SEGUNDA PARTE

LITERATURA INTERTESTAMENTARIA Y NUEVO TESTAMENTO

Universidad Pontificia de Salamanca

4Q MES. ARAM. Y EL LIBRO DE NOE

Entre las peculiaridades del pensamiento esenio, anotadas por Flavio Josefo, resalta el gusto de los miembros de la Secta por la adivinación. En su «Guerra Judía» II 8. 12, 159 leemos:

«Hay entre ellos algunos que se precian de prever el futuro, expertos como son en los libros sagrados, en purificaciones y en los dichos de los profetas. Y es raro que se equivoquen en sus predicciones» [1].

Hipólito (Elenchus 9, 27), repite la misma afirmación, y el mismo Flavio Josefo en sus «Antigüedades Judías» aduce varios ejemplos de este poder adivinatorio de los esenios [2]. También los presenta como intérpretes de sueños [3].

Es, pues, natural que se haya intentado encontrar trazas de estas prácticas y de estas creencias entre los MS conservados.

De entre los documentos adivinatorios conocidos tiene especial importancia *4Q Mes. Aram.* porque el editor creyó ver en él un horóscopo del Mesías [4]. En este mismo sentido han entendido el documento

1 Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. Ed. O. Michel y O. Bauernfeind (München 1962) 212. Si se admite la corrección propuesta por A. Dupont-Sommer, 'On a Passage of Josephus relating to the Essenes', *JSS* (1956) 361-66, y se lee «escritos sagrados» en lugar de las «distintas purificaciones» (que no parecen tener mucho sentido en el contexto) el poder adivinatorio de los esenios les vendría de su conocimiento del texto bíblico completo, según la división tradicional tripartita: Torah :Libros Sagrados; K°tubim: Escritos Sagrados; N°bi'im: Dichos de los Profetas.

2 Cfr. *Ant. Jud.* 13, 311-13; 15, 371-79; 17, 345-48, entre otros casos.

3 Fl. Josephus, *De Bello Jud.* II, 7, 3.

4 J. Starcky, 'Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumran', en *Memorial du cinquantenaire de l'Ecole des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris* (Paris 1964) 51-66, con dos Planchas. Una fotografía de la col. i de mejor calidad ha sido publicada por el mismo Starcky en su artículo 'Le Maitre de Justice et Jesus', en *Le Monde de la Bible* 4 (1978) 53-57, en el que modifica su posición y acepta las sugerencias de Fitzmyer y Grelot. Las fotografías de las sucesivas fases de reagrupamiento de los distintos frag. son: PAM 41917, 42435, 43590 y 43591.

Universidad Pontificia de Salamanca

los primeros comentadores [5], aunque los últimos estudios aparecidos le niegan toda referencia mesiánica, aún manteniendo el carácter adivinatorio [6].

Del texto arameo de la obra el ed. consiguió recuperar parte de dos columnas, gracias a la reagrupación de numerosos fragmentos, generalmente en mal estado de conservación. Esto hace que casi ninguna frase pueda completarse sin incluir algunos elementos de reconstrucción hipotética. Sobre todo en la col. ii, en la que los principales frag. no orecen una unión precisa, por lo que prácticamente sólo nos da palabras sueltas, aunque importantes para comprender la obra de la que los frag. provienen.

De la col. i se ha conservado buena parte de 11 líneas, incluidos los márgenes intercolumnares y supralinear, y algunas palabras del final de las líneas 12-17. Es interesante notar que el texto conservado contiene divisiones de contenido, señaladas por el procedimiento habitual de dejar en blanco la mitad de la línea.

El MS está copiado con una escritura herodiana del tipo calificado por Cross como «Round Semiformal» que se sitúa entre los años 30 a.C. a 20 d.C. [7]. En su estudio paleográfico del MS J. Carmignac [8] llega a la conclusión de que la copia es de la misma mano que *4Q p Ps 37; 4Q p Is*^{e} y *4Q pOs*^{b} publicados por J. M. Allegro [9]. De un modo general podemos atribuir esta copia de *4Q Mes. Aram.* a la primera mitad del s. I d.C. [10].

5 A. Dupont-Sommer, 'Deux Documents Hodoscopiques esseniens', *Comptes Rendues de l'A.I.B.L.* (1965) 239-53; Idem, 'La Secte des Esseniens et les Horoscopes de Qumran', *Archeologie* 15 (1967) 24-31; J. Carmignac, 'Les horoscopes de Qumran', *RQumran* 5 (1965) 199-217; J. Licht, 'Las piernas como signo de elección', *Tarbiz* 35 (1965-66) 18-26 (en hebr.).

6 Así J. A. Fitzmyer, 'The Aramic Elect of God Text from Qumran Cave 4', *CBQ* 27 (1965) 349-72, y P. Grelot, 'Hénoch et ses Ecritures', *RB* 82 (1975) 481-500. La única excepción es M. Delcor, que mantiene el carácter mesiánico en su descripción de 4Q Mes. Aram. en el artículo 'Qumran' del *S.D.B.* 51 (1978) col. 958.

7 F. M. Cross, 'The Development of the Jewish Scripts', en *The Bible and the Ancient Near East.* Essays in honor of W. F. Albrigt (Garden City, N. Y. 1961) 138.

8 J. Carmignac, *a. c.*, 207-10.

9 J. M. Allegro, *DJD V* (Oxford 1968).

10 La fecha de composición del original es imposible de precisar. Ciertamente anterior a Jub, posiblemente anterior al Libro de los Vigilantes de 1Hen, puesto que presenta un estadio previo en el desarrollo del mito de los ángeles caídos y 1Hen 10, 1-3 incorpora una referencia a ella (¿en el original arameo?, ¿a nivel de la traducción griega posterior?); el original podría fácilmente remontarse al s. III a.C.

Universidad Pontificia de Salamanca

TRANSCRIPCION DEL TEXTO ARAMEO

Col. i

1) DY YD' TRTYN .( )M( )Y ŠWMH WŠWMQ(Y)N(
2) Š'RY' (W)ṬLWPḤYN 'L(
3) WŠWMN ZW'YRN 'L YRKTH( )YN ŠNYN DN MN DN YD'...LYH
4) B'LYMWTH LHWH .L.YŠ(KN)WŠ DY L' YD' MD'(M 'D) 'DN DY
5) (Y)ND' TLTT SPRY'
6) (B)'DYN Y'RM WYD' Š.( )ŠN ḤZWN LM'TH LH 'L 'RKWBT(
7) WB'BWHY WB('B)HTWHY ( )ḤYN WZQYNH 'MH LH(WW)N MLK' W'RMWM(H
8) WYD' RZY 'NŠ' WḤWKMTH LKWL 'MMY' THN WYD' RZY KWL ḤYY'
9) (WK)WL ḤŠBWNYHWN 'LWHY YSWPW WMSRT KWL HYY' ŠGY' THW'
10) (Ḥ)ŠBWNWHY BDY BḤYR 'LH' HW' MLDH WRWḤ NŠMWHY
11) (Ḥ)ŠBWNWHY LHWWN L'LMYN( )
12) ( )' DY L( )...( )LYN
13) ( )T ḤŠBWN
14) ( ).B
15) ( )WHY
16) ( ).
17) ( ).Š

Col. ii

1) N( )DY M( )NPL LQDMYN BNY ŠḤWH(
2) ( )..T B'YŠ TLWPH L..(
3) ( )...(
4) ( )M TH(
5) ( )...BŠ(R
6) MW( )H(
7) WRWḤ NŠ(MWHY
8) L'LMYN (
9/10/11 perdidas
12) WMDYNN ..(
13) WYḤRBWN T.( )M( ).B.LN YTB. DY .(
14) MYN YSWPWN( )MN BDN YḤRBN KWL 'LN YHK(WN
15) YT.(
16) ( )...( ). WKL(H)N YTBNWN K'YRYN 'WBDH
17) ḤLP QLH( ) YSWDH 'LWHY YSDWN ḤṬ'H WḤWBTH
18) ( ).DW( ). QDWŠ W'YRY(N)M'MR
19) (')MRW 'LWHY(
20) ( )...( )B MY( )PWN(
21) ( ). ZH(
22)).(

Universidad Pontificia de Salamanca

TRADUCCION

Col. i

1. de la mano dos(...) una marca; son rojos
2. sus cabellos y (tiene) lunares sobre( ) *Vacat.*
3. y diminutas marcas sobre sus muslos (...) diferentes uno de otro. Conocerá ...
4. Durante su juventud será ... (... como) uno que no sabe nada, hasta el momento en el que
5. conocerá los tres libros. *Vacat.*
6. Entonces adquirirá la prudencia y conocerá (...) ... de las visiones, para venirse a la esfera superior (arkubta).
7. Y con su padre y con sus antepasados (...) vida y ancianidad. Serán con él consejo y sutileza
8. y conocerá los secretos de los hombres. Su sabiduría llegará a todos los pueblos. Conocerá los secretos de todos los vivientes.
9. Todos sus cálculos contra él fracasarán, aunque la oposición de todos los vivientes será grande.
10. (...) sus proyectos, porque él es el elegido de Dios. Su nacimiento y el soplo de su aliento
11. (...) sus proyectos existirán por siempre. *Vacat.*
12. (...) que n(o ...) ... (
13. (...) el proyecto
14. (...) ...
15. (...) ...
16. (...) ...
17. (...) ...

Col. ii

1. (...) que (...) cayó en tiempos antiguos. Los hijos de la fosa (
2. (...) malo. El lunar(
3.
4. (...) para ir(
5. (...) car(ne
6.

Universidad Pontificia de Salamanca

7. y el soplo de su alien(to
8. por siempre(
9.
10.
11.
12. y las ciudades(
13. y destruirán(...) ...(
14. Las aguas cesarán(...) destruirán ... de los altos. Todas ellas vendrán(
15. (...) *Vacat.*
16. (...) y todos serán reconstruidos. Su obra será como la de los Vigilantes.
17. En vez de su voz(...) basarán sobre él su fundación. Su pecado y su falta
18. (...) el Santo y los Vigilantes (...) decir
19. (... ha)blarán contra él (
20. (...) ... (
21. (...) ... (
22. (...) ... (

NOTAS DE LECTURA

Col. i

Lín. 1: DY YD'. Indudablemente la frase forma parte de una sentencia comenzada en la col. precedente. Con el ed. suponemos que TRTYN se refiere a un substantivo perdido, posiblemente ŚWMN, que aparece al final de la línea. Debería reconstruirse algo así como: y tiene sobre el dorso) de la mano dos (marcas.

El ed. lee: '(W)KMH = negra. Fitzmyer presenta como posible: KMH = qué. Ambas lecturas son plausibles. Pero el estado del MS no permite tirar ninguna conclusión. Sólo una M puede adivinarse en la parte erosionada.

ŚWMQ(Y)N. La lectura no es cierta. El pergamino está rasgado y encogido y las primeras letras casi han desaparecido. El ed. lee ŚM(Q)MQ (forma que aparece en *4Q Hor. Ar*) uniéndolo a Ś'RTH de la lín. 2, y traduce: su cabellera es roja. Fitzmyer prefiere leer: ŚB(Q) MN: dejó una marca de. Esto evita el problema de concordancia al hacer de ŚBQ un verbo, pero es imposible paleográficamente. P. Grelot lee ŚWMQ, uniéndolo a ŚWMH y

Universidad Pontificia de Salamanca

traduciendo: una mancha roja, pero como en el caso de Starcky la concordancia es imposible, ya que ŠWMH es claramente femenino.

Nosotros adoptamos la lectura propuesta por Carmignac. La forma ŠWMQYN aparece frecuentemente en el aram. posterior con la grafía SWMQYN [11]. El N final es parcialmente visible en las fotografías, y el mismo ed. reconoce la posibilidad de su lectura.

