (cf. Num. 14, 22), las cuales son las siguientes:

dos junto al mar, dos a causa del agua, dos a causa del maná, dos a causa de las codornices, una por el asunto del becerro, y una en el desierto de Parán.

Este mismo texto se cita y comenta en el tratado 'Arakim 15a<sup>17</sup> a base de citas de la Escritura.

Sin embargo, lo más interesante para nosotros del *Sifré* Deut. es que aquí encontramos por primera vez unidas las dos tradiciones, la de las diez tentaciones y la de las palabras de reproche. Los paralelos del pasaje, que vamos a reproducir traducido, con el texto del targum son notables<sup>18</sup>:

«Estas son las palabras que Moisés pronunció, etc.» (Deut. 1, 1). ¿Profetizó Moisés solamente esto? Más bien él escribió toda la Torá, como está dicho: «Y Moisés escribió toda esta Torá» (Deut. 31, 9). ¿Qué enseñanza se deriva entonces de que se diga: Estas palabras? Esto enseña, que fueron palabras de reproche, como está escrito: «Y Yešurum engorrió y empezó a cocear, etc.» (cf. Deut. 32, 5).

El texto continúa comparando las palabras de Moisés con las de los profetas, a las cuales califica también como palabras de reproche o reprensión, usando siempre el equivalente a 'ōkḥ, tōkḥh de la raíz ykḥ la misma de T. Deuteronomio 1, 1. A continuación prosigue:

*A todo Israel*: Si hubiese él reprendido sólo a una parte, los que hubiesen quedado fuera habrían dicho así: Esto habéis oído vosotros de Ben Amram (=Moisés), y no le habéis contradecido en esto y esto otro; si hubiésemos estado nosotros bajo él, le hubiéramos contradecido, cinco veces sobre cada palabra.

Otro significado: Esto enseña, los reunió, grandes y pequeños, y les habló así: El que tenga algo en contra, que venga y hable.

Otro significado: A todos los hijos de Israel: Esto enseña que todos ellos eran gente digna de reprensión, (gente) que podía aguantar la reprensión. (...).

Así como este texto parece hacer referencia a lo que hemos llamado reunión sinagoga o asamblea del desierto, en que Moisés reprende al pueblo, el siguiente parece referirse al pecado de murmuración a causa de la falta de alimento:

*Al otro lado del Jordán*: Esto significa, que él los reprendió por lo que habían hecho al otro lado del Jordán.

*En el desierto*: Esto significa, que él los respondió por lo que habían hecho en el desierto. (...)

<sup>17</sup> Cf. el texto traducido en H. L. Strack - P. Billerbeckx, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch* (Munich 1922-1956), III, 411.

<sup>18</sup> Traducción en G. Kittel, o. c., 1-6.

A continuación, interpretando el Arabá de Deut. 1, 1 como las estepas de Moab, se pone en relación la reprensión con el pecado de idolatría en Baal Fegor:

*En la estepa:* Esto significa, que él los reprendió por lo que habían hecho en las estepas de Moab, como está dicho: «E Israel habió en Sittim» (Num. 25, 1).

La rebelión en el mar Rojo ocasiona también una reprimenda por parte de Moisés, reprimenda que se repite en Parán y Tofel:

*Frente a Suf:* Esto significa, que él los reprendió por lo que habían hecho en el mar de los Juncos; a saber, cómo fueron recalcitrantes en medio del mar y volvieron las espaldas a Moisés durante tres días del camino. R. Jehuda decía: Fueron recalcitrantes junto al mar. Y así está dicho en efecto: «y fueron recalcitrantes junto al mar (y) en el mar de los Juncos» (Sal. 106, 7). Se podría pensar, que ellos fueron reprendidos sólo al comienzo de una marcha; pero, ¿de dónde sale que él les haya reprendido entre una marcha y otra? Esto lo aprendemos de lo que se dice (a continuación): Entre Parán y Tofel.

Tofel y Labán se interpretan con el mismo procedimiento que lo hace el targum, a base de juegos de palabras; y el resultado es el mismo: se trata de la murmuración por el maná y la falta de carne<sup>19</sup>. Veamos el texto:

*Entre Tofel y Labán:* (Se trata de) las necias palabras, con las que murmuraron sobre el maná. Y así está escrito: «Y nuestra alma está harta de este pan indigesto» (Num. 21, 5). El les dijo: Vosotros, necios, precisamente los reyes procuran escoger sólo un alimento ligero, para no padecer ninguna diarrea. ¡Vosotros en contra me echáis a mí en cara precisamente que os he hecho un bien, y murmuráis delante de mí! Es como si ... (sigue una pequeña comparación).

Haserot se pone en relación con las quejas de Miriam contra Moisés (cf. Num. 12), con más exactitud que en el targum, mientras que finalmente, Dizahab se relaciona con el gran pecado del becerro de oro:

*Y Haserot:* El les dijo: ¿No tendríais que aprender vosotros de lo que yo hice a Miriam en Haserot?

*Y Di-Zahab:* El les dijo: ¡Este asunto, fijáos, es más que todo lo que habéis hecho! La historia del becerro es para mí más dura que todo. Aquí ha dicho Rabbí: (Se trata de) una comparación. ¿A quién se parece el asunto? A uno que ha hecho mucho daño a su prójimo. Y al final añadió todavía un daño (especial). (...)

La justificación de este modo de explicar las localizaciones de Deut. 1, 1 viene dada con una cita de R. José, hijo de la Damascena (Tann. II), que es a la vez una regla de hermenéutica: no son meras localidades geográficas, sino que se llaman así por los acontecimientos que en ellas sucedieron:

¿Por qué nos tergiversas las palabras de la Escritura? Yo invoco al cielo y a la tierra como testigos de que hemos recorrido todos los

<sup>19</sup> De nuevo el juego de palabras con el topónimo Tofel y la raíz *ṭpl*, más el otro entre Labán y el calificativo de blanco dado al maná en Ex. 16, 31.



nombres de lugar que hay en la Torá; pero no se trata en absoluto de nombres de lugar, sino que son así llamados a causa de los acontecimientos que en ellos sucedieron. (...)

En consecuencia, podemos ya observar, que este verso primero del Deuteronomio ha dado lugar a este tipo de interpretación ya desde tiempos antiguos. Por lo demás, el midraś *Deut. Rabba* recoge también esta tradición, explicándola a base de textos de la Escritura escogidos de aquí y de allá<sup>20</sup>:

R. L. (Rabí Leví b. Sisi [Tann. V] o Reš Lakiš) decía: ¿Por qué aprendemos esto de un pasaje extraño? Aprendámoslo más bien del contexto. Porque, mira, antes de que tuviera el privilegio de recibir la Torá, la Escritura dice de Moisés: «Yo no soy hombre de palabras» (Ex. 4, 10); pero después de que él fue digno de la Torá su lengua fue curada y comenzó a hablar palabras. ¿De dónde sacamos esto? De lo que hemos leído en el pasaje que comentamos: «Estas son las palabras que Moisés habló» (1, 1).

Estas palabras son palabras de reproche, lo cual se deduce de Prov. 28, 3 (cf. 1, 2). A continuación se hace una mención y un breve comentario del pecado del becerro de oro y se pone brevemente en relación «con los pecados cometidos por Israel en el desierto, en el Arabá, frente a Suf». Y se habla varias veces y con varios motivos de la reprensión de Moisés al pueblo, incluso comparando esto con la bendición de Balaán a Israel: ¿no hubiera sido más normal lo contrario: que Balaán reprendiese al pueblo y Moisés lo bendijese? Pero no, porque las reprensiones de Balán no hubiesen tenido efecto, mientras que las de Moisés sí lo podían tener (cf. 1, 3-4). Finalmente se aduce un testimonio de R. Simeón (o Simón), en que se «defiende» en cierto modo a Moisés de esta actitud tan dura tomada para con el pueblo: lo tuvo que hacer a la fuerza, a causa del pecado que habían cometido los israelitas antes (cf. 1, 8).

Finalmente, el testimonio quizá más elaborado y más bello de estas dos tradiciones unidas, las diez tentaciones del pueblo y las palabras de reproche, lo encontramos en el midraś sobre el Cantar de los Cantares, que resume bellísimamente todo lo hasta aquí encontrado<sup>21</sup>:

«Soy morena, pero hermosa» (Cant. 1, 5).

Así dice la casa de Israel:

Soy morena, lo sé, pero mi Dios me considera hermosa.

Es verdad que soy morena por mis obras,

pero soy hermosa si os fijáis en las obras de mis Patriarcas.

Y en Egipto a veces fui morena y a veces hermosa.

También en el mar Rojo fui las dos cosas, morena y hermosa: .

Morena, como dice el salmista:

«Nuestros Padres no comprendieron en Egipto tus maravillas,  
no recordaron la multitud de favores que te hice,

<sup>20</sup> *Deut. Rabba* 1, 1-8; puede verse una traducción de J. Rabbínowitz, en *Midrash Rabbah*, ed. por H. Freedman y M. Simon, 3 ed. (Londres 1961) 1 ss. Este midras parece haber sido compuesto hacia el 900 d.C., en el período gaónico, cf. L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2 ed. (Frankfurt 1892) 264.

<sup>21</sup> *Midras Cant. 1*; puede verse el pasaje completo en la traducción de S. Rapoport, *A Treasury of the Midrash* (Nueva York 1968) 167-68.

me provocaron en cambio junto al mar,  
 junto al mar Rojo» (Sal. 106, 13).  
 Pero hermosa también aparecí a la orilla del mar Rojo,  
 cuando dije:  
 «El es mi Dios,  
 y quiero prepararle una morada» (Ex. 15, 17).  
 En Mará puede de mí decirse lo mismo,  
 cuando el pueblo murmuraba en contra de Moisés:  
 ¿Qué beberemos?, decían.  
 Pero era a la vez hermosa  
 cuando clamaba Moisés hacia el Señor,  
 que le señaló una planta para dulcificar el agua amarga.  
 Morena fui en Refidim,  
 cuando todos nos rebelamos contra él,  
 por lo cual aquel lugar  
 fue llamado Massá y Meribá;  
 y hermosa a la vez,  
 cuando levantó Moisés un altar  
 y llamó a aquel lugar «Nuestro don es el Señor».  
 (Siguen otros hechos, y concluye):  
 Soy ciertamente una mezcla de negrura y hermosura,  
 porque morenas y hermosas a la vez son todas mis hazañas;  
 pero soy perfectamente hermosa,  
 porque hermosa soy en mis profetas.

Para terminar, digamos que testimonios fuera de la literatura judía en hebreo no es fácil encontrar. La búsqueda que he hecho en Filón, en las *Antiquitates Judaicae* del Ps. Filón, en el Libro de los Jubileos y en algunas otras obras, no me han dado resultado positivo. Sólo un texto de Flavio Josefo parece relacionarse con la tradición de las palabras de reproche en el discurso final de Moisés. Y es un texto interesante, porque —a pesar de su antigüedad— muestra ya una clara elaboración, probablemente con miras apologeticas, lo que hace suponer que la tradición era bien conocida e incluso discutida. En efecto, para Flavio Josefo Moisés no pronuncia un discurso de reproche al pueblo en esta ocasión, sino todo lo contrario<sup>22</sup>:

«...Sabéis muy bien que, la mayoría de las veces, mi vida ha estado en peligro más por vuestra causa que por la de los enemigos. Todas estas cosas os las he advertido, no para reprocharos .....  
 ..... pues no quisiera al final de mi vida ofenderos reevocando todo esto en la memoria, cuando ni siquiera me airé en el tiempo en que ocurrieron, sino para vuestra enseñanza....».

¿Qué puede concluirse de todo esto?

En general puede observarse que en T. Deut. 1, 1 no se habla directamente de las diez tentaciones. No se ha hecho todavía una elaboración concreta y fija sobre su número, como ya encontramos en el Abot de R. Natán, o en el *Sifré*. Sólo son cinco los pecados que se mencionan en el targum, y esta cifra no la encontramos en ningún otro documento. Falta un pecado tan importante como es la rebelión de Mará a causa del agua amarga. Por otra parte, sólo un documento del targum pone Haserot en relación con

22 *Ant. Jud.* IV, 8.2, hacia el final del discurso.

la murmuración por las codornices. Los otros documentos parece como si hubiesen querido corregir esta inexactitud del targum, que se ve forzado a cometerla porque el nombre de Haserot le viene impuesto de Deut. 1, 1.

Observamos también, que en casi todos los documentos estudiados hay una referencia implícita, al menos, a la exégesis hecha por el targum al primer verso del Deuteronomio, o a una exégesis tradicional de este verso, que parece antigua. Todo esto inclina a concluir que, si bien la tradición de las diez tentaciones es más antigua que el targum, su explicitación en hechos concretos parece ser posterior a la exégesis que éste refleja. Probablemente por tanto T Deut. 1, 1 refleja aquí una tradición exegetica, que está en la base de todas las clasificaciones posteriores de las diez tentaciones.

En cuanto a la tradición de las palabras de reproche, todos los textos que hemos visto representan un estadio más elaborado del que encontramos en el targum. TO parece precisamente reflejar estas elaboraciones posteriores, pues es el que más insiste en repetir el reproche y tiene puntos estrechos de contacto con el *Sifré Deut.*, texto que parece conocer bastante bien.

Si tenemos en cuenta el sorprendente testimonio de Flavio Josefo, en caso de que verdaderamente se refiera a nuestro tema, como parece, casi podríamos remontar esta tradición a tiempos anteriores a Cristo, haciéndola provenir quizá del deseo que tenían los targumistas de dar un sentido a las difíciles palabras de Deut 1, 1, inspirándose probablemente en Deut. 9, 6 ss.

Esta impresión de antigüedad de estas tradiciones contenidas en el texto que comentamos adquirirá todo su interés e importancia, cuando descubramos a continuación los reflejos que de ella se encuentran en el NT y en la liturgia cristiana.

#### 4.—UN ESQUEMA LITERARIO-LITURGICO DE PRESENTAR LA HISTORIA DE LA SALVACION

S. Mowinckel, en su estudio sobre los salmos en el culto de Israel, habla de una serie de composiciones poéticas, más o menos influenciadas por el estilo y la temática de la poesía sapiencial, de modo que, en mayor o menor grado, se convierten en auténticos poemas sapienciales<sup>23</sup>. Este tipo de salmografía doctrinal tomó el carácter en cierto modo de una admonición, y cambia el característico estilo del salmo de acción de gracias en un poema más bien instructivo, didáctico.

Así el poema ofrece el aspecto de una teodicea: el autor intenta probar que Dios ha obrado siempre rectamente. Y desarrolla esta enseñanza en un esquema de leyenda himnica, que toma el material de la historia de Israel, construyendo una especie de sinopsis de historia sagrada en el estilo de los himnos poéticos. A este tipo pertenecerían, entre otros, los salmos 78 y 106.

Con esta clase de composiciones habría que relacionar, también según el mismo autor, la descripción de las maravillas obradas por Dios en el mar

23 S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols. (Oxford 1962) II, 111-18.

Rojo que se encuentran en Sab. 19, 6-11; y, según mi modo de ver, Neh. 9, 5-37, si bien salvando en este caso el contexto litúrgico en que se sitúa y que parece reflejar una renovación de la Alianza. La salmografía posterior extracanónica seguirá también en parte por estos caminos.

En estas piezas poéticas encontramos muchas coincidencias con T. Deuteronomio 1, 1:

— Una dimensión de memorial, de recuerdo o repaso de la historia del pueblo, centrada principalmente en los acontecimientos del desierto, intención expresamente indicada en Sal. 78, 2-6; 106, 2.

— Un esquema común:

a) Dios da beneficios al pueblo. Todos los que se enumeran en T. Deut. 1, 1 están contenidos en estos textos:

Maravillas en general: Neh. 9, 17; Sal. 78, 4; 106, 2.

La maravilla de la ley: Neh. 9, 13 ss.; Sal. 78, 5.10.

Relieve dado al milagro del mar Rojo: Neh. 9, 9.11; Sal. 78, 13; 106, 9.11.

Se conmemora el don de la tierra: Neh. 9, 15; Sal. 78, 54; 106, 24.

El don del maná y de las codornices: Neh. 9, 15; Sal. 78, 24-28; 106, 15.

b) A estos dones se opone la reacción negativa del pueblo:

Rebelión junto al mar Rojo: Sal. 106, 7 (en concreto); Neh. 9, 16-17; Sal. 78, 17 (en general).

Rebelión a la entrada de la tierra, conectada con el hecho de los exploradores: Sal. 106, 24-27 (en concreto); Neh. 9, 16-17; Sal. 78, 32-33.40.

Murmuración contra el maná y las codornices: Neh. 9, 16; Sal. 78, 32; 106, 13-14.

Rebelión en Horeb — becerro de metal: Neh. 9, 18; Sal. 106, 19-23.

c) Frente a esta rebeldía, resplandece la misericordia final de Dios:

Neh. 9, 31; Sal. 78, 65 ss.; Sal. 106, 45

lo cual se funda en el recuerdo de la antigua Alianza: Sal. 106, 45; este recuerdo no está muy claramente expresado en los otros dos textos, pero es bastante común en otros poemas (p. e., Sal. 105, 42; Luc. 1, 54-55; 72-73).

Todas estas coincidencias nada dirían si la estructuración literaria no fuese semejante. Ahora bien, encontramos en estos poemas un esquema que podemos expresar del modo siguiente:

- misericordia de Dios, que hace maravillas con su pueblo y para él;
- rebelión del pueblo, que desconfía de Dios y le desobedece, olvidando lo que por él Dios ha hecho;
- castigo de Dios al pueblo, justicia divina, que sin embargo no es definitiva;
- misericordia de Dios final, que siempre triunfa.

Todo ello en un contexto de memorial, más o menos claramente expresado, pero siempre presente, a través de una serie de lugares comunes teológicos.

Ahora bien, en T. Deut. 1, 1 (palestino) creo que se pueden entrever precisamente las líneas esenciales de este esquema:

- misericordia de Dios: La ley, milagros en general.
- rebeliones del pueblo: Junto al mar Rojo, en Parán, a causa del maná y la carne, en la construcción del becerro de oro.
- justicia divina que castiga: No entrar en la tierra, castigo de las serpientes (falta en TJI y N), cadáveres en el desierto, decisión de aniquilar al pueblo.
- misericordia final: Por el recuerdo de los patriarcas, de la Tienda de la Reunión y del Arca, Dios perdona.

Si a esto añadimos los datos conocidos sobre la estricta estructuración literaria de este texto targúmico, sobre todo de N<sup>24</sup>, creo que hay base suficiente para afirmar con bastante probabilidad la conexión entre uno y otros documentos, al menos desde el punto de vista del esquema literario y teológico, aunque quizá todavía más. En este caso Deut. 1, 1, y sobre todo su recensión en N, no sería una mera paráfrasis literaria, sino un pasaje, o restos de él, muy conocido, inserto probablemente en la liturgia sinagoga, que resumía todo el Deut. al comienzo de su lectura pública; un pasaje conectado con toda una tradición de expresión, que probablemente se extendía hasta los tiempos del NT.