Lín. 2: Ś'RY'. Es la lectura sugerida por Carmignac, la que me parece más segura paleográficamente y la que mejor concuerda con ŠWMQYN. El ed. lee Ś'RH: cebada, llevado por el paralelo con ṬLWPḤYN, sin conseguir acomodarlo al contexto. Eu mayor argumento es un texto paralelo tomado de los papiros de Elefantina (Cowley 2, 4.5; el otro texto citado no es más que una reconstrucción basada en éste). Pero, aparte de la diferencia de contexto, la unión entre Ś'RN y WṬLPḤN en el texto de Elefantina está asegurada por la estructura de la frase. Este no es el caso de nuestro texto. Otro argumento fuerte en contra de la interpretación de Fitzmyer es la continua presencia de šārtu/šārat = cabellos, en los tratados fisiognómicos babilónicos, como lo prueban los textos recogidos por Kraus [12].

ṬLWPḤYN. Literalmente: lentejas. Nuestra traducción se basa en que todo indica que «lentejas» se utiliza aquí para designar manchas o marcas en el cuerpo, del mismo modo que en los tratados babilónicos se les llama a estas masmas marcas «granos de trigo» u «olivas». Que aquí no se refiere a las lentejas como una legumbre me parece claro por el uso del singular en la col. ii, 2 y porque aquí va seguido de 'L. En este sentido lo entienden la mayoría de los comentadores. Carmignac le da incluso un valor simbólico, lo mismo que el cabello rojo. Lo mismo que Esaú, que tenía el cabello rojo y vendió su primogenitura por un plato de lentejas, «el futuro jefe de Israel poseerá esas lentejas hasta en su carne». Esto me parece forzar el sentido del texto. Las marcas corporales son fundamentales para la predicción de la vida futura en los tratados citados, y en ellos mismos, el cabello rojo es una especial señal de buena suerte. En el número LXXXI se dice: «cuando su cabellera es roja, él llegará a ser un dios / o será digno de confianza» [13].

Aparentemente una buena parte de la línea fue dajada en blanco por lo que sólo una palabra se ha perdido.

Lín. 3: ŠNYN. El ed. y Sarmignac lo leen como *šiniyn*, y traducen: los dientes están bien alineados los unos con relación a los otros. Fitzmyer prefiere leerlo *šeniyn:* después de dos años sabrá esto de esto. Nosotros preferimos leerlo como un participio de ŠNY: ser diferente, al que se une la expresión siguiente DN MN DN (así Dupont-Sommer y Grelot). El primer DN ha sido añadido sobre la línea.

11 Mientras que en el MA la /Ś/ original es escrita siempre /S/ en el arameo de Qumran la situación es flúida: 11QtgJob y 4Q En la transcriben a veces por /S/ y otras veces por /Š/ mientras que 1QapGn la transcriben siempre por /Š/.

12 F. R. Kraus, *Texte zur babylonischen Phisiognomatik* (Berlin 1939). El mismo Kraus ofrece un buen estudio de estos textos en *Die Physiognomischen Ominer der Babylonier*. MdVAG 40 Band 2 Heft. (Leipzig 1935) 60-100.

13 Cfr. igualmente los nn. LIX y LXIX y p. 10 *a. c.* de Kraus.

Universidad Pontificia de Salamanca

YN'..LYH.. Desgraciadamente el final de la línea es ilegible, aunque no faltan conjeturas:

WD'H TLYH=: y (su) ciencia será elevada (Starcky).

YD'H PLYH: y (él sabrá) hablar claramente (Carmignac).

WD'H MLYH: (él tendrá) una inteligencia perfecta (Dupont-Sommer).

P. Grelot propone considerar YD' como un participio: conocedor de... lo que tampoco nos avanza demasiado, sobre todo si, como a mí me parece, detrás de -LYH hay otra palabra más también ilegible. El estado del texto no permite precisar más.

Lín. 4: .L.YŠ. Esta palabra es leída KLṬYŠ: como (algo) afilado, por el ed. siguiendo una sugerencia de J. Strugnell. Paleográficamente esta lectura es razonable, aunque la objeción que le hace Carmignac (falta de espacio para la Ṭ) me parece bien fundada. Por otra parte no se ve cómo pueda cuadrar con el contexto. El mismo ed. renuncia a traducirla.

La lectura propuesta por Carmignac: KLYYŠ: como un león, aparte de lo insólito de la grafía en Qumran, no es aceptable paleográficamente. El primer trazo conservado no es vertical ni presenta la característica cabeza en capuchón del Y.

La lectura KLHWN de Fitzmyer es imposible, y su traducción: él será como LHWN, tampoco resuelve nada.

Entre las raíces posibles con el grupo consonántico conservado ninguna parece cuadrar con el contexto.

Lín. 5: TLTT SPRY'. Se trata indudablemente de tres libros específicos y conocidos por los lectores, para quienes la referencia debía ser evidente puesto que el autor no se cree obligado a mencionar su título. Pero su identificación, a nosotros, nos resulta problemática.

Para el ed. serían tres libros escatológicos y tal vez astrológicos. Pero esto no aclara gran cosa.

Carmignac ve aquí una referencia a los tres libros fundamentales de la Comunidad de Qumran: el libro de la meditación (SPER HHGY, 1Q Sa 1, 7; CD 10, 6; 13, 2), la Regla de la Comunidad y el Documento de Damasco. Pero esto supone que 4Q Mes. Aram. es un texto de la Secta y además que estos tres libros constituían una especie de unidad diferenciada del resto de los escritos sectarios. Ninguno de estos dos supuestos son válidos.

Fitzmyer piensa, más bien, que se trataría de libros celestes apocalípticos, no libros reales y concretos; algo así como el Libro de los Vivientes (Hen 47, 3), el Libro de las Obras Humanas (Sal. 56, 9; Dn 7, 10; Hen 90, 17) y las Tabletas Celestes (Jub 30, 22; Hen 81, 1-2). Pero, como señala Grelot, este tipo de obras son únicamente objeto de revelación, no conocimiento. Aunque el texto no permite excluir este tipo de iluminación, parece más bien apuntar a un conocimiento adquirido mediante la lectura o estudio de estos tres libros.

A pesar de que cualquier hipótesis que se adopte dependerá inevitablemente de la idea general que uno se forme del contenido del texto, y esta no podrá ser completa mientras no se conozcan el resto de los frag. la

Universidad Pontificia de Salamanca

sugestión de Grelot que ve en estos tres libros las obras primitivas de la literatura henóquica (Libro astronómico, Libro de los Sueños y Libro de los Vigilantes) me parece la más acertada. Estos tres libros resumen la actividad literaria de Henoc según Jub. 4, 17-23, y son un compendio de la antigua sabiduría. Esta hipótesis ha sido aceptada por J. T. Milik [14], que ve una referencia a esta misma trilogía en el *Kitab al-'Asaṭir* samaritano, en la sección dedicada a Henoc: «A los siete años Noé aprendió los tres libros de la creación: El Libro de los Signos, el Libro de las Estrellas y el Libro de las Guerras, que es el libro de la generación de Adán».

Lín. 6: Š.(Sólo se ha conservado la primera letra. El ed. reconstruye ŚG(Y': mucho. Dupont-Sommer prefiere leer ŚB(, reconstruyendo ŚB(YLT: los senderos. Finalmente Fitzmyer creer reconocer un W y lee: ŚW(KL': discreción, sabduría.

El texto da pie para cualquier reconstrucción, ya que lo único conservado es el Š.

Más complicaciones presenta el texto que sigue, aún estando prácticamente completo:

— ¿LH es un «dativo ético» (Starcky), o un «dativo direccional» (Carmignac)?

— ¿El significado de 'RKWBT(es el de «rodillas» (su sentido sería en este caso, bien el de «reverenciar, adorar», o el de reconocer a alguien como hijo colocándolo sobre las rodillas), o se trata de un término geográfico utilizado con un sentido místico (Grelot)? ¿Cómo se enlaza esto con el contexto antecedente y subsiguiente?

Nuestra interpretación parte de la lectura W'ZL L'RKBT (de *1Q ap Gn* II 23 propuesta por Milik [15], que precisa el significado de la palabra como referida a la tercera de las esferas celestes en la que se encuentra Henoc cuando recibe la visita de Lamec. Este significado (como señala Grelot) se encuentra en el Talmud de Babilonia para designar el más alto de los tres diques marcados en un campo.

El LH lo vemos como un L direccional con un sufijo anticipatorio. El texto es así coherente con el resto, que nos explica los cambios en el personaje una vez conocidos los tres libros y su unión con sus antepasados, que como él reposan en el paraíso de los justos que se encuentra en la tercera esfera celeste, según el libro de Henoc.

Lín. 7: WB'BWHY WB('B)HTWHY. Carmignac lee: WB'BYY' WB( )HTWHY: y durante el crecimiento, y durante sus( ). Seguimos la lectura del ed. mucho más convincente. La lectura de Carmignac tiende a distinguir cuatro etapas en la vida del personaje después de su juventud. «Y durante el crecimiento y durante sus ( ), y (durante) ( ) y (durante la) vejez». Pero para

14 J. T. Milik, 'Écrits préesséniens de Qumran: d'Hénoch a 'Amran', en M. Delcor, *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu* (Paris-Leuven 1978) 94.

15 J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976) 41 n. 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

esto debe prescindir de ḤYN, de lectura cierta, y llenar las divisiones, en mi opinión inexistentes, con paréntesis.

Lín. 8: RZY. Se emplea en distintos sentidos en el libro de Henoc: para designar los secretos revelados a los hombres por los Vigilantes, los secretos revelados por Dios a Henoc... Aquí su significación concreta es difícil de determinar. En *1Q S* iii, 23; *1Q p Hab* vii, 8; *1Q M* iii, 9; xvi, 11 se habla de los secretos de Dios (RZY 'L). De una forma general aparece más de 50 veces en los escritos de Qumran publicados [16]. Si ponemos en relación estos «secretos» de los hombres y de todos los vivientes con los tres libros, puede aceptarse la hipótesis de Grelot que ve en ellos el contenido de los libros de Henoc.

Como señala el ed. el tema de la sabiduría que se extiende a todos los pueblos hace pensar en la sabiduría de Salomón (1 Re 10, 2; 5, 9-14). Pero tampoco de aquí puede deducirse el carácter mesiánico del texto.

Lín. 9: ḤŠBWNYHWN. La palabra se encuentra de nuevo en las lín. 10, 11 y 13. El significado primario es el de cálculo matemático o comercial. Starcky piensa que aquí tiene el sentido de cálculo astronómico. En Qumran aparece sólo tres veces en los textos hebreos. En uno de ellos (*1Q S* vi, 20) tiene el significado tradicional: «en su cuenta». En los otros dos (*1 Q H* 1, 29; 1Q 27 1 ii 2) aparece extrañamente asociada con RZ como en nuestro caso. Aunque en los otros tres textos arameos de Qumran en los que se encuentra (*4Q En*^{c} 1 xii 24; *4Q Enastrb* 25, 3 y 26, 7) tiene el sentido de cálculo astronómico, el contexto parece exigir aquí un sentido de «proyectos, cálculos, maquinaciones» tanto contra el héroe como suyos propios, sentido suficientemente atestiguado en el arameo posterior.

Lín. 10: BḤYR 'L'H HW'. La frase «elegido de Dios» no aparece como tal en el AT. La expresión más parecida es la de BḤYR YHWH (2 Sm 21, 6), que se considera una corrupción, en lugar de «el monte de Yahwe».

En Is 42, 1 aparece BḤYRY: mi elegido, aplicado al Siervo de Yahwe. También se aplica a Moisés (Sal 106, 23), a David (Sal 89, 4) y, en un sentido colectivo, al pueblo de Israel (Is 43, 20; 45, 4).

En Qumran el título aparece una vez, aunque en hebreo y en plural: BḤYRY 'L (*1Q p H* x, 13). En este caso se aplica a los miembros de la Comunidad. Esto confirma la impresión de que BḤYR puede entenderse mejor como un substantivo que como un participio, pero al igual que la expresión «elegidos de Dios» de R 8, 33; Col 3, 12; Ti 1, 1... su uso en plural hace que no sirva para aclarar nuestro texto, donde se aplica ciertamente a un individual.

Tampoco se encuentra como tal en la literatura intertestamental. Es cierto que en el Libro de las Parábolas de Henoc (Hen 37-71) se usa frecuentemente el título: El Elegido, alternándose con el de Hijo del Hombre y con El Ungido, y se aplica al Mesías. Pero la formulación del título no es idéntica y sobre todo la composición de esta obra es sujeto de fuertes

16 E. Vogt, 'Mysteria in Textibus Qumran', *Bib* 37 (1956) 247-57 y R. E. Brown, 'The Pre-christian Semitic Concept of Mysterity', *CBQ* 20 (1958) 417-43.

Universidad Pontificia de Salamanca

discusiones, lo mismo que su posible influjo cristiano [17]. De ahí que no pueda concluirse, sin más, el contenido mesiánico del título en nuestro texto.

El significado concreto aquí viene complicado por las distintas formas posibles de interpretar los elementos de la frase. Carmignac quiere conservar para BḤYR el valor de participio y considera MWLDH como sujeto de la frase: porque su nacimiento es elegido de Dios.

Dupont-Sommer hace de MWLDH el atributo de la frase y considera al Elegido de Dios como el Mesías: porque el Eleido de Dios será Su eneendrado.

Nosotros, con el ed. y Fitzmyer preferimos ver la frase como una proposición nominal sin atributo: porque es el elegido de Dios.

Esta división de la frase depende, naturalmente, de la comprensión general del texto y del sentido que se da a MWLDH. En nuestra interpretación el título da la razón de por qué fracasan contra él las maquinaciones de sus enemigos y la oposición de todos los vivientes. MWLDH y RWḤ NŠMWHY serían dos elementos característicos sobre los que se nos diría algo, desgraciadamente perdido en la laguna de la lín. 11.

MWLDH puede interpretarse como un participio o como un substantivo. La primera interpretación (part. pas. Afel de YLD) es defendida insistentemente por Dupont-Sommer [18], que ve aquí una anticipación esenia del origen divino del Mesías. Leído así nuestro pasaje indicaría que el Elegido de Dios es engendrado por Dios, o sea su hijo [19]. En sí, esta idea de un origen divino del Elegido de Dios no tiene nada de chocante en el medio ambiente qumránico, ya que se encuentra afirmada en *1Q Sa* ii, 11-12: «cuando Dios engendre al Mesías entre ellos» [20]. El problema es que el contexto no parece apoyarla, y que la fórmula no está atestiguada en arameo.

17 La polémica ha sido reavivada por las opiniones contrarias de Milik, *The Books of Enoch*, 89-96 y J. Greenfield en su Prolegomenon a la reedición de 3Enoch de Odenberg, pp. XVI-XVIII. Las recensiones más importantes de la obra de Milik (Grelot, RB; Denis, Le Museon; Knibb, BSOAS; Barn, JThSt; Fitzmyer, ThSt) se ocupan de ella. Los últimos estudios aparecidos sobre el problema y que se inclinan por su origen antiguo son: J. C. Grenfield y M. E. Stone, 'The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes', *HarvTR* 70 (1977) 51-63 y Ch. L. Mearns, 'The Parables of Enoch. Origin and Daté', *Exp. Times* 89 (1978) 118-19.

En Qumran la noción de la elección continúa las líneas maestras del AT. Se habla de: los elegidos de la voluntad de Dios 1Q S VIII, 6; los elegidos del tiempo 1Q S IX, 14; los elegidos del hombre 1Q S XI, 16; los elegidos del pueblo de santidad 1Q M XII, 1; los elegidos de los cielos 1Q M XII, 5; los elegidos de la justicia 1Q HII, 13; 4Q 184 i 14; los elegidos de Israel CD IV, 3; 1Q 37 i 3; 4Q 165 6.1; 4Q 171 ii 2; 4Q 174 i 19; los elegidos de Dios 1QpH X, 13; 1QpM 10.7 y se menciona igualmente la congregación de su elegido: 4Q 164 i 3; 4Q 171 ii 5; iii 5, o simplemente «su elegido» hablando del Maestro de Justicia.

18 A. Dupont-Sommer, *a. c.*, 249-51.

19 La traducción «será su engendrado» es difícil de aceptar ya que no puede darse un sentido futuro a HW'.

20 Cfr. M. Smith, 'God's Begetting the Messiah in 1Q Sa', *NTS* 5 (1958-59) 218-24; R. Gordis, 'The Begotten Messiah in the Qumran Scrolls', *VT* 7 (1957) 191-94; H. Richardson, 'Some notes on 1Q Sa', *JBL* 76 (1957) 108-22.

Universidad Pontificia de Salamanca

Distinto es el caso de MWLDH como substantivo, bien atestiguado tanto en hebreo como en arameo, con el significado de «nacimiento, momento del nacimiento», que es el que tiene en el documento astrológico publicado por Allegro y creemos debe conservarse aquí. Cfr. *4Q 186* ii, 8.

RWḤ NŠMWHY. La frase en sí no ofrece dificultad. La redundancia se comprende a la luz de las expresiones bíblicas en las que se inspira (v. gr. Gn 7, 22; Job 34, 14).

Para Starcky sería un equivalente de RWḤ LH(de un MS de la Cueva 4 aún no publicado, o de RWḤ LW de *4Q 186* ii, 7; iii. 5. En ambos casos se refiere al espíritu del personaje, como contrapuesto al cuerpo, y sobre todo a su participación proporcional en la luz y en las tinieblas.

Dupont-Sommer va todavía más lejos. Lee la frase como un paralelo de NŠMT ḤYYM de Gn 2, 7, la completa consiguientemente con B'NPWHY THWH ó BH THWH, y da a RWḤ el significado de espíritu. Traduce: y el espíritu de su soplo (será en sus narices). El resultado es encontrar en nuestro texto una anticipación de la cristología ebionita. El texto, no sólo hablaría del Mesías, sino del Mesías como nuevo Adán. O, para decirlo con sus mismas palabras: Como Adán, el Elegido de Dios poseerá en sí el soplo mismo de Dios, o sea el Espíritu de Dios, que será su propio soplo de vida[21].

En mi opinión nada de esto aparece en el texto. Si el sentido propuesto para MWLDH es correcto, el significado de RWḤ NŠMWHY es el de «soplo de su aliento, de su respiración», o sea, su vida misma. Esto nos llevaría a reconstruir la laguna de la lín. 11 con algo como «serán perfectos o benditos».

Lín. 11: Aunque la laguna comienza inmediatamente después de L'LMYN, el final de la línea se ha conservado y no muestra trazas de haber sido escrito. Esto nos lleva a suponer una división, como en las líneas 2 y 5. Desgraciadamente las palabras conservadas en las cuatro líneas siguientes no permiten deducir nada del contenido de la nueva sección.

Col. ii

Lín, 1: NPL LQDMYN. Fitzmyer traduce: cayó al Este, basándose en que la palabra aparce en estado absoluto. Preferimos la interpretación del ed. mejor atestiguada en el aram. imperial, cfr. DISO 251.

Igualmente podría dársele un sentido adverbial = anteriormente, que tiene a veces QDMYN precedido de L (cfr. Cowley 30, 8.10). En este caso la alusión a la caída de los ángeles (Gn 6, 1-4 y Henoc 15, 11) tendría menos base.

BNY ŠḤWH. Esta es la única vez que aparece ŠḤWH en los textos arameos publicados. Aparentemente equivale al hebreo ŠḤT. *11Q tg Job* xiii, 1 traduce ŠḤT por ḤBL' en el único lugar en el que la correspondencia se nos ha conservado. En este caso el Tg rabínico (ed. Lagarde, Job 33, 24.28) utiliza

21 A. Dupont-Sommer, *a. c.*, 252.

Universidad Pontificia de Salamanca

ŠWWḤT'. Sin embargo en Job 17, 14 traduce ḤŠT por ŠḤWW', lo que confirma la equivalencia. Esto nos permite aceptar la sugerencia del ed. que ve en la frase de nuestro texto el equivalente de 'NŠY ŠḤT, frecuente en *1Q S*, *1Q M* y *CD*.

Lín. 2: ṬLWPḤ'. Aunque el singular podría tomarse por un colectivo y designar así las «lentejas» como alimento, el mismo uso del sing. nos lleva a darle el significado derivado de «lunar», como en col. i, 2.

Lín. 2: Seguimos la lectura de Fitzmyer, que repite la expresión de col. i, 10. Starcky lee WRWḤ BŚ(R : y el espíritu de la carne, aludiendo a Henoc 15, 8 y *1Q H* 13, 13 y 17, 25.

En realidad lo único conservado es el trazo horizontal de la base, que a primera vista parecería excesivamente largo para un N, pero que no lo es en la grafía de este MS.

Lín. 8: L'LMYN, como en col. i, 11, y no L'LYWN como lee el ed. El espacio es suficiente para un M. 'LYWN no aparece sólo en los textos de Qumran, sino siempre como 'L 'LYWN.

Lín. 14: YSWPWN. Con Fitzmyer, leemos la palabra como una forma de SWP. Starcky prefiere derivarla de YSP = aumentar, y ver aquí una referencia al desencadenamiento de las aguas del diluvio. Morfológicamente esta derivación es más problemática, y el argumento que él aduce (la raíz SWP daría aquí menos sentido) tampoco es de gran valor, dado lo incierto de toda la frase. El mismo ed. interpreta YSWPWN de col. i, 9 como derivado de SWP, y reconoce que el cese de las aguas también es un motivo apocalíptico.

BMN. La lectura de Fitzmyer, BBN, me parece paleográficamente imposible. Igualmente es infundada su transcripción MN ( ) BBN, que supone una laguna inexistente. El problema de nuestra lectura es que el plural atestiguado es BMT' / BMWT'.

A diferencia del ed. consideramos KWL 'LN como sujeto del verbo siguiente YHK(WN, y no de YḤRBN. Pero todo queda muy problemático, ya que igualmente se podría leer WHK(WN, o leer WḤRBN con lo que la división de la frase cambia de nuevo.

Lín. 16. El ed. lee 'WBDH como objeto directo del verbo, derivado de BYN. Preferimos derivarlo de BN' y considerar el resto como otra frase.

K'YRYN. En la literatura de la época los Vigilantes son identificados con seres de algún modo angélicos, cfr. Dn 4, 10.14.20 (que no sólo usa el plural, sino también el singular como una designación personal); Jub 4, 15; 10, 5; Test. Rubén 5, 6-7 Test. Neftalí 3, 5.

En Henoc a veces se identifican con arcángeles: 12, 2.3; 20, 1; 39, 12.13; 40, 2; 61, 62; 71, 7; a veces con ángeles caídos: 1, 5; 10, 9.15; 12, 4; 13, 10; 14, 1.3; 15, 2; 16, 1.2; 91, 15.

En el caso de Daniel los LXX traducen el término por ángeles mientras que Aquila y Symaco lo traducen por «egregoros», como el texto griego de Henoc, derivándolo de la raíz semítica 'WR, dando origen a la traducción habitual de «vigilantes» los que se mantienen despiertos.

Universidad Pontificia de Salamanca

Lín. 18: QDWŠ. En Dn 4, 10.14.20 aparece el mismo binomio: Santo - Vigilante. Pero en los tres casos ambos elementos aparecen o bien en singular o bien en plural, lo mismo que sucede en *1Q ap Gn* ii, 1. El hecho de que aquí QDWŠ aparezca en sing. y 'YRYN en plural, nos lleva a considerar QDWŠ como un título divino y no un ángel más, notando de paso que esta designación de Dios como el Santo es frecuente en Henoc.

COMENTARIO

El texto, así entendido, nos habla de un personaje cuyo nombre no se ha conservado. La primera parte de la col. i nos describe las características físicas del héroe, posiblemente al momento de su nacimiento, ya que otra de las copias existentes de la misma obra [22] ha conservado incluso el peso del niño: M)TQL TQLYN TLT M'H: pesa 300 siclos. Las marcas que presenta son de distintos tipos y están distribuidas en distintos lugares de su cuerpo. En el futuro desarrollo de este personaje intervendrá un hecho fundamental: el conocimiento de los tres libros. Antes de esto, su vida será normal. Después cambiará todo: tendrá sabiduría, visiones, conocerá los secretos... y, aunque se levante contra él una oposición fuerte, no le afectará, puesto que es el elegido de Dios.