Esta composición, no sujeta a reglas poéticas estrictas, sino más bien estructurada de modo que pudiese perfectamente grabarse en la memoria (quizá para poder desarrollar una homilía a partir de un esquema), parece confirmar el hecho de que el targum se transmitía en un tiempo oralmente.

Por otra parte, sabemos que estos sistemas memorísticos, mitad poéticos, mitad prácticos, no eran ajenos tampoco a los escritores del NT<sup>25</sup>. ¿Han quedado en él reflejos de este modo de hacer y de esta temática? No es gran cosa lo que he logrado ver, ni se pretende con ello presentar una serie de coincidencias entre NT y targum. Más bien parece reflejarse en el NT un modo de expresar la historia de la salvación que puede tener puntos de contacto con esta manera, tradicional, conservada en las fuentes targúmicas.

Así en el discurso de Esteban, en la parte relativa al tema «Israel en el desierto» (Hech. 7, 36-44), el esquema de exposición puede resumirse en las siguientes líneas:

- Misericordia de Dios: por medio de Moisés se realizaron los signos y prodigios de Egipto, del mar Rojo, del desierto (v. 36); por él se predijo la venida del nuevo profeta (v. 37); por él se os dio el don de la ley (v. 38).
- A estas misericordias divinas el pueblo responde con negaciones o rebeliones: desobediencia a Moisés, decisión de volver a Egipto, pecado de idolatría en Horeb al construir el becerro de oro (vv. 39-41).

<sup>24</sup> Véase el artículo citado en nota 1.

<sup>25</sup> Cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2 ed. (Oxford 1954) 243; y sobre todo la tercera parte completa, en que se trata de las fórmulas poéticas semitas.

— La respuesta de Dios es hacer brillar su justicia mediante el castigo divino (vv. 42-43).

El discurso queda interrumpido en el v. 53; sin embargo es claro que Esteban quiere llegar a descubrir la misericordia final de Dios, que es Jesús, el justo anunciado por los profetas (v. 52), a quien él confiesa en visión como glorificado (vv. 55-56). La polémica antijudía del discurso no permite exponer claramente este final, que será la conclusión normal de los discursos misioneros de Pablo (cf. Hech. 13, 23).

La conexión se acentúa aún más si notamos algunas coincidencias parciales con nuestro texto: la mención del desierto y el monte Sinaí unidos, que no se encuentra en la Escritura, la alusión a la «sinagoga» o asamblea del desierto, la gran insistencia en el pecado del becerro fundido. No parece haber ciertamente una conexión directa, pero sí se dejan ver al menos ciertos contactos de temas y estilo.

Pero el texto que más parece aproximarse al del targum es quizás 1 Cor. 10, 1-10<sup>26</sup>. Pablo utiliza aquí la historia de Israel de un modo muy parecido a como se hace en los poemas himnico-sapienciales de que antes hemos hablado, y propone su caso como hecho tipo, ejemplo, para el cristiano de la Nueva Alianza, estableciendo un paralelismo antitético.

Los contactos con el texto del targum son varios. Comienza narrando los beneficios o misericordias de Dios para con Israel: la nube, el paso del mar, el maná, el agua; para después poner en contraste la actitud de Israel, que describe con una cita literal de Num. 14, 16, es decir del contexto de la rebelión a causa de la relación de los exploradores.

Sigue enumerando después con más detalles las faltas del pueblo de Israel: en el verso 6 hay una clarísima alusión al deseo desordenado de carne por parte del pueblo, probablemente un reflejo del juego de palabras del Targum Neofiti 1 con la localidad de Qibrot Hattava, juego de palabras que está, también en el targum, en estrecho contacto con la cita de Num. 14, 16.29<sup>27</sup>.

El verso 7 se refiere directamente a los cultos idolátricos de Baal Fegor (que también forman parte de las 10 tentaciones), pero no excluye tampoco el gran pecado de idolatría del becerro de metal. Además la tentación de que se habla en el verso 9 se refiere a la murmuración sobre el alimento narrada en Num. 21, 4-6, y con la misma concisión que en el targum palestino a Deut. 1, 1, unida con las murmuraciones sugeridas por el topónimo Tofel, exactamente como en el verso 10.

Pablo tiene pues en la mente un esquema tradicional de los pecados del pueblo, un esquema que hemos visto nacer en la Escritura, sobre todo en los poemas himnico-didácticos, y prolongarse después a lo largo de la tradi-

<sup>26</sup> El texto ha sido estudiado por varios autores (cf. P. Nickels, *Targum and New Testament. A bibliography together with a New Testament index*, Roma 1967, 74). Los estudios sin embargo se han centrado en los milagros de la comida y bebida espirituales y en el midras de la roca del desierto. No he encontrado ningún trabajo que estudie el texto en su conjunto, en relación con el modo de usar la historia de Israel en el targum y la tradición judía.

<sup>27</sup> Cf. el artículo de la nota 1, pp. 626-27.

ción judía, cuyo eslabón más importante, y probablemente el punto de nacimiento, sea la síntesis elaborada por nuestro texto targúmico, síntesis que puede rastrearse en otros textos del targum palestino al Pentatéuco, p. e., en Lev. 26, 3-45, especialmente 42-45; Num. 21, 5-7; Deut. 4, 18-23, 31-36; 32, 7-12<sup>28</sup>.

No termina sin embargo aquí la línea de evolución y empleo de este original esquema literario para describir la historia salvífica de Israel. Precisamente en determinados textos eucarísticos orientales, en alguna de sus secciones, de origen hoy claramente admitido como judío, volvemos a encontrar este esquema literario nacido de las palabras de reproche, y ahora para describir plena y ampliamente toda la historia de salvación desde los orígenes hasta la definitiva vuelta de Jesús. Tal es el caso de la llamada «conmemoración histórico-salvífica» de las anáforas eucarísticas pertenecientes a la tradición siro-antioquena, en especial las más representativas: la de las Constituciones Apostólicas, la de Santiago de Jerusalén, la de S. Basilio<sup>29</sup>.

En esta perspectiva, tanto en el texto targúmico como en estos textos litúrgicos cristianos, se presenta la Historia de la Salvación desde un ángulo de visión no meramente lineal, sino más bien dialéctico: se trata de un diálogo o una dialéctica entre Dios y el hombre en la historia. El esquema general de esta relación dialéctica lo hemos ya descrito: misericordia de Dios, pecado del hombre (como respuesta libre), castigo justo de Dios, nueva misericordia divina. Este esquema básico, presentado con mayor o menor amplitud según las anáforas, proviene por tanto originariamente del AT y se ha introducido en ellas, al menos en sus máximas expresiones literarias, a través de la liturgia judía<sup>30</sup>. A mi juicio, el papel del targum en esta introducción no ha sido secundario: él ha sido quien, a través de la conservación de las tradiciones sobre las «palabras de reproche» y las «diez tentaciones», tradiciones que están ancladas en su parte esencial en la exégesis targúmica de Deut. 1, 1, ha procurado el puente de una visión dialéctica de la Historia de la Salvación desde la Biblia a la liturgia judía y cristiana. Por lo demás, la importancia de una presentación dialéctica de la Historia de la Salvación tal y como aparece en el targum, se aprecia claramente en las anáforas: esta presentación nos descubre más profundamente el contenido y significado de la historia salvífica, y nos proporciona una clave para comprender la elección de los elementos elegidos en estas anáforas para su expresión.

Sobre este tema, que se sale ya del objetivo de este breve trabajo, no me extiendo más por ahora. Baste haber señalado, la presencia de unas tra-

28 Estas conclusiones coinciden en parte con el trabajo de M. Wilcox, *The Semitisms of the Acts* (Oxford-Londres 1965), sobre todo en la parte dedicada a las fuentes semíticas de los discursos de Esteban (Hech. 7, 2-53) y Pablo (Hech. 13, 16-41). Nueve de los veintitrés semitismos que se encuentran en estos textos reflejan fuentes targúmicas. Es interesante, y nuestra pequeña encuesta parece confirmarlo, la hipótesis que avanza el autor de un florilegio de textos midrásicos en griego, usado por San Pablo.

29 Cf. los textos en A. Hänggi - I. Pahl, *Prex Eucharistica* (Friburgo S. 1968) 82 ss., 230 ss., 244 ss.

30 Cf. p. e. L. Ligier, 'Anaphores orientales et prières juives: 1. Du Sanctus jusqu'à la consécration: l'anaphore de S. Basile', *Prêche Orient Chrétien* 13 (1963) 3-20.

diciones vivas, vehiculadas por el targum a lo largo de la historia, desde tiempos muy antiguos, y cómo la expresión literaria de estas tradiciones ha sido recogida precisamente por una parte de la Iglesia oriental en su más importante plegaria, la plegaria eucarística.

## 5.—CONCLUSION

Resumamos ahora brevemente las conclusiones de este trabajo:

1. La paráfrasis que el targum palestino hace a Deut. 1, 1 ha vehiculado consigo varias tradiciones, de entre las cuales la central es la tradición de las «palabras de reproche», junto con la otra de las «diez tentaciones» del pueblo de Israel en el desierto.

2. La tradición de que Moisés pronunció en las estepas de Moab unas palabras de reproche al pueblo por sus infidelidades puede seguirse hasta Flavio Josefo, y tiene después un gran desarrollo en la literatura rabínica. Es por tanto, con gran probabilidad, anterior a Jesucristo.

3. La tradición de que el pueblo sucumbió ante las 10 tentaciones en el desierto, tiene su origen en un texto bíblico: Num. 14, 22. Pero su explicación se ha hecho a base de una exégesis derásica de Deut. 1, 1, cuya más primitiva expresión parece encontrarse en la paráfrasis del targum palestino a Deut. 1, 1.