Después de este resumen de la vida del héroe, en la col. i podría haber comenzado una exposición de los hechos en detalle, aunque el estado fragmentario del texto impide sacar conclusiones firmes. La mención del «lunar» en col. ii, 2, parece sugerir que en cada una de las marcas descubiertas en el niño se ve la clave de interpretación de los futuros hechos de su vida, a la manera de los tratados fisiognómicos en los que todas las posibilidades son imaginadas sistemáticamente y se les atribuye un significado que se cumplirá en el futuro. Pero, a diferencia de estos tratados, en la parte conservada de texto este futuro no se hace depender de las marcas corporales, sino del conocimiento de «los tres libros», lo que nos sitúa de lleno en el ámbito de la literatura de iniciación [23].

De hecho, el resto del material conservado en la col. ii parece

22 Según J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 56.

23 Por el contrario 4Q 186 queda completamente dentro del ámbito de la literatura fisiognómica. Según Milik este texto hebreo trataría igualmente de Noé y de su horóscopo. Un análisis detallado de este texto está aquí fuera de lugar, pero yo creo que sólo la coincidencia de publicación ha podido ocasionar el que algunos autores lo hayan puesto en relación con 4Q Mes. Aram.

Universidad Pontificia de Salamanca

referirse al diluvio y, después del Vacat de la l. 15, a la historia de los Vigilantes. Lo que nos orienta hacia la historia de Noé.

J. A. Fitzmyer fue el primero en sugerir esta clave de lectura del texto y P. Grelot desarrolló la idea situando el fragmento en la perspectiva de la literatura henóquica [24]. J. T. Milik aceptó la identificación del protagonista con Noé [25], e incluso el ed. del texto J. Starcky [26] se ha sumado a esta nueva forma de comprenderlo [27].

En realidad, más que en pruebas formales, la identificación del personaje misterioso se basa en una serie de indicios. Ninguno de ellos es definitivo, pero la suma de todos da un resultado convincente.

Los más importantes son:

El conocimiento de los tres libros. El cambio fundamental en la vida del protagonista se realiza en el momento en el que adquiere el conocimiento de los tres libros. Como veíamos en las notas de lectura la explicación más probable es la que los considera como las tres obras primitivas de la literatura henóquica. Jub. 4, 17-22 nos explica cómo Henoc fue el primero de los nacidos en la tierra en aprender la escritura y puso por escrito:

1) (v. 17) «Los signos de los cielos según el orden de sus meses, en un libro, para que los hijos de los hombres pudiesen conocer los períodos del año según el orden de todos los meses» (Libro Astronómico).

2) (v. 18) «Fue también el primero en escribir un Testimonio y testificó a los hijos de los hombres de todas las generaciones de la tierra. Todo lo que había sucedido y todo lo que debía suceder lo vio en una visión, en su sueño, tal y como sucederá a los hijos de los hombres a través de todas sus generaciones hasta el día del juicio. El vio y comprendió todo y escribió su Testimonio y puso su Testimonio en la tierra para todos los hijos de los hombres por todas sus generaciones» (Libro de los Sueños).

3) (vv. 21-22) «Estuvo con los ángeles de Dios durante seis jubileos de años, y ellos le mostraron todo lo que hay en la tierra y en

24 Cfr. artíc. citados en la nota 6.
25 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 56 y *Écrits préeséniens*, 94-95.
26 En *Le Monde de la Bible* 4 (1968) 56.
27 Sólo J. C. Greenfield, en cuanto me es conocido, ha propuesto la identificación del protagonista con Melquisedec. Cfr. Su Prolegomenon a la reedición de 3Enoc de Odenberg (Ktav N. Y. 1973) XX-XXI.

Universidad Pontificia de Salamanca

los cielos y lo escribió todo. Testimonió contra los Vigilantes que habían pecado con las hijas de los hombres. Porque habían comenzado a unirse con ellas contaminándose; y Henoc testificó contra todos ellos» (Libro de los Vigilantes).

Según 1Hen 82, 1 [28] Henoc transmitió los libros a Matusalén: «Y ahora, hijo mío Matusalén, yo te cuento a ti todas estas cosas y te las escribo, y te he revelado todo, y te doy los libros que se refieren a ellas. Así, pues, hijo mío Matusalén, guarda los libros de tu padre y entrégalos a las generaciones del mundo». Matusalén los transmitió a Lamec, y éste a Noé. Jub. 7, 38: «Porque así hizo Henoc; el padre de tu padre transmitió a su hijo Matusalén, Matusalén a su hijo Lamec y Lamec me transmitió a mí todas las cosas que sus padres les habían transmitido» Noé, pues, según la tradición, es presentado como el receptor de la sabiduría henóquica, del compendio de la sabiduría prediluviana sumarizada en «los tres libros».

Para venirse a la esfera superior. Como hemos visto igualmente en las notas de lectura, la mejor forma de comprender la expresión aramea es poniéndola en relación con el viaje de Lamec al Paraíso donde reside Henoc para consultarle a propósito del nacimiento de Noé. El texto etiópico correspondiente a 1QapGn, 1Hen 106, 8, utiliza la misma expresión. Curiosamente, en uno de los frag. que se consideran provenientes del Libro de Noé inserto en las Parábolas de Henoc [29], 1Hen 65, 2, se nos dice expresamente que Noé: «se levantó y fue desde allí hasta los confines de la tierra y gritó fuertemente a su abuelo Henoc», utilizando la misma expresión que 1Hen 106, 8 emplea para el viaje de Matusalén.

Vida y ancianidad con sus padres y antepasados. Noé es, efectivamente, el último de los patriarcas longevos: 950 años (Gn 9, 29). Después de él las edades de los hombres irán descendiendo progresivamente en la medida de su alejamiento de Dios. A los contemporáneos de Noé esa longevidad les es negada. Los Vigilantes la piden para sus descendientes (1Hen 13, 6), pero esa petición les es negada: «y no se les concederá su petición, porque esperan vivir una vida eterna, y que cada uno de ellos vivirá 500 aos» (1Hen 10, 10).

28 Cfr. igualmente 1Hen 76, 14; 81, 5; 83, 1.9; 85, 2 ;91, 1.2; 107, 3; 108, 1.
29 Cfr. postea pp. 223.

Universidad Pontificia de Salamanca

Conocerá los secretos de los hombres, de todos los vivientes. Este conocimiento es el resultado de la lectura de los tres libros. Lo que cuadra perfectamente con la hipótesis noáquica. Todos los secretos fueron revelados a Henoc: los secretos de los santos (1Hen 106, 19), de los hombres perversos (1Hen 104, 10), de todo pecado sobre la tierra (1Hen 83, 7), los secretos que los ángeles caídos enseñan a los hombres (1Hen 7, 1; 8, 1-3; 9, 6; 10, 7; 16, 3), los secretos de Dios (1Hen 103, 2; 104, 12). Pero las expresiones utilizadas llevan más bien a pensar en textos como 1Hen 81, 2: «Y yo (Henoc) leí el libro de todas las obras de la humanidad y de todos los hombres de carne que había sobre la tierra hasta las más remotas generaciones», o en el texto ya citado de Jub. 4, 18 donde Henoc aparece consignando en un libro el secreto del destino de cada hombre hasta el día del juicio. Son estos los secretos que llegan hasta Noé por la lectura de los tres libros. Un texto confuso y ciertamente redaccional de una supuesta inserción noáquica en el Libro de las Parábolas (1Hen 68, 1) recoge la misma idea: «Después de esto, mi abuelo Henoc me dio las enseñanzas de todos los secretos en el libro (o sea: el Libro de los Secretos) y en las Parábolas (o sea: el Libro de las Parábolas) que le habían sido dadas, y las puso juntas para mí en las palabras del libro de las Parábolas».

Su sabiduría llegará a todos los pueblos. La expresión cuadra perfectamente a Noé en cuanto transmisor de la sabiduría prediluviana que, gracias a él, llega a las generaciones posteriores. Si la frase se entiende como una alusión a la reputación entre sus contemporáneos, se le puede aplicar igualmente, puesto que Sab 10, 4 implica que Noé fue salvado del diluvio precisamente por su sabiduría.

Elegido de Dios. Como señalábamos el uso titular de la frase se encuentra sólo en las Parábolas de Henoc y allí con un claro contenido mesiánico. La congruencia de su aplicación a Noé puede probarse de distintas maneras:

— en función de su elección para continuar la existencia humana sobre la tierra después del diluvio.

— en base a que Josefo le da el título de «amado de Dios», lo que permite comprender un título semejante en arameo[30].

30 Así J. A. Fitzmyer, *a. c.*, 371.

Universidad Pontificia de Salamanca

— el motivo de su elección para ser salvado del diluvio es expresado en Gn 7, 1 diciendo que Noé es el único «justo» de su generación, y éste es el título con el que Noé pasa a la posteridad: ṢDYK en los MS de Ben Sira de la Genizah y de Masada, *dikaios* en la versión griega; Jub 10, 7 nos dice que Noé: «sobrepasó a todos los hijos de los hombres, excepto Henoc, en la justicia, en la que fue perfecto». Ahora bien, en los escritos henóquicos la noción de justicia y de elección se encuentran íntimamente unidas: v. gr. 1Hen 1, 1: *eklektous dikaious* en el texto griego *ḥeruyān waṣādeqān* en el etiópico [31]; 1Hen 93, 10: *ḥeruyān ṣadeqān*. Del mismo modo que en las Parábolas de Henoc el título mesiánico: el Justo y Elegido de 1Hen 53, 6 se reduce al más frecuente y simple: El Elegido (1Hen 40, 5; 45, 3; 49, 2.4; 51, 3.5; 52, 6.9; 53, 6; 55, 4; 61, 5.8.10; 62, 1), es posible comprender el paso del título tradicional «El Justo» de Noé al título de «El Elegido» bajo el influjo de sa misma literatura henóquica en la que ambas nociones se encuentras unidas.

En esta primera col. hay dos elementos cuya aplicación a Noé no es fácil: la oposición de todos los vivientes contra el héroe, y el color rojo de sus cabellos.

El primero sólo aparece en historias tardías y se reduce fácilmente a un elemento folklórico [32]. Este elemento desaparece si, con Grelot, se da a la raíz SRR el sentido de rebelarse y se entiende la frase como una primera alusión a la corrupción de la tierra que atraerá el diluvio. Pero aún sin admitir esta lectura, la frase es lo suficientemente general como para permitir una comprensión dentro de los escasos datos conocidos de la historia de Noé.

Mayor problema ocasiona el color de los cabellos, puesto que en 1Hen 106, 2.10 y en el texto latino correspondiente se precisa que los cabellos de Noé recién nacido eran «blancos como la lana» y «más blancos que la nieve», respectivamente. El detalle no aparece en 1QapGn ni en 1Q 19. 3. Pero a la vista de los paralelos de los tratados fisiognómicos, el color rojo de los cabellos me parece original. Su cambio ulterior en blanco en la tradición posterior podría explicarse por el influjo del Libro de los Sueños de 1Hen, donde el color blanco es

31 Designación muy frecuente en las Parábolas de Henoc: 1Hen 38, 2.3.4; 39, 6.7; 48, 1; 58, 1.2; 61, 13; 62, 12.13.15; 70, 3.

32 Ver L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. i y la obra de J. P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden 1968).

Universidad Pontificia de Salamanca

usado consistentemente en la historia zoomórfica para designar a los justos y se aplica en concreto a Noé, un toro blanco que se transforma en hombre para construir el arca (1Hen 89, 1.9).

La col. ii no contiene ninguna línea completa. Pero las palabras sueltas conservadas encajan perfectamente dentro de la historia noáquica: NPL, que recuerda la caída de los Vigilantes, los Nᵉfilim del texto bíblico; la mención de las «aguas que cesan», que pueden ser las aguas del Diluvio; la mención de los Vigilantes, término con el que se designa en 1Hen a los ángeles caídos; la referencia a «pecado y falta», que evoca la corrupción general; la doble mención de ḤRB, destruir, que hace pensar en el castigo y en la tierra arrasada...

Como en la col. i, ninguno de estos elementos es definitivo. Pero la acumulación de todos ellos hace que la interpretación noáquica se presente no sólo como la más probable, sino como la única que permite integrarlos a todos.

¿Es posible precisar más y situar este frag. dentro de una obra literaria concreta? Creo que sí, y que 4Q Mes. Aram. nos ha conservado una parte del perdido Libro de Noé.

Para justificar esta afirmación es necesario presentar brevemente los materiales dispersos de esta obra perdida.

— *El Libro de Noé.*

Las opiniones sobre este Libro de Noé están muy lejos de ser uniformes: desde quienes piensan que puede recuperarse gracias a las huellas dejadas en otras obras posteriores [33], hasta los que ponen en duda o niegan su misma existencia [34]. La realidad es que este libro perdido aflora, como un Guadiana literario, a través de los siglos, pero su manantial original sigue eludiéndonos.

El primer hecho notable con relación a él es que no aparece mencionado en ninguna de las antiguas listas de los Apócrifos [35]. Pero

33 Así v. gr. J. T. Milik, *Écrits préesséniens*, 94-95.

34 Así J. P. Lewis: «Without an a priori judgment that a Noah book lay back of Enoch, it es difficult to see how more than folklore is need to explain the source of these fragments... We must conclude that as yet we do not have the book of Noah and actually beyond conjecture, we know very little about it nor are we at all certain that such a book ever existed». *A Study of the Interpretation*, 14-15.

35 Ver las listas de apócrifos antiguos (Const. Ap.; Sesenta Libros; Sticometría de Nocéfor; Decreto Gelasiano...) en A. M. Denis, *Introduction aux Pseudépigrapha grecs de l'Ancient Testament* (Leiden 1970) XIV-XV.

Universidad Pontificia de Salamanca

su existencia está atestiguada por dos citas explícitas en el Libro de los Jubileos: «Noé escribió todas las cosas en un libro, tal y como le habíamos enseñado, acerca de toda clase de remedios». Jub 10, 13. «Así lo encontré escrito en los libros de los antepasados y en las palabras de Henoc y en las palabras de Noé», Jub 21, 10.

Una referencia, tal vez más antigua, la tenemos en un MS griego del Monte Athos [36], que conserva dos largas adiciones al Test. Leví II, 3 y XVII, 2, paralelas al texto arameo del Test. de Leví de Qumran y de la Gueniza del Cairo [37]: «Pues así me lo mandó mi padre Abraham, porque esto es lo que encontró en el escrito del libro de Noé sobre la sangre».

Una última referencia, de Adydeno, ya más incierta [38], la encontramos en la Cronografía de Syncellio [39], en la que se hace referencia a la división de la tierra entre los hijos de Noé: «Hechas estas divisiones y gravada su voluntad, como dicen, les dio su testamento sellado».

El resto de las alusiones posteriores, recogidas en ese tesoro inagotable de informaciones sobre los Apócrifos que es la obra de Fabricius [40], no nos aportan gran cosa de cara al conocimiento del libro, bien por tratarse de meras alusiones a su existencia, como es el caso de San Agustín, o por ser completamente inventadas, como es el caso del Seudo-Berosio de Annio de Viterbo [42]. Otros, como G. Pastellus y Th. Bangius, que hablan de un Noé etiópico en su Coelo Orientis [43], parecen confundirlo con 1Hen.

36 MS Athos Koutloumos 39, MS *e* en la edición crítica de M. de Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Text* (Leiden 1978).

37 Publicación preliminar: J. T. Milik, *RB* 62 (1955) 398-406. El texto griego fue editado por Charles, *The Greek Text...*, 252 n. 57 y de nuevo por De Jonge, o. c., 47.

38 *ôs fasin*, «como dicen».

39 Cronografía de G. Syncellus, ed. Dindorf (Bonn 1829) 83.

40 J. A. Frabricius, *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, vol. I (1713) 245-46.

41 «Quorum scripta (de Noé y Henoc) et apud judaeos et apud nos nos in auctoritate non essent, nimia fecit antiquitas, propterquam vedebantur habenda esse suspecta, ne proferantur falsa pro veris». *De Civitate Dei* XVIII, 38. CSEL XL, 328.

42 «Libros plenissime illis conscriptos relinquit». Y un poco antes «Tunc senissimus omnium pater Noa, jam antea edoctos theologiam and sacros ritous, coepit etiam eos erudire humanam sapientiam. Et quidem multa naturalium rerum secreta mandavit litteris, quae solis sacerdotibus Scythae Armenii commendant». Una traducción italiana, hecha por P. Lauro Modonese y publicada en Venecia en 1550, p. 276, da el mismo texto con pequeñas variantes.

43 «Bangius (Coelum Orientis) mentionne un volume de Noé en éthiopien. Il est possible en effet que parmi les écrits apocryphes peu connus encore qui

Universidad Pontificia de Salamanca

Las primeras referencias, sin embargo, no sólo nos atestiguan la existencia de la obra, sino que nos describen sus características más importantes:

— según Jub 10, 13 contendría un tratado medicinal, y de acuerdo con los vv. precedentes, más concretamente un herbolario: «cómo podría curarlas (las enfermedades) con las hierbas de la tierra».

— según Jub 21, 10 contendría igualmente una serie de prescripciones halákicas, muy especialmente sobre el comer la sangre, como aparece en Jub 21, 6-7.

— éste sería uno de los aspectos principales, según el Test. Leví que lo resume en el título.

— contendría igualmente un testamento, según Syncellus, que justificaría la división de la tierra entre sus hijos.

Si nuestro conocimiento de la obra perdida se redujera a estas referencias, podríamos afirmar que era una obra compleja y con distintos elementos, pero todo intento de recuperación sería desesperado. Afortunadamente, la mayoría de los investigadores están de acuerdo en que algunas partes del libro perdido han sido incorporadas en 1Hen y en Jub y que ciertos MS de Qumran conservan igualmente sus huellas.

circulent en Abyssinie, il en est qui porten le nom de ce patriarche», citado por Migne, *Dictionaire des Apocryphes*, vol. II, col. 640.

Universidad Pontificia de Salamanca

— *Materiales noáquicos en 1Hen.*

Un repaso de la opinión final [44] de los autores más significativos da el siguiente cuadro de elementos noáquicos en 1Hen:

Dillmann [45]	Ewald [46]	Charles [47]	Martin [48]	Milik [49]
6, 3-8	6, 3-8	6-11, 1		
8, 1-3	8, 1-3			
9, 7	9, 1.7			
10, 1.11	10, 1-3.11.22		10, 1-3	
	17-19			
39, 1-2			39, 1-2	
54, 7-55, 2	54, 7-55, 2	54, 7-55, 2	54, 7-55, 2	
60	60, 1-10.25.25	60	60	
65-69, 25	64-69, 1	65-69, 25	65-69, 25	
106-107		106-107	106-107	106-107

44 Tanto Dillmann como Charles cambiaron frecuentemente de opinión en cuanto a la extensión y localización de las interpolaciones noáquicas.

45 Dillmann, *Das Buch Henoch überstzt und erklärt* (Leipzig 1853) XXXVIII-XLIII.

46 H. Ewald, *Abhandlung über des Äthiopischen Buches Henokh. Entstehung sinn und zusamensetzung* (Göttingen 1854) 56-61.

47 R. H. Charles, *The Book of Enoch* (Oxford 1912) XLVI-XLVII.

48 F. Martin, *Le Livre d'Hénoch* (Paris 1906) LXXXVIII.

49 J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford 1976) 55.

Universidad Pontificia de Salamanca

Estas inserciones noáquicas en 1Hen son de tres tipos:

— las hechas en el Libro de los Vigilantes: 6, 3-8; 8, 1-3; 9, 7; 10, 1-3; 17-19.

— las hechas en las Parábolas de Henoc: 39, 1-2; 54, 7-55, 2; 60; 65-69, 25.

— los cp. 106-107.

— *Cp. 106-107.*

Esta última, es la inserción más evidente. Estos cp. no tienen ninguna relación con la sección anterior (1Hen 91-105) y son claramente un añadido posterior. Se encuentran ya incluidos en la tercera de las copias de Henoc de Qumran: 4Q En^{c} 5 i [50] y en la traducción griega que sirvió de base al papiro Chester-Beatty editado por Bonner [51]. De ellos se ha conservado igualmente una versión latina independiente, publicada por M. R. James [52] y reeditada por Charles [53].

Los cp. cuentan con un cierto detalle el nacimiento maravilloso de Noé: las dudas de Lamec en cuanto a su origen, su consulta a Matusalén y el viaje de éste a los confines de la tierra para preguntar a Henoc. La respuesta de Henoc evoca la caída de los Vigilantes [54] y el Diluvio, su consecuencia y castigo; después tranquiliza a Matusalén en cuanto a la paternidad del niño y le declara que deberá llamarle Noé, pues él será salvado de la destrucción y confortará la tierra. Matusalén regresa para comunicar las nuevas a Lamec e imponer el nombre al niño.

Aparentemente tenemos aquí resumido y condensado el comienzo del Libro de Noé: desde su nacimiento hasta la imposición del nombre. Que se trata del comienzo está claro no sólo porque el protagonista aparece recién nacido y los actores son aún sus antepasados, sino porque las alusiones mencionadas nos hablan de otras cosas distintas que suceden en la edad adulta de Noé.

50 J. T. Milik, *o. c.*, 206-17.

51 C. Bonner y H. C. Yantie, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (London 1937). Planchas en la ed. de Kenyon, vol. VIII, 1941.

52 M. R. James, *Apocrypha Anecdota. Texts and Studies*, vol. II/3 (Cambridge 1893) 136-50.

53 R. H. Charles, *o. c.*, 264-68.

54 Este elemento está ausente de la copia latina, que por el contrario añade varios detalles cronológicos: edad de Lamec, tiempo en el que sucederá el Diluvio...

Universidad Pontificia de Salamanca

A este resumen, en mi opinión, el redactor que lo ha añadido al final de la Epístola de Henoc, añade los vv. 106, 19 - 107, 1 para presentar la historia futura, en la que el mal crecerá de nuevo después del Diluvio y se desarrollará «hasta que se alce una generación justa y el pecado desaparezca de la tierra y toda suerte de bien venga sobre ella». Esta inserción está delimitada por el procedimiento clásico de repetir después de ella el mismo versículo que precede la introducción del material propio: 106, 8 y 107, 2 [55].

Que este relato no es más que un resumen, me parece claro por la forma mucho más desarrollada con la que aparece en 1QapGn y por la comparación de los textos latino y etiópico. Pero hay un detalle importante que conviene subrayar: en la descripción del mal que precede al Diluvio y que es debido a la caída de los Vigilantes no se hace ninguna alusión a la revelación de secretos a los hombres, sino únicamente a su acomplamiento con las hijas de los hombres y al nacimiento de los gigantes, manteniéndose al mismo nivel que el relato bíblico.

— *Libro de los Vigilantes.*

De las inserciones señaladas en el Libro de los Vigilantes, 6, 3-8 y 9, 7 no tienen más fundamento que el hecho de que hacen a Semiaza el Jefe de los Vigilantes. 8, 1-3 hacen de los ángeles caídos ángeles instructores que enseñan a la humanidad las ciencias y las técnicas, en relación con la función que desempeñan en Jub 4, 15, pero que está ausente totalmente del resumen del cp. 106. Los cp. 17-19 nos narran el primer viaje de Henoc y el cp. 20 las funciones de los 7 arcángeles. En ninguno de estos elementos se hacen referencia a Noé, y me parece que Milik ha visto correctamente el problema cuando hace de los cp. 6-19 el núcleo original del Libro de los Vigilantes, ampliado por el redactor que le añade 1 - 5 y 20 - 36 para completar la obra [56].

El caso de 10, 1-3 es distinto: introduce súbitamente a Noé como un personaje ya conocido, son un anuncio del Diluvio sin conexión con lo que le precede o sigue. Creo que Martin [57] tiene razón cuando

55 Estos vv. pueden ayudarnos a determinar la fecha y el medio ambiente en el que estos cp. son añadidos al pentateuco henóquico, así como el motivo de la adición.

56 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 22-41, especialmente p. 25.