4. Existe pues una exégesis tradicional a Deut. 1, 1 en el mundo judío, la cual, usando el método derásico, se ha extendido a la literatura midrásica judía. Su datación es muy difícil. Pero teniendo en cuenta los reflejos que de ella encontramos en el NT, sobre todo en el uso que Pablo hace de estos datos, podría hacerse remontar a los tiempos neotestamentarios.

5. Si tenemos en cuenta el esquema literario de presentación de la Historia de Israel en este tipo de exégesis, esquema literario que subraya la dimensión dialéctica de la Historia de la Salvación, y cuyos reflejos se encuentran en el NT, podemos afirmar que el targum palestino nos está presentando una visión tradicional de la exégesis derásica de Deut. 1, 1 muy antigua, y posiblemente ya conocida en los tiempos neotestamentarios.

6. El hallazgo de este esquema dialéctico de presentación de la Historia de la Salvación en anáforas orientales del s. IV, que tienen conexiones hoy probadas con la liturgia judía sinagoga, nos permite sugerir a los liturgistas y biblistas el estudio del targum, como probable fuente, directa o indirecta, de algunas expresiones y formulaciones de la Iglesia cristiana.

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO



## EL PESHER: INTERPRETACION PROFETICA DE LA ESCRITURA \*

Desde el primer momento de la publicación de 1QpH, la discusión científica se centró en determinar el género literario del nuevo texto. La mayoría de los comentadores lo situaron dentro del campo de la exégesis. Los pesharim serían la forma peculiar de interpretación bíblica de la Comunidad qumránica. Esta idea se trasluce en los títulos, como «Comentario», «Interpretación»..., con que se etiquetan los distintos pesharim conocidos<sup>1</sup>, así como en los estudios dedicados a mostrar los métodos exegéticos utilizados por el autor para deducir sus «interpretaciones» a partir del texto bíblico.

Ultimamente, la mayor parte de los investigadores tienden a situar los pesharim en el campo de la revelación más que en el de la exégesis. Algunos trabajos<sup>2</sup> parten de una peculiaridad del pensamiento esenio, señalada por Flavio Josefo, que acentúa la afición de los miembros de la Secta por la adivinación, especialmente los sueños. Dice textualmente Josefo:

«Hay entre ellos algunos que se precian de preveer el futuro, expertos como son en los libros sagrados, en distintas purificaciones y en los dichos de los profetas. Y es raro que se equivoquen en sus predicciones»<sup>3</sup>.

En consecuencia, estos trabajos ponen en relación el método peshar con la interpretación de sueños del AT. Otros<sup>4</sup> llegan a una conclusión idéntica partiendo del análisis del término arameo *PŠR* y del equivalente hebreo *PTR*.

En este trabajo pretendemos llegar a una comprensión más satisfactoria del género literario y trazar la línea evolutiva seguida hasta su fijación, tal y como puede deducirse de los textos conservados.

(\*) La presente nota es una revisión de la comunicación presentada a la Semana Bíblica Española. Fue elaborada durante la preparación de la edición española del *Corpus Qumranico*, hecha posible gracias a la generosa ayuda de la Fundación Juan March, a quien deseo expresar mi más sincero agradecimiento.

1 Una bibliografía completa sobre los pesharim estaría aquí fuera de lugar. Los más importantes estudios sobre este género literario pueden encontrarse recogidos en el artículo de J. Carmignac, *RdQ* 7 (1969-71) 360, nota 31. Posteriormente han aparecido; E. Slomovic, 'Toward an understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls', *RdQ* 7 (1969-71) 3-15; I. Rabinowitz, 'Peshar/Pittaron', *RdQ* 8 (1972-74) 219-32; E. E. Ellis, *Prophecy and Termeneutic* (Tübingen 1978).

2 Así A. Fingel, 'The Peshar of Dreams and Scriptures', *RdQ* 4 (1963-64) 357-70.

3 Flavio Josefo, *De Bello Judaico*, ed. O. Michel y O. Bauerfeind, 2 ed. (München 1962) 212. en *Ant. Jud.* 13, 311-13; 15, 371; 379; 17, 345-48, da ejemplos de estas interpretaciones de sueños.

4 Especialmente el artículo citado de I. Rabinowitz.

Estos textos pueden dividirse en dos grandes grupos, claramente distintos:

— Unos, en los que el texto bíblico continuo es dividido en fragmentos, sujetos del *peshar* correspondiente<sup>5</sup>.

— Otros, en los que distintos textos bíblicos son agrupados en unidades temáticas, provistas de su *peshar*<sup>6</sup>.

Un análisis paleográfico de los MS sitúa, *grosso modo*, las copias conservadas en el último cuarto del s. I a.C., con dos notables excepciones: 4Q 183, escrito en una mano semiformal hasmonea  $\pm$  100 a.C., y 4Q 180, escrito en una mano formal herodiana tardía  $\pm$  50 d.C. Esto nos indica que, salvo las dos excepciones notadas, las copias de los MS de ambos grupos son más o menos contemporáneas. Si queremos descubrir los orígenes y evolución del género literario *peshar*, hemos de basarnos en criterios puramente externos: el análisis de la relación entre los *pesharim* y sus respectivos lemas bíblicos, y el estudio de las fórmulas de introducción utilizadas.

#### A) RELACION ENTRE PESHER Y LEMA

El mejor estudio sobre la relación entre *peshar* y lema es, indudablemente, el de Silberman<sup>8</sup>. Partiendo de un detenido análisis de todas las «interpretaciones» del *peshar* de Habacuc, encuentra en ellas la utilización de los mismos procedimientos hermenéuticos en uso de los *midrashim petirah*, concluyendo que en los *Pesharim* tenemos un importante capítulo de la historia de la exégesis judía<sup>9</sup>. Pero, dejando aparte los numerosos casos, no sólo en 1QpH, sino en todos los *pesharim*, en los que la relación entre *peshar* y lema

5 Esta división fue ya propuesta por J. Carmignac, RdQ 7 (1969-71) 361.

Dejando de lado los textos excesivamente breves o fragmentarios, que sólo contienen una cita y su *peshar*, como 1Q 15 (*peshar* de Sofonías); 3Q 4 (*peshar* de Isaías); 4Q 188 (*peshar* de Miqueas); 4Q 170 (*peshar* de Sofonías) y 5Q 10 (*peshar* de Malaquías), clasificaríamos en este grupo: 1Q p Habacuc; 1Q 14 (p. Miqueas); 1Q 16 (p. Salmos); 4Q 181, 4Q 182, 4Q 183, 4Q 184, 4Q 185 (p. Isaías); 4Q 186, 4Q 187 (p. Oseas); 4Q 189 (p. Nahúm); 4Q 171, 4Q 173 (p. Salmos).

6 En el segundo grupo clasificaríamos: 4Q 174 (Florilegio); 4Q 177 (Cadena A); 11Q Melch.; 4Q 180 y 4Q 181, que formarían parte de un *Peshar* de los Períodos, según la interpretación de Milik en JJS 23 (1972) 110-12. También incluiríamos 4Q 178 (Tanhumim) y 4Q 182 (Cadena B), a pesar de que en ellos no se encuentra el término técnico *peshar*, así como 4Q pGn a.b.c., cuyo texto aún no ha sido publicado, pero cuyo contenido conocemos por Milik, a. c., 138.

7 Siguiendo la nomenclatura de Cross: 'The Development of the Jewish Scripts', en *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City, N. Y. 1961) pp. 133-202, clasificaríamos así los MS: Early Herodian Formal: 1QpH; 1Q 14; 1Q 16; 4Q 185; 4Q 189; 4Q 173; 4Q 174; 4Q 181; 4Q 182. Early Herodian Semi-formal: 1Q 18; 4Q 181; 4Q 184; 4Q 186; 4Q 187; 4Q 171; 4Q 177. Una grafía anterior ( $\pm$  50 a.C.) sería la de 4Q 182 y 4Q 178.

8 L. H. Silberman, 'Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar (1QpH)', RdQ 3 (1961-62) 323-64.

9 «It may be that, if as suggested above, the *Peshar* is linked to the development of the Midrash, then we are dealing with an important chapter in the history of Jewish exegesis», a. c., p. 333.

es imposible de percibir, hay una diferencia básica, que Silberman no valora suficientemente: El hecho de que en el *pesher* el autor presenta sus «interpretaciones» como obtenidas por revelación. De ahí que, con excepción de 4Q 163 y algunos de los *pesharim* temáticos, como explicaremos luego, y a diferencia del *midrash petirah*, en los *pesharim* no se utiliza la técnica de añadir citas bíblicas que prueben lo correcto de la «interpretación».

Aunque el *pesher* utilice las mismas técnicas literarias que otros *midrashim* para explicitar la aplicación profética del texto a la realidad, el hecho de que en el *pesher* se considere esta aplicación como revelada, marca una diferencia fundamental con respecto a los demás géneros exegéticos que no tienen esta pretensión <sup>10</sup>.

Esta diferencia aparece claramente leyendo el cap. 5 de Dn., en el que la mayoría de los investigadores ven el origen del género literario *pesher*.

En el v. 25 se recogen las tres palabras misteriosas: MN' TQL WPRS <sup>11</sup> y a continuación se ofrece su *pesher*: DNH PŠR MLT'. MN' es entendido como un part. pasivo: *m'ne* = contado, y no como el nombre de una moneda; TQL no es visto como «siclo», sino como TQYL = pesado; PRS es leído como PRYS = dividido, y no como PRS = mitad, proveyendo al mismo tiempo la base de la especificación del imperio siguiente: *paras*, los persas.

En una palabra, la atomización del texto, los juegos de palabras... son comunes con la tradición interpretativa rabínica y se podrían aducir numerosos ejemplos de los escritos rabínicos en los que se utilizan. Pero lo característico, lo que diferencia esta forma de «interpretación» de Daniel, es que es presentada como revelada por Dios. Desde la constatación de la impotencia de todos los sabios del reino (vv. 8 y 15), la afirmación de que Daniel tiene el espíritu de profecía concedido por Dios (vv. 10 y 14) y que es Dios quien ha enviado la mano misteriosa (v. 24), a la afirmación rotunda (v. 30) de que el *pesher* es verdadero y se ha cumplido con el asesinato del Rey, todo el énfasis se pone en acentuar que es la revelación de Dios la que permite a Daniel comprender el sentido misterioso de las palabras y dar su correspondiente *pesher* <sup>12</sup>. Idéntico es el caso de los sueños de Nabucodonosor: el de la estatua (cap. 2) y el del árbol (cap. 4). En ambos casos es gracias a la revelación de Dios como Daniel llega a comprender el misterio de los sueños y es capaz de dar el *pesher* justo. En 2, 18.19 se pide

<sup>10</sup> Silberman es consciente de esta diferencia, pero la descarta como poco importante: «But there is a body of *midrashim* whose structure is parallel to that in the *Habakkuk Pesher*, but does not make the claim, to be revealed interpretation. An analysis of that material can provide tools with which to examine and understand the *Pesher* materials. Use of these tools demonstrates that although the *Habakkuk Pesher* itself offers a theory of revelatory interpretation, in practice its interpretations are in large measure identical with literary devices used in many of the early *midrashim* where no such claim is made», *a. c.*, p. 327.

<sup>11</sup> Si se sigue el texto tradicional: MN'MN' TQL WPRSYN, la solución es idéntica, ya que el *pesher* de Daniel de los vv. 26-27 se basa en el juego de palabras sobre las tres raíces distintas.

<sup>12</sup> De nuevo Silberman percibe la diferencia, pero la desdén como no importante. Comentando el pasaje de Dn. afirma: «It makes little matter that the claim is made that the interpretation is revealed. In actual fact the interpretation is clearly suggested by the words and takes its departure from them», *a. c.*, p. 333.

y es concedida la revelación del misterio, RZ<sup>13</sup>. En los vv. 27.28 se acentúa que este misterio no pueden explicarlo ni sabios ni adivinos, sino que debe revelarlo Dios mismo, y en el v. 30 se afirma que Dios lo ha revelado a Daniel para que éste pueda dar el pesher:

«En cuanto a mí, no es porque yo tenga una sabiduría superior a la de todos los vivientes por lo que se me ha revelado este misterio (RZ), sino para que el pesher (PSR') sea manifestado al Rey».

Idénticos presupuestos están en obra en los pesharim y son expresados con el mismo vocabulario.

En 1QpH VII, 1-5 leemos:

1. Dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder
2. a la generación futura<sup>14</sup>, pero el final de la época<sup>15</sup> no se lo hizo conocer.
3. Y lo que dice: Para que corra el que lo lee<sup>16</sup> (Hab. 2, 2).
4. Su pesher se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios
5. todos los misterios (RZY) de las palabras de sus siervos los profetas.

El significado del pesher es claro: las palabras de los profetas son consideradas como los sueños de Nabucodonosor o el escrito en el muro: un enigma, un misterio, que necesita ser revelado. Esta revelación es otorgada al Maestro de Justicia. Los dos elementos: RZ y PSR que necesitaban unirse

13 Traducimos RZ por misterio, que es como traducen LXX y Teodoción todas las veces que aparece el término en Dn. Sobre su utilización en Qumran cf. E. Vogt, 'Mysteri in textibus Qumranis', *Biblica* 37 (1956) 247-57, y R. E. Brown, 'The Pre-Christian Semitic Concept of Mystery', *CBQ* 20 (1958) 417-43.

14 Traducimos así HDWR H'HRWN para evitar dar un sentido escatológico, de referencia a la generación última. Contra lo que algunos suponen este sentido está ausente en ésta y en expresiones parecidas que se utilizan en Qumran, como: KWHNY H'HRWNYM, HQS H'HRWN, L'HYT HYMYM, así como en los precedentes bíblicos en que se basan. Cf. J. Carmignac, *RdQ* 3 (1961-62) 527-29, y R. Laid Harris, 'The Last Days in the Bible and Qumran', en *Jesus of Nazareth*, ed. H. Henry (Grand Rapids 1960) pp. 73-85.

15 GMR HQS Literalmente: la consumación de la época. La expresión es única en Qumran. En el lenguaje bíblico QS tiene el significado preciso de «fin». En Qumran es imposible aplicarle este significado en la mayoría de los casos. Un análisis de todas las ocasiones en las que se encuentra la palabra (más de 80 incluyendo CD) muestra que en Qumran el significado más general es el de época, tiempo, período. En Dn. encontramos un uso aún fluido, lo que puede explicar el significado que tiene en Qumran. La frecuente utilización en conexión con 'T da lugar a su uso, sólo, con el mismo significado de «tiempo final». De ahí es fácil pasar a su empleo para una época señalada, especialmente la época o tiempo mesiánico (y en este sentido se utiliza en los escritos rabínicos), o sin más, una época o tiempo determinado, como es el caso en Qumran. Que en los documentos del Mar Muerto no se trata necesariamente de la última época del tiempo escatológico, lo prueba la utilización del término en plural (una sola vez en 1QpH, pero frecuentemente en 1Q S, 1Q M, 1Q H...) o su uso con KWL (más de 15 veces).

16 HQWR' BW. Con LXX contra el TM que lee QWR'. La variante tiene una función interpretativa. Al añadir el artículo hace de la palabra el sujeto del verbo. No se trata ya, como en Habacuc, de «leerla de corrido», sino de que la lleve, corriendo, «el que la lee», o sea el Maestro de Justicia.

en Dn. para que el significado de los sueños fuera conocido, se unen aquí en el Maestro de Justicia.

Silberman<sup>18</sup> se esfuerza en encontrar en el verbo YRWS del lema una alusión a la función interpretativa del Maestro de Justicia. Sugiere que el comentador lo ha entendido como derivado de la raíz RŠŠ = desmenuzar, un paralelo de PŠŠ usado con el sentido de romper, interpretar, en el Talmud de Babilonia (Trat. Sanedrin 34a), o bien, de la raíz aramea TRŠ = nivelar, usada igualmente con el sentido de interpretar en el trat. Yebamot 11 b-12 a.

Este esfuerzo me parece innecesario. Por una parte la explicación de la l. 1 según la cual Dios ordenó a Habacuc escribir lo que había de suceder a la generación futura, había de traer automáticamente ante los ojos de cualquier miembro de la Comunidad la figura del Maestro de Justicia, cuya función es descrita en CD I, 10-12:

«Y Dios tomó nota de sus obras porque le buscaron con corazón perfecto, y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón, para enseñar a las generaciones futuras lo que El hará a la generación futura, a la congregación de los traidores».

Por otra parte, la variante HQWR' BW da paso directo al Maestro de Justicia, que es presentado en el mismo pesher de Habacuc como el «intérprete» por antonomasia de los escritos de los profetas, el

«Sacerdote que ha puesto Dios en (medio de la Comunidad) para predecir (LPŠRW) el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que va a pasar a su pueblo»<sup>18</sup>.

A través de los profetas Dios ha anunciado todo lo que va a suceder a su pueblo, pero este anuncio queda como escondido, enigmático en el texto mismo y necesita ser desvelado. Las palabras de los profetas, como los sueños de Dn. contienen el mensaje de Dios, pero son misteriosas. Únicamente cuando se proclama su pesher se transforman de misterio en mensaje.

Estos nos aclara que la esencia del pesher no es hermenéutica, aunque utilice con frecuencia los procedimientos hermenéuticos habituales. En el pesher lo substantivo es el conocimiento del misterio, al que sólo se llega por revelación.

A esta misma conclusión llegamos mediante un análisis del término clave PSR y de su utilización dentro y fuera de Qumran.

17 A. c., pp. 344-45.

18 1QpH II, 8-10. El texto habla del «sacerdote». En los otros casos en que se aplica como título en 1QpH (VIII, 16; IX, 16; XI, 12) se aplica al Sacerdote Impío. Esta afirmación aquí queda excluida, puesto que se le hace intérprete de las palabras de los profetas. Su referencia al Maestro de Justicia está confirmada por la aplicación del título que se le hace en 4QpPs a II, 19 y III, 15.

## B) EL TERMINO PŠR

Sea cual sea el origen de la raíz PŠR en hebreo y arameo<sup>19</sup> su equivalencia con la raíz bíblica PTR parece asegurada, de ahí que al buscar el significado de PŠR en la Biblia hayamos de fijarnos en ambas<sup>20</sup>.

Afortunadamente el campo no es muy extenso. Todas las ocurrencias de PTR se concentran en los caps. 40 y 41 del Génesis, o sea en los sueños del copero y del panadero del Faraón y del Faraón mismo. Todas las ocurrencias de PŠR se encuentran en los caps. 2.4 y 5 de Daniel, o sea, en textos arameos y en el contexto de los sueños de Nabudonosor y la inscripción en el muro. PŠR en la Biblia hebrea se encuentra únicamente en Ecc. 8, 1, un texto que trataremos más adelante. Lo que podemos retener ya desde ahora es que aparecen como una actividad unida a la comprensión del significado de los sueños.

Todos los diccionarios dan a las raíces PŠR/PTR en sentido de «interpretar», y así traducen los textos bíblicos y qumránicos en los que aparece la raíz la casi totalidad de los investigadores<sup>21</sup>. Pero esta significación no parece cuadrar con los resultados obtenidos en la primera parte, que han puesto en claro los elementos de «revelación» contenidos en esas «interpretaciones», tanto en la Biblia como en los pesharim. De ahí que sea necesario reexaminar la cuestión.