57 F. Martin, *Le Livre d'énoch*, LXXIX-LXXX.

Universidad Pontificia de Salamanca

los señala como interpolación noáquica. La fecha en la que fue hecha es difícil de precisar. El nombre de Noé falta en los MS tiópicos, lo que puede indicar que ya en época antigua se vio la dificultad que su introducción suponía. Aparece en las dos recensiones griegas conservadas en la Cronografía de Syncellus. En contra de lo que ocurre en los cp. 106-7, que ya están añadidos al momento de copiar 4Q En^{c}, la evidencia de Qumran es inclusiva. Según Milik [58] 4Q En^{a} 1 v habría conservado 1Hen 10, 3-4, pero él mismo reconoce que de los frag. en cuestión sólo *L* es relativamente cierto, y en él únicamente)LNṢ(es de lectura segura. Lo que nos deja con una base tan mínima que no puede concluirse nada, sobre todo cuando su correspondencia con el verbo usado por Syncellus no puede probarse [59].

De las interpolaciones, pues, del Libro de los Vigilantes sólo retenemos una referencia a la comunicación angélica, por orden de Dios, para que Noé se esconda y se salve del Diluvio. Según el texto conservado por Syncellus, más completo que el texto etiópico [60]: «Entonces habló el Altísimo y habló el Gran Santo y envió a Uriel al hijo de Lamec diciendo: Va hacia Noé y dile en mi nombre: escóndete; y revélale el fin que se acerca, porque la tierra entera va a perecer. Dile que un cataclismo va a venir sobre la tierra para hacer desaparecer todo de la superficie de la tierra. Enseña al justo lo que ha de hacer, al hijo de Lamec, y guardará su alma para la vida, y escapará por los siglos; de él brotará un retoño que se alzará por todas las generaciones de los siglos».

— *Libro de las Parábolas.*

Más complejo es el caso de las inserciones supuestas en el Libro de las Parábolas de Henoc. Sin entrar en el espinoso problema de la

58 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 161-62.

59 La lectura y las reconstrucciones de Milik en este lugar presenta otros problemas adicionales:

— De la segunda lín. sólo el -H final es cierto, y el espacio entre los restos del M y del H es excesivamente grande para estar ocupado sólo por un Y (foto PAM 42228).

— La expresión, tal y como está reconstruida por Milik en la lín. 4, no coincide con el paralelo con el que se cierra el cp. 10 en 4Q Eng 1 iv 18.

— Aún así, Milik se ve forzado a invertir el orden del texto de Syncellus.

— La única base de identificación es la correspondencia de LNṢ(LH con *suntērēsei*. Pero *suntēreō*, que es un verbo muy usado en la versión griega de Ben Sira, traduce al hebreo ŠMR y eventualmente NṬR. Los otros casos en los que es usado en 1Hen (v. gr. 1, 8) no se nos han conservado.

60 Ed. Dindorf, 44.

Universidad Pontificia de Salamanca

redacción final de las parábolas y su datación [61] creo que puede afirmarse que los frag. señalados uniformemente como interpolaciones son materiales reutilizados, insertados con mejor o peor fortuna por el redactor final. Todos ellos chocan con el contexto en el que aparecen; siguen una cronología distinta al resto de la obra... [62]. Que estas inserciones provengan del Libro de Noé es otra cuestión.

1Hen 39, 1-2 no menciona para nada a Noé, y Charles lo considera correctamente como una interpolación proveniente del Libro de los Vigilantes. En efecto, 39, 1 proviene de 1Hen 6, 1-2 y 39, 2 de 1Hen 13, 6-14, 3. Es especialmente notable que el interpolador ha puesto en futuro los verbos de 39, 1 para acomodarlos al contexto, pero mantiene en pasado el verbo de 39, 2, a pesar de que el contenido de los libros que Henoc recibe se refiere al castigo de la falta que se supone futura.

1Hen 54, 7 - 55, 2 tratan del Diluvio y de la alianza de Dios con Noé, temas que no aparecen en el Libro de los Vigilantes (excepto en el pasaje interpolado 1Hen 10, 1-3). Podría pensarse que se trata simplemente de una reelaboración del texto bíblico puesto que muestra la misma concepción de un Diluvio que se realiza por el desbordamiento de las aguas «que están sobre los cielos y de las fuentes que están bajo la tierra» que se juntan inundando la tierra. Pero la caracterización de las aguas superiores como masculinas y las inferiores como femeninas me lleva a pensar que puede conservarse como testigo de una antigua narración del Diluvio independiente, elemento importante en el Libro de Noé perdido.

1Hen 60. Este cp. es un caso aparte. Consta de tres elementos claramente distintos: vv. 1-6.25: Noé (el texto etiópico habla de Henoc, pero la fecha, en el año 500 tomada de Gn 5, 32 muestra que se trata ciertamente de Noé; Henoc pasa en la tierra 365 años solamente) recibe la visión del juicio, en términos estereotipados, que recuerdan 1Hen 1, 6; 14, 14... En los vv. 7-10.24 Behemot y Leviatán, los dos grandes monstruos macho y hembra, son separados y situados en el desierto uno y en el océano el otro para servir de alimento a los justos de la edad mesiánica [63]. En los vv. 11-23 un ángel innominado muestra a Noé los secretos del cielo y de la tierra, a la manera de 1Hen 17-18,

61 Cfr. nota 17.
62 Cfr. R. H. Charles, *o. c.*, 106-7, donde se enumeran toda una serie de motivos para considerar los pasajes interpolados.
63 Cfr. 4Esd 6, 49-52; 2Bar 29, 4; TB Baba Bathra 74a.

Universidad Pontificia de Salamanca

con la peculiaridad de que aquí la mayor parte de los fenómenos naturales tienen su propio ángel: la lluvia, el granizo, la ecarcha, el rocío...

De este resumen del contenido del cp. aparece claro que su adscripción noáquica no es evidente.

El primer elemento (vv. 1-6.25) contiene una serie de detalles que apuntan más bien hacia una interpolación tardía. No es evidente, como pretende Charles, que haya sido introducido para suplir la falta de referencias al primer juicio en el Libro de las Parábolas, puesto que nada en él alude al mismo; es imposible identificar el terremoto celeste del texto con el Diluvio; la edad de Noé en ese momento es de 600 años, según Gn 7, 11, los 500 años de la visión corresponden al momento en el que engendra a sus hijos, según Gn 5, 32. La forma de introducir la visión con una fecha precisa: el 14 del mes séptimo [64], es única en todo 1Hen y subraya el carácter tardío (y la posible influencia de Jub.), lo mismo que la presencia, junto al Anciano en Días, de los ángeles y *los justos*. No lo consideramos, pues, como elemento noáquico.

Tampoco consideramos noáquicos los vv. 11-23. Su contenido concuerda con el de los cp. 41, 3-8; 43; 44 y 59. En realidad pueden leerse como la continuación normal de 59, 3. Ni siquiera la mención del «*ángel que me acompaña*» disturba la secuencia, pues aparece frecuentemente en contextos en los que el protagonista ve u oye [65]. En cuanto a los ángeles que presiden o se identifican con fenómenos naturales, los encontramos igualmente en otras partes del Libro de las Parábolas: ángeles del agua (61, 10), del plomo y del estaño (65, 8), ángeles de las luminarias celestes (43, 2), de los vientos (69, 22)...

El caso de los vv. 7-10.24 es más complejo. Se trata indudablemente de un aerolito venido del tiempo más remoto. En favor de su proveniencia de la literatura noáquica pueden aducirse varios argumentos: La identidad entre el lugar en el que es arrojado 'Aśa'el: Daduel = los pechos de El, en 1Hen 10, 4: («Ata a 'Aśa'el de pies y manos y arrójalo a las tinieblas; haz una abertura en el desierto, que está en Daduel, y arrójalo allí»), y el lugar en que reside Behemot, «que

64 Tanto si se ve aquí una alusión a la fiesta de los Tabernáculos, con Charles, *o. c.*, 113 n. 1, o una alusión a la Pascua cristiana, con Milik, *o. c.*, 97.

65 Cfr. 40, 2; 43, 3; 46, 2; 52, 3; 62, 3. En 40, 6; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2, un Angel de Paz cumple la misma función de acompañante e intérprete.

Universidad Pontificia de Salamanca

ocupa con su pecho un gran desierto llamado *Dēndāin*, al Este del jardín donde reside el elegido y los justos y adonde fue llevado mi abuelo, el séptimo desde Adán». Esta identidad ha sido probada por Milik[66] en base al término arameo subyacente a ambos topónimos: DD' = los pechos. Esta identificación pone en relación el mito de Leviatán y Behemot con el de los ángeles caídos.

Igualmente lo pone en relación el mismo nombre de Leviatán, de cuya lucha con Rafael quedan ecos en el Libro de los Gigantes maniqueo: «'Ohya, Lewyātan y Rafael se hirieron unos a otros y desaparecieron». Este texto, conservado en dos copias[67], nos informa, según la interpretación de Henning, que 'Ohya mató a Leviatán, pero a su vez fue matado por Rafael, y nos recuerda el título de la obra condenada por el Decreto Gelasiano: Liber de Ogia gigante qui post diluvium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibentur apocryphus. Y nos reenvía de nuevo a la historia de los ángeles caídos y al Diluvio.

En favor igualmente de su origen noáquico está la alusión a la residencia de Henoc en el paraíso de los justos, y la designación de éste como el séptimo desde Adán.

La tradición posterior: 4Esd 6, 49-52; 2Bar 29, 4, ha puesto el texto en relación con la historia de la creación. Ambos monstruos habrían sido creados en el quinto día. Pero a pesar de esto (la expresión «en aquel día» de 60, 7 podría aludir a este día 5°) creo que puede considerarse como un elemento aprovechable a la hora de recuperar el libro perdido de Noé[68].

1Hen 65-69, 25. Tampoco este bloque presenta características homogéneas, a pesar de estar presentado como una visión de Noé inserta en la tercera de las parábolas de Henoc. En realidad consta de tres unidades bien diferenciadas:

65-67, 3 que trata del Diluvio y la salvación de Noé

67, 4-13 que trata del castigo de los ángeles y su relación con los reyes y poderosos

68-69, 25 un texto angeleológico y mágico.

66 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 30. La identificación fue ya sugerida por L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, 127, y es aceptada por A. Caquot, 'Léviathan et Béhémoth dans la troisiéme parabole d'Hénoc', *Semitica* 5 (1975).

67 Publicados por W. B. Henning, 'The Book of Gigants', *BSOAS* XI (1943-46) 52-74. El texto parto se encuentra en las pp. 71-72.

68 Milik supone que el frag. provenía del Libro de los Gigantes, *o. c.*, 91, pero su hipótesis no me parece suficientemente probada.

Universidad Pontificia de Salamanca

J. T. Milik [69] sugiere que esta tercera unidad (1Hen 68-69, 25) debería titularse: «Palabras de Miguel», título que el autor habría tomado de la traducción griega de una obra aramea de la que se han conservado dos o tres copias en Qumran. Milik precisa incluso que el contenido de la obra le era desconocido y que el compositor de nuestro texto sólo había oído mencionar el título. Yo creo más bien, que el título se conserva en 1Hen 68, 1 y no es otro que el de «Libro de los Secretos». Este título corresponde a la sección mágica de la obra, una parte de la cual está incluida en los vv. 16-21.25: «Y estos son los secretos del juramento». Además de esta parte mágica, esta unidad contiene un diálogo entre los arcángeles Miguel y Rafael sobre el juicio de los ángeles y una disquisición sobre los nombres y funciones de estos ángeles, así como dos interpolaciones: una (69, 22-24) para integrar la obra en el Libro de las Parábolas, con material paralelo a 41, 3-8; 43; 44; 59; 60, 11-13, y otra (69, 2-3) tomada del Libro de los Vigilantes, 1Hen 6, 7, hecha por un corrector una vez que el Libro de las Parábolas fue integrado en el Pentateuco henóquico, para ajustar los nombres de los ángeles caídos en los de 1Hen 6-7.

Nada en esta unidad postula un origen noáquico, si no es 68, 1, claramente redaccional, que presenta el conjunto como enseñanzas de Henoc a Noé para justificar la inserción [70].