Todos los diccionarios hacen referencia al campo semántico de la raíz académica de la que se derivan los términos hebreo y arameo. Este campo semántico es muy diversificado y cubre acciones tan distintas como: remover pecados a través de acciones mágicas, maldiciones, malos sueños... aflojar la tensión de una cuerda, de la ira, ansiedad... resolver dificultades, mostrar el camino recto... acciones que pueden encuadrarse con relativa facilidad en el significado general de «resolver, remover, soltar, disponer de...» que dan los diccionarios a la raíz<sup>22</sup>. Pero dada la restricción de uso que encontramos en el AT, siempre en conexión con sueños, parece más lógico fijarse únicamente en aquellos casos en los que, como en el texto bíblico, *pašaru* (o *BÜR*, en sumerio) está unido con el sueño. La frase *šutta pašaru* se encuentra frecuentemente y, por fortuna, disponemos de un excelente estudio

19 H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter* (Leipzig 1917) p. 68, considera que tanto PŠR arameo como PŠR, que se utiliza en el hebreo tardío, se derivarían del académico *pašaru*, mientras que PTR hebreo (y PTR del arameo targúmico) se derivarían del académico *pataru*. I. Rabinowitz, a. c., p. 220 nota 2, prefiere derivar ambas raíces del mismo PŠR académico, aunque la toma se habría hecho en distintas épocas: primero se habría derivado PTR y posteriormente PŠR.

20 Es notable que Tg. On. y Tg. PsJ (ed. Ginsgurber) traducen todos los casos de PTR de Gn 40-41 por PŠR, mientras que el Tg. Palestino (Neofiti I, ed. Díez Macho; J II, ed. Ginsburger; MS E. N. Alder 2755, ed. Díez Macho, *Sefarad* 15 (1955) 34-36; MS Oxford d 26 Fol. 15, ed. Kahle, *Masoreten der Westens*, p. 45) conserva siempre la raíz PTR tanto para el verbo como para el sustantivo.

21 Excepto el a. c. de Rabinowitz, que llega a unas conclusiones muy semejantes a las nuestras y traduce PTRWNYM por «presages».

22 Así, desde el clásico Delitzsch, pp. 549-50 al Glosario de Bezold, pp. 229-30 o el *Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, de C. J. Mullo Weir (Oxford 1934) pp. 263-65.

filológico de Oppenheim sobre ella<sup>23</sup>. Nuestra tarea, pues, se reduce a recoger sus conclusiones.

Oppenheim señala dos tipos básicos de utilización de la frase *šutta pašaru*:

- para comunicar el contenido de un sueño simbólico (que continúa enigmático) a otra persona por el sujeto mismo del sueño, que se libera así de su influjo;
- para expresar la acción que comúnmente se llama «interpretar el sueño»<sup>24</sup>.

Esta acción tiene un doble aspecto. Para decirlo con palabras de Oppenheim:

«El verbo *pašaru* tiene en este contexto dos aspectos: uno se refiere a la "traducción" de los símbolos del sueño en un mensaje o anuncio inequívoco; otro alude al hecho de que las malas implicaciones del misterio contenido en el sueño simbólico han sido despejadas»<sup>25</sup>.

O sea, que lo que generalmente se denomina «interpretar» el sueño es en realidad «decodificarlo», descifrarlo, y solucionarlo. Oppenheim subraya fuertemente que este proceso de desciframiento, en contra de lo que se supone generalmente, no tiene nada de exegético o hermenéutico:

«La traducción usual "interpretar" para todos estos verbos, a la luz de la discusión presente hay que entenderla refiriéndose exclusivamente al aspecto de la palabra inglesa que se relaciona con "traducir". Pero debe acentuarse que, cuando se habla de interpretar los sueños en el Cercano Oriente Antiguo no se implica ningún proceso exegético o hermenéutico: los símbolos del lenguaje del sueño son traducidos simplemente en los símbolos del lenguaje que habla la persona que sueña»<sup>26</sup>.

Oppenheim es todavía más enfático al tratar de la palabra *pišru* a la que los diccionarios dan el significado de «interpretación». Después de analizar los casos en los que se utiliza concluye:

«La palabra *pišru* no puede significar "interpretación" o "explicación"... Este procedimiento no puede en ningún modo ser considerado como una "interpretación", ni puede traducirse *pišru* como tal»<sup>27</sup>.

23 A. Leo Oppenheim, *The interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia 1956) pp. 217-25.

24 O. c., p. 218.

25 «The verb *pašaru* has in this context two aspects: one which refers to the "translations" of the symbols of the dream into an unequivocally worded message or announcement, and one which alludes to the fact that the evil implications of the mystery contained in such a "symbolic" dream have been dissolved», o. c., p. 218.

26 «The customary translation "to interpret" for all these verbs should, in the light of the present discussion, be understood as referring exclusively to that aspect of the English word which has to do with translating. But it should be stressed that no exegetic or hermeneutic approach is involved when one speaks of the interpreting of dreams in the ancient Near East. The symbols of the dream-language are simply "translated" into the symbols of the language spoken by the dreaming person», o. c., p. 220.

27 «The word *pišru* cannot mean here "interpretation" or "explanation"... This procedure can in no way be considered an "interpretation", nor can *pišru* be translated as such», o. c., p. 220.

Su significado correcto es el de «solución».

Si ahora nos volvemos a los textos bíblicos vemos que los dos aspectos señalados por Oppenheim están presentes en ellos. Tanto en el caso de Daniel como en el de José los sueños necesitan ser «traducidos» y «solucionados». En ambos casos se trata de sueños simbólicos<sup>28</sup> incomprensibles para aquellos que los tienen y a quienes Daniel y José ofrecen el pesher correcto gracias a la revelación divina. Este pesher incluye un doble aspecto: de una parte traduce el contenido simbólico a un lenguaje comprensible para todos, o sea, desvela la realidad prefigurada en el sueño, y al mismo tiempo soluciona el sueño, o sea, predice el futuro de cada uno de los soñadores contenido en el sueño.

Este doble aspecto encerrado en el término técnico PŠR/PTR es lo que hace difícil su traducción, ya que no hay ninguna palabra en nuestra lengua actual que exprese ambas ideas. «Interpretar» es insuficiente: de una parte lleva asociada una idea hermenéutica que, como hemos visto, está ausente del proceso; de algún modo serviría para expresar el carácter de traducción del lenguaje simbólico, pero el aspecto básico de «solución», con ella queda encubierto. «Solucionar» explicaría mejor este aspecto, pero no indica el sentido de descifrar, también necesario. Proponemos «predecir» y «predicción», que, aunque insatisfactorios, expresan mejor la realidad compleja comprendida bajo PŠR/PTR.

Esta nueva traducción permite comprender la conclusión de las dos ampliaciones haggádicas del Neofiti I a Gn 40, 12 y 18<sup>29</sup>, en las que encontramos un auténtico pesher:

«Pero José no dijo la predicción del sueño, sino que le predijo lo que le pareció bien».

Para el autor de las inserciones la verdadera solución del enigma de los sueños, su verdadera predicción, no se refiere a la historia del copero y del panadero, sino a los tres padres del mundo y a las tres servidumbres de Israel en Egipto.

El caso de Dn. 5, aunque no se trate de un sueño, es en todo semejante a los anteriores y la traducción propuesta es igualmente válida. El enigma necesita ser traducido y solucionado, la «interpretación» es en realidad una predicción.

Más dificultad parece presentar el otro único texto en el que aparece la palabra PŠR: Eccl. 8, 1: MY KHĤKM WMY YWD' PŠR DBR. DBR es ciertamente una palabra ambigua que puede encerrar múltiples significados. Pero si pensamos en la fórmula habitual en Qumran: PŠR HDBR, en la que DBR significa el texto profético citado previamente, darle aquí el mismo

<sup>28</sup> Sobre esta nomenclatura cf. la monografía de E. L. Ehrlich, *Der Traum im alten Testament* (BZAW 73, Berlin 1953) pp. 65-122.

<sup>29</sup> La misma ampliación haggádica se encuentra también en los otros testigos del Tg. palestino y en el Ps. J.



sentido de palabra profética no parece muy desencaminado<sup>30</sup>. Esto sitúa este texto en la misma línea que los anteriores. Como los sueños, o el enigma del escrito en el muro, también la palabra de los profetas es considerada misteriosa y necesitando por tanto de traducción y solución, de predicción.

Esto nos introduce ya directamente en la utilización del término en Qumran.

### C) FORMULAS DE INTRODUCCION

El problema consiste en ver si en los textos de Qumran PŠR tiene el mismo significado que hemos descubierto en los textos bíblicos o adquiere alguna connotación nueva<sup>31</sup>. Para verlo analizaremos los casos en los que se utiliza, tanto el verbo, como el sustantivo.

En los textos arameos la presencia de la raíz PŠR era desconocida<sup>32</sup> hasta la reciente publicación de los textos arameos de Henoc de la Cueva 4 por Milik<sup>33</sup>.

En 4Q Gigant b I ii 14, 23<sup>34</sup> encontramos una doble utilización del verbo PŠR. Aunque el texto es fragmentario puede seguirse su línea de pensamiento con bastante certeza. Dos de los Gigantes tienen un sueño que cuentan a los demás, que quedan aterrorizados. Buscan alguien que pueda explicarles su significado y piensan en Henoc, el escriba distinguido, «para que nos prediga el sueño» WYPŠWR LN'ĤLM'. Para eso envían a Mahawi a Henoc, para que consiga la explicación: (W)ŠM'TH QLH WMR LH DY YĤW(YNK W)YPS(W)R ĤLMY': «escucha su voz y dile que tiene que explicarte y predecir los sueños».

En ambos casos el contexto del sueño es idéntico a los encontrados en el texto bíblico: es la historia y el destino de los Gigantes lo que está predicho en el sueño.

Que tampoco aquí se trata de una simple interpretación lo prueba el que en ambos casos no se considera suficiente el que el sueño sea «explicado»: LĤWY' LĤWN ĤLM' (l. 13) y YĤWNYK (l. 23), sino que debe añadirse el *peshar*.

Idéntico es el caso de la ocurrencia del sustantivo PŠR en los escritos enóquicos. El primero: PSRHWN (4Q Giant b I iii 10) se refiere a los dos sueños mencionados. En el segundo (4Q Giant a 8, 13) no se trata de un

30 Personalmente prefiero ver en este texto una clara referencia al género literario *peshar*. La pregunta sería: «¿Quién como el sabio? ¿Quién conoce la predicción?». Como si hoy preguntáramos: ¿Quién conoce el Targum?

31 La raíz PTR no aparece ni una sola vez en Qumran, ni en los textos hebreos ni arameos.

32 La mayor parte de los comentaristas reconstruyen PŠR en 1QapGn XIX, 19, pero la escritura ha desaparecido.

33 J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave IV* (Oxford 1976).

34 Un texto del lote de Starcky, en escritura semicursiva de los años 100-50 a.C. del que Milik da la transcripción de varios fragmentos. O. c., pp. 303-8.

sueño, sino de lo escrito en la segunda de las tabletas de Henoc: PŠRGN LWH'TNYN' (l. 13).

Que tampoco aquí se trata de una interpretación (aunque la continuación se ha perdido), queda claro por el contenido de la línea siguiente (l. 14), que comienza: 'LYKN LB'YS: «sobre vosotros, para el mal».

En los textos hebreos el verbo se utiliza una sola vez<sup>35</sup>, en 1QpH II, 8 un texto al que ya hemos hecho referencia<sup>36</sup> y que es fundamental para comprender la función del Maestro de Justicia dentro de la Comunidad, y que está al origen del género literario peshar.

En este texto no se trata de sueños, sino «de todas las palabras de sus siervos los profetas», como en el caso de Eccl. 9, 1. Estas palabras no sólo necesitan ser interpretadas, sino «solucionadas», predichas, puesto que, como los sueños, contienen «todo lo que va a pasar a su pueblo» (l. 10). Dios habla por medio de sus profetas, pero estas palabras permanecen en el misterio (1QpH VII, 5), su sentido permanece oculto como el símbolo de los sueños o el escrito en el muro, y tiene que ser sacado a la luz a través de la actividad del Maestro de Justicia a quien Dios ha puesto para esto (l. 8), para unir el misterio con su predicción, para realizar el peshar.

La importancia de esta función dentro de la Comunidad queda patente por el hecho de que sólo al Maestro de Justicia y a Henoc el escriba celeste se les aplica el verbo PŠR. Queda igualmente clara por el paralelo que se encuentra en esta misma col. entre MPY' L (l. 2-3) y MPY HKWHN, así como por un texto fragmentario (1Q 30) en el que se menciona al Mesías (l. 2), los libros de la Ley o los Salmos (SPRYM HWMŠYM, l. 4) y los Pesharim (PŠRYHM, l. 5), al parecer como un grupo de escritos perfectamente diferenciados.

En el resto de las ocurrencias de la raíz en los textos de Qumran publicados (más de 100), se trata siempre del sustantivo que se encuentra sin excepción en lo que llamamos «Fórmulas de introducción» a los distintos pesharim<sup>37</sup> con las que se entronca la cita bíblica y el peshar correspondiente. A diferencia de las fórmulas de introducción de las citas bíblicas, que han recibido la merecida atención por parte de los investigadores<sup>38</sup>,

35 Cf. la Concordancia de Kuhn, así como 'Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten', RdQ 4 (1963-64) 163-234 y los índices del vol. V de DJD. El caso de 1Q 22 i, 3 donde el ed. lo reconstruye, no sólo es de lectura dudosa (únicamente el Š es cierto), sino que la falta de contexto lo hace inutilizable.

36 Sobre las reconstrucciones cf. mi comentario a 1QpH de próxima aparición en el vol. II del *Corpus Qumránico*.

37 Esto sucede incluso en el caso de CD IV, 14, donde sigue una cita de Amós. Este caso es interesante porque entre las múltiples interpretaciones de citas bíblicas que se dan en CD, sólo ésta, en la que el texto es considerado como un enigma, está provista de peshar.

38 Un primer estudio se encuentra ya en 1950 en el art. de Rabinowitz sobre el peshar de Habacuc, JBL 69 (1950) 45-47. M. Burrows publicó un trabajo sobre la fórmula 'ŠR 'MR en VT 2 (1952) 255-60; J. Fitzmyer, en un artículo fundamental, NTS 7 (1960-61) 297-333, compara estas fórmulas con las usadas en el NT. Finalmente F. Horton Jr. RdQ 7 (1969-71) 501-14, consigue trazar una tipología y una historia del desarrollo de dichas fórmulas.

no se ha dedicado ningún trabajo, que yo sepa, a estudiarlas. De ahí la conveniencia de analizarlas detenidamente.

Dejando de lado aquellos casos en los que las fórmulas de introducción se deben a la reconstrucción de los editores (más o menos cierta) y aquéllos en los que sólo se ha conservado parte de la fórmula<sup>39</sup>, los 80 casos restantes pueden dividirse fácilmente en 10 tipos distintos, según la manera de introducir el objeto del pesher. Cf. cuadro adjunto.

Un análisis detenido permite ver claramente que tanto DBR como el pronombre en PŠRW no son más que dos formas de referirse a la cita bíblica precedente, sin que haya ninguna diferencia en cuanto al contenido del pesher o a la utilización de los tiempos verbales con los que la predicción del pesher viene expresada<sup>40</sup>. Esto permite reducir los 10 tipos de introducción a cinco:

1º) (números 1 y 2) Introducción de la identificación a la que se refiere el pesher, utilizando o no un pronombre de 3ª persona. Esta fórmula se utiliza para hacer una transferencia directa del contenido simbólico del texto a la persona o a las cosas que se consideran predichas en el texto. A veces incluso se encuentra este tipo de aplicación sin el término técnico introductorio, aparece únicamente el pronombre que suple su función, ya que se trata simplemente de identificaciones (así 1QpH XII, 3-4).

2º) La segunda fórmula (números 3 y 4) se usa generalmente para indicar la época en la que se cumplirá la predicción contenida en el texto bíblico, expresada con la frase: L'HRYT HYMYM<sup>41</sup>. Esta época a veces se supone presente, a veces se indica aún como futura, pero siempre la partícula de relación es L-.

3º) La tercera fórmula (números 5 y 6) introduce con la preposición 'L la persona o personas sobre las que se ha cumplido o va a cumplirse la predicción contenida en el lema.

4º) La cuarta fórmula (números 7 y 8) introduce invariablemente con 'ŠR los hechos presentes o futuros que son vistos como predichos en los correspondientes textos bíblicos. La idea básica es que estos hechos son los que realizan el contenido del texto.

5º) Naturalmente, con mucha frecuencia, estos dos aspectos: designación de la persona o personas y expresión de los hechos o circunstancias en los que se ve cumplida la predicción del texto bíblico, van juntos, de ahí que la fórmula más frecuente (números 9 y 10) sea una fórmula mixta que combina ambos elementos: L + designación de la persona + 'ŠR + expresión del hecho o de las circunstancias.

39 1QpH IV, 9; 1Q 15 5; 4Q 159 5, 1; 4Q 163 22, 1; 29, 3; 4Q 165 1-2, 3; 4Q 167 7-9, 1; 10, 2; 11-13, 9; 19, 1; 4Q 169 iv, 9; 4Q 170 1-2, 2; 4Q 172 14, 1.

40 Ambos tipos de fórmulas se usan indistintamente tanto para referirse a un texto citado una sola vez, como cuando se trata de comentar distintas partes de un lema general, repitiendo el texto.

41 Hay dos excepciones: 4Q 163 4-7 ii, 8.17, pero ambas en un texto incompleto, lo que impide sacar ninguna conclusión.

Como se ve en esta explicación, el significado básico que habíamos encontrado en la utilización bíblica del término conviene perfectamente a todos los casos en los que se utiliza en Qumran<sup>42</sup>. Esto nos permite concluir que en los pesharim nos encontramos con un género literario en el cual se actualiza proféticamente el misterio contenido en las palabras del texto bíblico, se desvelan las predicciones contenidas en esos textos y se indica su cumplimiento. Aunque a veces se utilicen los procedimientos normales de interpretación, en definitiva, lo que garantiza para los miembros de la Comunidad la veracidad de este tipo de «exégesis» es la revelación hecha al Maestro de Justicia, «a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» y a quien «ha puesto Dios en medio de la Comunidad para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que va a pasar a su pueblo»<sup>43</sup>.

En esta perspectiva se comprende mejor el texto de Filón sobre los esenios:

«Situándose en fila, según la edad, los jóvenes detrás de los ancianos, se sientan de modo conveniente para escuchar. Uno de ellos toma el libro y lee en voz alta, mientras otros de los más instruidos explica lo que no es fácil de comprender. Generalmente entre ellos la enseñanza se da por medio de símbolos según una antigua tradición»<sup>44</sup>.

#### D) EVOLUCION DEL GENERO PESHER

La explicación detallada de la evolución de este género literario está aquí fuera de lugar. Pero no queremos terminar sin señalar al menos los pasos más importantes de lo que parece ser esta «antigua tradición» que tiene su origen en la actividad del Maestro de Justicia.