Tampoco me parece exigir un origen noáquico la segunda unidad: 67, 4-13. Los vv. 4-7 rompen con el contenido del bloque precedente (65, 1-67, 3) para entroncar directamente con los cp. 62-64 que describen el castigo de los reyes y poderosos, y, en el mismo lugar, el de los ángeles caídos. Pero, aún utilizando en buena parte un vocabulario y expresiones tomadas del Libro de las Parábolas [71], la unidad entera revela una composición posterior y una finalidad precisa: explicar el por qué las aguas que provienen del lugar donde son castigados los ángeles caídos y donde lo serán los reyes y poderosos, la Gehenna y su continuación hasta más allá del Mar Muerto, sirven en los días del interpolador, para el solaz y la curación del cuerpo de esos mismos reyes y poderosos. Las aguas que hoy sirven a la curación de su cuerpo, calientes y sulfurosas, son un testimonio del

69 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 90-91.

70 Cfr. antea p. 210 para la traducción del texto.

71 Los reyes y poderosos: 38, 5; 62, 1.3.6.9; 63, 1.2.12; Valle que arde bajo la tierra: 54, 1-2; en el que son castigados los ángeles: 54, 1-6; y los reyes y poderosos: 62-63; han negado al Señor de los Espíritus: 38, 2; 45, 2; 46, 7; 48, 10; 63, 7; ante él nadie puede proferir una palabra vana: 49, 4; 62, 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

castigo que sufren los ángeles y del que les llegará también a ellos. «Y vi a Miguel que respondía diciendo: Este juicio con el que los ángeles son juzgados es un testimonio para los reyes y poderosos que poseen la tierra. Pero, porque estas aguas del juicio sirven para curar el cuerpo de los reyes y solazarlo, no ven y no creen que estas aguas cambiarán y se convertirán en un fuego que arde por siempre», 1Hen 67, 12-13.

Ni siquiera la primera de las tres unidades de este bloque, 65-67, 3 me parece que pueda trabuirse al Libro de Noé. Toda una serie de detalles lo niega. El texto introduce súbitamente a Noé como protagonista. Noé, asustado ante la conmoción de la tierra y la inminencia de su destrucción, corre a los confines de la tierra a consultar a Henoc, en un viaje que recuerda estrechamente el de Matusalén en 1Hen 106 y 1QapGn II y que parece secundario en relación a él. La pregunta dirigida a Henoc en el v. 3 precede a la aparición del patriarca en el v. 5, y está introducida por un cambio de 3ª a 1ª persona injustificado y fuera de lugar. La descripción del v. 4 que prepara la aparición de Henoc como una teofanía se inspira en 1Hen 14, 13-14. Los motivos que originan la destrucción de la tierra son la comunicación de los secretos angélicos a los hombres, elemento ausente en los niveles más antiguos del mito y que supone la forma posterior, la del Libro de los Vigilantes, en la que el mito de la caída se ha combinado ya con el mito de los ángeles instructores y reveladores de secretos. Consecuentemente Noé no es preservado a causa de su justicia, sino por su ignorancia de los recretos (1Hen 65, 11). En 67, 1-4 son los ángeles los que construyen el arca, del mismo modo que en 66, 1-2 son ellos los que contienen las aguas en espera del momento oportuno, detalles ambos que suponen una angeleología mucho más desarrollada y tardía y que contradicen los datos de los niveles de tradición más antiguos. Además, toda una serie de elementos de vocabulario provenientes de las Parábolas indican que la inserción es secundaria, incluso con relación a ellas: secretos de los ángeles, violencia de los satanes, práctica de la magia, ángel del plomo y del cinc, ángeles del castigo, poderes de las aguas, Señor de los espíritus...

Así, pues, de todos los frag. de 1Hen que los investigadores señalaban como provenientes del libro de Noé, creo que podemos conservar únicamente con relativa seguridad:

1Hen 106-107 (sin la inserción de 106, 19 - 107, 2), que tratan del

Universidad Pontificia de Salamanca

nacimiento de Noé y del anuncio por Henoc de su futura liberación del Diluvio originado por los males que siguen a la unión de los ángeles con los hijos de los hombres.

1Hen 10, 1-3, anuncio angélico del Diluvio y salvación de Noé

1Hen 54, 7-55, 2, descripción del Diluvio.

1Hen 60, 7-10, 24(?) Leviatán y Behemot.

— *Materiales noáquicos en Jubileos.*

Según Charles, Jubileos, además de las dos referencias expresas al Libro de Noé mencionadas, habría conservado dos largos extractos [72], uno de ellos cita literal, como lo prueba el brusco cambio de la narrativa a 1ª persona (Jub 7, 26).

En el primero de ellos: Jub 7, 20-39, Noé da una serie de instrucciones y ordenanzas a sus hijos. Los vv. 21-25 cuentan en resumen la historia de los Vigilantes y su consecuencia, el Diluvio, sin ninguna alusión a la función de ángeles instructores con la que son presentados en Jub 4, 15, y atribuyéndoles tres tipos de descendientes: los Nᵉfilim, los Gigantes y los Eljo (*'Elioud* en un frag. de Syncellus). Esta indicación no proviene de 1Hen 7, 1 puesto que no aparece en el texto arameo, ni en el etiópico ni en el texto griego de Akmin, aunque se encuentra veladamente en el Libro de los Sueños, en la historia zoomórfica (1Hen 86, 4; 87, 4; 88, 2; 89, 6), en la que la descendencia de los Vigilantes es representada por elefantes, camellos y asnos. Con la entrada en el arca el relato pasa a 1ª persona. Los vv. 27-33 son una serie de prescripciones sobre la sangre; los vv. 34-37 sobre las primicias; los dos vv. finales, 38-39, están dedicados a entroncar con la tradición anterior: de Henoc a Matusalén y de éste a Lamec, de quien Noé recibe estas prescripciones. El imparte estos mandatos a sus hijos, «como Henoc los impartió a su hijo (en el primer Jubileo); cuando aún vivía, el séptimo de su generación, ordenó y testificó a su hijo y a los hijos de sus hijos hasta el día de su muerte».

El segundo texto, Jub 10, 1-15, se sitúa después del Diluvio e inme-

72 Ninguno de ellos se encuentra en los MS de Jubileos identificados hasta el momento en Qumran. Tannto los publicados en DJD I y III, como las publicaciones preliminares de Milik y A. S. Van Der Woude se encuentran cómodamente reunidos en la Thesis de J. C. Vanderkam, *Textual and historical Studies in the Book of Jubilees*. Harvard Semitic Monogr. 14 (Missoula, 1977).

Universidad Pontificia de Salamanca

diatamente antes de la muerte de Noé. Los demonios comienzan a tentar a los descendientes del patriarca que acuden a su padre. Este invoca al Señor que ordena a sus ángeles encadenarlos. Pero como resultado de la intervención de su jefe Mastema, una décima parte de estos espíritus son dejados en libertad. Para evitar su influjo sobre los hijos de Noé, uno de los ángeles explica al Patriarca los remedios sacados de las hierbas contra toda clase de enfermedades. Noé los pone por escrito y entrega este libro a Sem, su primogénito. A diferencia del texto anterior en el que un criterio literario claro permitía discernir la interpolación, el vocabulario, el estilo y las ideas de este segundo pasaje no se diferencian en nada del resto del libro. Los términos de la acción de estos demonios contra los descendientes de Noé: «les hacían errar, les cegaban y destruían a sus hijos» recuerdan la acción de los Vigilantes en 1Hen 15, 11, un texto al que alude el v. 5: «Y tú conoces cómo tus Vigilantes, los padres de estos espíritus, obraban en mis días», frase que cuadraría mejor en una consulta a Noé después de su muerte.

Expresiones como: hijos de su perdición, malos espíritus, espíritus de los vivientes, son características de Jubileos. Mastema, el jefe de los espíritus, reaparece en la historia de Abraham: Jub 11, 5.11; 17, 16; 18, 9.12; de Jacob: Jub 19, 28; de Moisés: Jub 48, 2.9.12, aunque los textos oscilan entre la referencia a Mastema, como jefe de los demonios, y la mención del jefe de los Mastemas = demonios.

El único motivo para atribuir el frag. al Libro de Noé es su correspondencia con el Sefer Noaḥ (o más precisamente con el Libro de Asaf el judío, que con el Libro de Faziel y el Libro de los Misterios forma la trilogía editada como Sefer Noaḥ por Jellinek [73]), un midras tardío relacionado con la literatura de los Hekhalot y cuya dependencia de este texto de Jub me parece evidente.

La conclusión de la no pertenencia de este texto al Libro de Noé obliga a plantearse si el libro de Noé de contenido medicinal al que se alude claramente en los vv. 12-14 es el mismo al que se refiere Jub 21, 10 y cuyas huellas aparecen en 1Hen, o se trata de otra obra seudoepigráfica en la que el conocimiento de las ciencias naturales era colocado bajo el nombre del héroe del Diluvio del mismo modo que el conocimiento astronómico era atribuido a Henoc. La referencia de Adydeno y el testimonio de 1QapGn que parecen suponer que

73 A. Jellinek, *Beth ha-Midrash*, vol. IV (1857) 155-56.

Universidad Pontificia de Salamanca

el Libro de Noé se terminaba con la división de la tierra entre sus hijos, favorecen esta opinión. De todos modos el problema sobrepasa los límites de este artículo y aquí sólo puede ser señalado.

Por el contrario, establecido el conocimiento del Libro de Noé por el autor del Jubileos en base a la referencia de 21, 10 y a la cita literal de 7, 20-39, me parece correcto postular su influjo en los casos en que las tradiciones noáquicas de Jubileos no encuentran ninguna otra justificación en cuanto a su origen. Esto permite ver sus huellas en otros textos además de los mencionados.

Tal es el caso de *Jub 5, 6-11*, donde se narra la condena de los Vigilantes y sus descendientes. El frag. no está influido por 1Hen, puesto que allí (1Hen 10, 12-13) se precisa que serán encadenados durante 70 generaciones[74], mientras que aquí son encadenados por siempre. Tampoco depende de 1Hen el v. 8, donde se limita la edad de 120 años. La frase se encuentra en un frag. de Syncellus[75], proveniente «del primer libro de Henoc sobre los Vigilantes». Pero el texto correspondiente no se encuentra ni en la versión etiópica ni en la griega, y Milik[76], que piensa que la cita está tomada del Libro de los Gigantes, ha probado que Syncellus podía incluir en un mismo colofón obras de proveniencia diversa. Tanto en Syncellus como en Jub, el límite de edad se refiere únicamente a los descendientes de Vigilantes, mientras que en Gn 6, 3 se refiere a todos los hombres, lo que excluye que provenga directamente de allí. En mi opinión su origen puede remontarse perfectamente al Libro de Noé.

Idéntico me parece el caso de *Jub 5, 24-28*. Después de una digresión típica sobre las Tablas Celestes y el juicio y de continuar la narrativa bíblica interrumpida situándola en el contexto cronológico propio de Jubileos, en los vv. 24-28 aparece una descripción del diluvio. Que no es una simple ampliación poética del texto del Gn me parece probarlo la mención del monte Lubar, una de las montañas de Ararat, como lugar en el que se posa el arca. Esta montaña aparece de nuevo como el lugar donde reside Noé y planta la viña (Jub 7, 1) y junto a la que Sem edifica sus ciudades (Jub 7, 17). La mención de Lubar no aparece en el texto fragmentario de la col. X de 1QapGn, pero sí en la col. XII, lo que supone una tradición común.

74 Cfr. el texto arameo en 4Q Enb iv 10-11 para el v. 12 y 4Q Enc v 1 para el v. 13.

74 *ek tou prōtou biblion 'Enoj peri tōn 'egrēgorōn*. Ed. Dindorf, 47.

76 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 319.

Universidad Pontificia de Salamanca

Lo mismo podemos decir de *Jub 6, 2-4,* que describe el sacrificio de Noé al salir del arca, un sacrificio desconocido en la tradición judía, pero que se encuentra suficientemente claro en la col. X de 1QapGn lín. 13 «...y yo expié por toda la tierra...», lín. 15 «...y quemé incienso sobre el altar...», frases que se encuentran (en 3ª persona, para acomodarlas a la narración) en Jub 6, 2.3.