— El peshar más antiguo de los conservados (4Q 163/p. Is c); muestra la emergencia de un género aún no muy bien definido. En cuanto puede deducirse del estado extremadamente fragmentario y deteriorado del papiro, se trata de un peshar que sigue en líneas generales el texto de Is. aún cuando sea difícil precisar si se trata de un peshar continuo o temático basado únicamente en Is. Parece consistir principalmente en una relectura de los hechos concernientes a la destrucción de Babilonia en una perspectiva escatológica. Lo que sí es cierto es que se sitúa en una posición intermedia entre el midrash y lo que hemos definido como peshar. Aunque utiliza la fórmula técnica (predominantemente PŠR HDBR L-) lo que nos

<sup>42</sup> Quedan únicamente dos casos: 4Q 180 i, 1 y 4Q 180 i, 7, que en mi opinión contienen el título de la obra. Aunque en ambos casos la traducción «predicción sobre los periodos» y «Predicción sobre Azazel» sería correcta, parece más conveniente conservar el carácter de títulos y traducir: Peshar sobre Azazel, o Peshar sobre los periodos.

<sup>43</sup> 1QpH VII, 4-5 y II, 8-9.

<sup>44</sup> Filón: *Quod omnis probus liber sit*. 81-82. Ed. L. Cohn y S. Reiten (Berlín 1915).

indica que el conocimiento se supone revelado, sigue utilizando la referencia a otros textos bíblicos, introducidos o no como tales, para probar lo exacto de la predicción. Esto nos lleva a situar este texto difícil al origen del género, que habría comenzado siendo una relectura profética, en función de un tema concreto, de un texto bíblico de gran estima en la Comunidad.

— El segundo tiempo parece estar compuesto por lo que hemos llamado *peshtarim* temáticos. Consisten básicamente en agrupar una serie de distintos libros en los que se ve predicha una misma realidad. El carácter fragmentario de muchos de estos textos hace difícil a veces descubrir esta idea central, pero en otros se ve fácilmente. Es igualmente difícil a veces precisar si algunas de las citas, introducidas como tales, han sido añadidas como pruebas de lo correcto de la predicción, a la manera de los *midrashim*, o forman parte de los textos englobados en la predicción general. Esta ambigüedad encuentra su expresión en un texto como 4Q 174 1-2 i, 14: «*Midrash de "Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los malvados"*». La predicción del pasaje (se refiere a...), donde el texto del Ps. 1, 1, introducido por MDRS es seguido del correspondiente PSR, expresado con una formulación que nos es familiar por otros escritos de la Secta como CD 1, 13; 2, 6; 8, 4.16; 19, 17.29; 1Q S 9, 20; 10, 21.

— Estas ambigüedades desaparecen una vez que el género se desarrolla completamente tal y como lo conocemos por los *peshtarim* continuos, que se esfuerzan en proporcionar la necesaria predicción a cada una de las palabras de los profetas, sin recurrir nunca a añadir una prueba de escritura a las predicciones propuestas.

— Finalmente el género literario *pesher* se considera como un género completo y distinto de las demás formas de interpretación hasta el punto de que dentro de los escritos de la Secta pueden referirse a estas obras como PSRYM sin más (1Q 30), o utilizar PSR como título que define el contenido de una obra determinada (4Q 180).

Que la evolución del género tiene su origen en la actividad del Maestro de Justicia me parece que queda claro por los textos en los que se alude al aspecto de revelación del *pesher*, en los que se especifica que es al Maestro de Justicia a quien esta revelación le ha sido concedida. Una confirmación accidental creo que puede encontrarse en el hecho de que cuando se añade una nueva predicción a la ya existente (así en 1QpH II, 1-10)<sup>45</sup>,

<sup>45</sup> El texto se distingue de todos los demás en que da tres predicciones de una misma palabra:

En la 1ª (l. 1-3) BWGDYM se aplica a los que no creyeron en las palabras del Maestro de Justicia y siguieron al hombre de mentiras.

En la 2ª (l. 3-5) BWGADYM se aplica a los traidores a la alianza nueva.

En la 3ª (l. 5-10) BWGDYM se aplica a los traidores futuros.

Teniendo en cuenta los datos conocidos sobre la historia de la Comunidad de Qumran, podría pensarse en una secuencia cronológica en la que se especificarían los traidores: de la época del Maestro de Justicia, de la época actual, y los trai-

se ve la necesidad no sólo de ponerla en relación con la predicción anterior, sino con la figura misma del Maestro de Justicia.

- |                       |                                   |
|-----------------------|-----------------------------------|
| 1) PŠRW               | 4Q 163 4-7 ii, 4                  |
| 1Q 16 3-7, 3          | 4Q 165 5, 2                       |
| 1Q 16 9-10, 3         | 4Q 171 iii, 19                    |
| 4Q 169 1-2, 3         | 7) PŠRW 'ŠR ...                   |
| 4Q 173 2, 1           | 1QpH 4, 1; 5, 7; 6, 3.6; 7, 7.15  |
| CD 4, 14              | 4Q 161 8-10, 22                   |
| 2) Pron. 3ª p. + PŠRW | 4Q 166 ii, 12.15                  |
| 1QpH 10, 3; 12, 7     | 4Q 167 11-13, 4                   |
| 4Q 169 3-4 ii, 2      | 4Q 167 16, 1                      |
| 4Q 169 3-4 iii, 9.11  | 4Q 171 iii, 3                     |
| 4Q 169 3-4 iv, 1      | 8) PŠR HDBR 'ŠR...                |
| 4Q 171 ii, 4          | 1QpH 5, 3; 10, 15                 |
| 3) PŠRW L...          | 4Q 162 i, 2                       |
| 4Q 163 4-7 ii, 8.9    | 4Q 174 i, 14.19                   |
| 4) PŠR HDBR L...      | 4Q 177 1-4, 6                     |
| 4Q 162 ii, 1          | 9) PŠRW 'L ... 'ŠR ...            |
| 4Q 163 4-7 ii, 14     | 1QpH 2, 12; 3, 4.9; 4, 5.10       |
| 4Q 163 23 ii, 10      | 1QpH 5, 9; 6, 10; 7, 4.10; 8, 1.8 |
| 4Q 177 10-11, 9       | 1QpH 9, 4.9; 11, 4.12; 13, 1      |

dores del futuro (así Silberman, *o. c.*, p. 336). El problema es que el tiempo verbal de la primera y segunda fase es el mismo (si la reconstrucción es correcta).

Otra forma de comprender esta estructura sería la siguiente: Las dos primeras explicaciones de HBWGDYM se refieren a dos tipos distintos de traidores, que coexisten temporalmente (l. 1-4). Las l. 5-10 se refieren a los traidores futuros. Esta división binaria del texto parece estar más de acuerdo con los datos. En efecto: Las dos primeras interpretaciones están englobadas en una sola unidad, dependiendo del mismo PŠR HDBR (reconstruido), e íntimamente unidas: 'L... W'L. Los verbos de ambas oraciones se sitúan en el mismo tiempo. El vocabulario es uniforme con el resto del pesher. En cambio la 2ª unidad (l. 5-10) presenta una serie de características diferentes: nueva fórmula de interpretación; WKN, único en todo 1QpH; HMH es la única vez que aparece en 1QpH como fórmula introductoria substituyendo a 'ŠR (cf. VI, 3.6; IX, 7 y XXI, 4, así como XII, 9 donde sigue inmediatamente la repetición de la cita); única utilización 'MW YŠR'L (parcialmente reconstruida); única aplicación al Maestro de Justicia del título HKWHN = Sumo Sacerdote, en 1QpH; un ' aislado sin ninguna significación al final de la l. 5, pero ciertamente distinto como signo, cualquiera que sea su significado, de la X que aparecen al final de ciertas líneas (III, 12. 14; IV, 11. 14; VI, 4. 12; VIII, 1; IX, 1. 13; XII, 2).

Esta forma binaria de comprender el texto se ve confirmada por un análisis del contenido y su relación con lo que sabemos de la Comunidad. M. O'Connor, en su artículo sobre los caps. XIX y XX del Documento de Damasco (CD) RB 79 (1972) 544-64, señala que en CD se distinguen dos tipos de traidores: los que se han alejado completamente de la Comunidad, traidores «físicos», y los traidores «espirituales» que continúan en el seno de la Comunidad. Estos dos tipos de traidores serían los aludidos en las l. 1-4: los que no creyeron en las palabras del Maestro de Justicia (y se alejaron por tanto de la Comunidad) y los que (dentro de la Comunidad) son traidores a la alianza nueva y profanan el nombre de Dios. Esto nos lleva a pensar que la alusión a los traidores futuros es más bien una adición posterior.

- |  |  |
|--|--|
| <p>5) PŚRW 'L...</p> <p>1Q 14 8-10, 4</p> <p>1Q 16 9-10, 1</p> <p>4Q 165 i, 4.7</p> <p>4Q 165 6, 6</p> <p>4Q 171 iii, 10.15</p> <p>4Q 171 iv, 16</p> <p>6) PŚR HDBR 'L...</p> <p>1QpH 2, 5; 12, 2</p> <p>4Q 159 5, 5</p> | <p>4Q 169 3-4 ii, 4.8</p> <p>4Q 169 3-4 iii, 3.6</p> <p>4Q 169 3-4 iv, 3.3</p> <p>4Q 171 i, 18</p> <p>4Q 171 ii, 2.6.8.13.17</p> <p>4Q 171 iii, 5a.7</p> <p>4Q 171 iv, 8</p> <p>10) PŚR HDBR 'L ... 'SR...</p> <p>1QpH 10, 9; 12, 12</p> |
|--|--|

FLORENTINO GARCIA MARTINEZ  
 Instituto Español Bíblico y Arqueológico.  
 Jerusalén.