Más complejo es el caso de los cp. *8, 9 - 9, 15* de Jub que tratan fundamentalmente de la división de la tierra entre los hijos de Noé. El estado confuso del texto y la incerteza de gran parte de los nombres geográficos impide formarse una idea clara de los territorios asignados a cada uno de los hijos de Noé y de su posterior división entre sus descendientes. Pero la referencia de Syncellus que hace de la división de la tierra una parte importante de la obra noáquica y los restos de las col. XVI y XVII de 1QapGn que conservan parte de esa misma división, nos llevan a atribuir los cap. de Jub al influjo del Libro de Noé [77].

Si nuestra hipótesis de identificación es correcta, según las trazas dejadas en Jubileos el Libro de Noé trataría entre otras cosas de:

Jub 7, 21-24, la caída de los Vigilantes, sin ninguna alusión a su función de instructores.

Jub 5, 6-11, la condena de los Vigilantes y sus descendientes.

Jub 5, 24-28, el Diluvio

Jub 6, 2-4, el sacrificio de Noé

Jub 6, 10-14 y 7, 27-33, prescripciones sobre la sangre.

Jub 7, 34-37, prescripciones sobre las primicias

Jub 8, 9 - 9, 25, división de la tierra entre sus hijos.

— *Materiales noáquicos de Qumran.*

De su utilización como referencia para controlar las tradiciones de Jub puede aparecer ya que en mi opinión las col. I-XVII del texto de 1QapGn de Qumran nos conservan un resumen del libro perdido de Noé independiente de Jubileos. Dado que la mayoría de los inves-

77 Un estudio detallado de 1QapGn XIX 11-12, 15-19, donde se describe el territorio prometido a Abraham podría probar que en realidad estas fronteras ideales de la tierra prometida corresponden con el territorio atribuido a Arpaxad en Jub 9, 4, la parte más importante del territorio de Sem de Jub 8, 12-16.21.

Universidad Pontificia de Salamanca

tigadores piensan que 1QapGn depende de Jub [78], una breve justificación de mi opinión es necesaria.

Una primera observación, elemental pero básica, es que nuestro conocimiento de 1QapGn es muy limitado y selectivo ya que, dadas las dificultades de lectura que presenta, los ed. con la excepción de la col. II, sólo ofrecieron la transcripción de aquellos pasajes cuya lectura y comprensión estaba facilitada por el paralelo preciso de Jub y 1Hen [79]. Por lo que la dependencia de 1QapGn con relación a Jub no puede establecerse en base sólo a estos elementos seleccionados.

Pero incluso estos elementos parciales presentan indicios favorables de que ambos escritos se remontan a una fuente común, reproducida más fielmente en 1QapGn que en Jub.

Un ejemplo: Al hablar de la división de la tierra entre los hijos de Noé, Jub, en 8, 21, habla de las montañas de Asur en el Norte junto con los montes Senir y Amanos, y en 9, 5, de las montañas de Asur y la tierra de Ararat. En ambos casos las montañas de Asur no pueden ser otras que el monte de Toro: ṬWR TWR' de 1QapGn XVII, 10. El error, en absoluto, podría atribuirse al traductor etiópico, pero se comprende mal a partir del hebreo. Es claro, sin embargo, a partir del arameo, en el que 'TWR es la forma tardía de Asur. En mi opinión el error proviene del autor de Jub que ha interpretado mal la fuente en que se inspira para estos cp., el Libro de Noé. Este no es el caso de 1QapGn, que además conserva las formas arcáicas en otros términos geográficos como 'ŚWR y ḤDQL en la col. XVII, 8.

Otro ejemplo de un orden distinto: 1QapGn VII, 7 y XII, 17 emplea el título divino MRH ŚMY' que no aparece nunca en Jub, donde se utilizan una gran variedad de títulos divinos. De entre ellos: Dios del Cielo (Jub 12, 4; 20, 7) y Señor del mundo (Jub 25, 23) son los más aproximados. Pero el mismo título: Señor de los Cielos, se encuentra en 1Hen 106, 11 (y en ningún otro lugar en el libro de Henoc).

En este mismo sentido, las ampliaciones de 1QapGn II en relación con el nacimiento de Noé no son simples embellecimientos, sino que

78 Esta posición es defendida con fuerza por Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave* 1, 2 ed. (Roma 1971) 16-19, que resume las opiniones de los demás y da las referencias bibliográficas pertinenntes.

79 Cfr. N. Avigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judea. Description and Contents of the Scroll. Facsimiles. Transcription and Translation of Colums II. XIX-XXII* (Jerusalem 1956) 18-22.

Universidad Pontificia de Salamanca

provienen de la fuente utilizada, como lo prueba el paralelo con 1Hen 106. Jub 4, 28, que se ciñe al texto de Gn 5, 29 para narrar el nacimiento de Noé, conoce la misma fuente, puesto que da a la madre de Noé el mismo nombre (Bitenos) que 1QapGn II, 3.8.12, nombre que no aparece en el resumen de 1Hen 106.

En conclusión, creo que en 1QapGn puede postularse la utilización del Libro de Noé como fuente de inspiración para todas aquellas tradiciones que no tienen otro paralelo que Jub ya que ambos se remontan a una fuente común. Y este el caso de las col. I-XVII, o sea de la primera parte de la obra conservada [80].

En la col. I o en las que la precedían [81] debería narrarse el nacimiento de Noé, puesto que la col. II nos relata en detalle las dudas de Lamec en cuanto a su paternidad, su recurso a Matusalén y la consulta de éste a Henoc para salir de ellas. Las col. II-V contenían la respuesta de Henoc y su transmisión a Lamec por Matusalén. La col. VI debía narrar la vida de Noé antes del Diluvio, puesto que aparece ya él como protagonista y el relato toma la forma autobiográfica que mantiene, al menos, hasta la col. XII. Las col. VII-IX narraban el Diluvio, que termina en la col. X con el sacrificio de Noé. La col. XII se refería a la alianza de Dios con Noé y la prohibición de comer la sangre. La col. XII debía enumerar la descendencia de Noé, a juzgar por los restos de las lín. 10-11. A partir de la lín. 13 comienza el episodio de la viña y el vino, narrado en 1ª pers. y con detalles que no aparecen en Gn 9, 20-21. Debían seguir las instrucciones de Noé a sus hijos en las col. XIII-XV, instrucciones que se terminan con la distribución de la tierra entre ellos, col. XVI-XVII.

Antes de cerrar la encuesta sobre las huellas dejadas por el Libro de Noé en otros escritos, conviene incluir tres pequeños MS de Qumran relacionados con esta literatura: 1Q 19; 1Q 20 y 6Q 8 [82].

1Q 19. El ed. Milik, titula este MS hebreo: «Libro de Noé», y organiza los frag. según un orden hipotético en cuatro grupos que tratarían respectivamente de: la descripción del estado moral de los hom-

80 De las col. IV, VIII-IX, XIII-XV, no se conoce absolutamente nada. Las enumeramos con las demás en función del contexto proporcionado por las otras columnas.

81 Cfr. postea 1Q 20.

82 Publicados en *DJD I*, 84-87. 152 Pl. XVI-XVI y *DJD III*, 116-19 Pl XXIV.

Universidad Pontificia de Salamanca

bres (frag. 1); la intercesión de los cuatro arcángeles (frag. 2); nacimiento de Noé (frag. 3-11) [83]; cántico de Matusalén (?) (frag. 12-21) [84].

De todos los frag. sólo los nn. 1.2.3.14 y 15 tienen una cierta extensión. Su contenido cuadra perfectamente con los datos reunidos sobre el Libro de Noé: Frag. 1 y 2, con la descripción de la caída de los Vigilantes que provoca el Diluvio (1Hen 106, 13-15; Jub 7, 21 ss.; 5, 6 ss.); Frag. 3 con el nacimiento de Noé (1Hen 106 y 1QapGn II); Frag. 13 y 15 me parecen completar felizmente el final de la col. i de 4Q Mes. Aram.

1Q 20. El MS es, ciertamente, una parte de 1QapGn, y al menos el frag. 1 precedía a la actual col. II. Desgraciadamente el texto conservado es tan breve y presenta tales problemas de lectura que no puede saberse a ciencia cierta su contenido. Las dos frases legibles y con sentido de la col. i: «el furor de tu ira» (lín. 2), «y ahora, mira, yo he oprimido a los prisioneros» (lín. 3), y la lín. 2 de la col. ii «fueron golpeados por detrás» sugieren un contexto de castigo que podría estar en relación con los ángeles caídos. Esto nos indicaría que en el resumen de 1QapGn la descripción del castigo de los ángeles estaba también incluida, precediendo al nacimiento maravilloso del héroe.

6Q 8. A estos dos MS habría que añadir, en mi opinión, 6Q 8, un texto arameo del que se conservan 33 frag., pero sólo el 1° de una cierta extensión. Milik [85] cree ver en él una copia del Libro de los Gigantes, pero sus lecturas de la lín. 1 y 5 me parecen difíciles de admitir. En favor de su adjudicación noáquica milita el contenido del frag. 1 que habla de un nacimiento maravilloso; la mención de Baraki'el, el hermano de Matusalén y padre de la mujer de Lamec, Bitenos, según Jub 4, 28, así como la mención de Jared (cfr. 1Hen 106, 3; 1QapGn III, 13) en el frag. 18 y de Lubar (posible, aunque de lectura incierta) en el frag. 26. De todos modos es poco lo que el

83 Milik, 'The Books of Enoch', 269, ha puesto en relación el frag. 8 con el 3, añadiendo así la mención de Matusalén (frag. 8, 2) a la descripción del nacimiento del héroe.

84 Yo, por mi parte, propongo separar el frag. 14 del 13, unidos erróneamente por el ed., ya que los restos de la lín. 1, suponen un espacio interlinear que no corresponde a los del frag. 13, y situar en su lugar el frag. 15, completando consiguientemente la lín. 3:)YKBD BTWK (B)ḤYRY KY 'L KWNN(=) será glorificado en medio de los elegidos, porque Dios realiza(. En los frag. así unido me parece encontrar un buen paralelo y complemento de 4Q Mes. Aram. i 10-13.

85 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 300-1, 309.

Universidad Pontificia de Salamanca

texto nos aprende, si no es la presencia de Baraki'el al lado de su hija Bitenos al momento del nacimiento de Noé.

Resumiendo todos los datos recogidos, creo que el esquema aproximado del Libro de Noé perdido contendría los elementos siguientes y en este orden:

1) Una descripción de la caída de los Vigilantes y de sus consecuencias desastrosas para la humanidad, al nivel mítico de Gn 6, 1-4 (es decir, previo a la introducción del motivo de los ángeles instructores) aunque mucho más desarrollada, incluyendo probablemente el mito de Leviatán y Behemot. Cfr.: Jub 7, 21-24; 5, 6-11; Frag. de la Cronografía de Syncellus; 1Q 19 1.2; 1Q 20; 1Hen 60, 7-10.24.

2) Una descripción del nacimiento maravilloso de Noé, las dudas que origina, la resolución de estas dudas gracias al recurso a Henoc que predice su futuro y su salvación del castigo general. Cfr.: 1Hen 106-107; 1QapGn I-V; 6Q 8 1; 1Q 19 3-11.

3) Un relato autobiográfico de la vida de Noé anterior al Diluvio, que incluía la predicción angélica de éste. Cfr. 1QapGn VI; 1Hen 10, 1-3.

4) El relato del Diluvio y la salvación de Noé. Cfr.: Jub 5, 24-28; 1QapGn VII-IX.

5) El sacrificio de Noé después del Diluvio y la alianza con Dios, con una parte importante dedicada a las prescripciones sobre la sangre que se derivan de esta alianza y otras instrucciones a sus hijos. Cfr. Jub 6, 2-4; 6, 10-14; 7, 23-37; 1QapGn X-XV; Test. Leví Monte Athos.

6) La obra se terminaba con la división de la tierra entre sus hijos. Cfr. Jub 8, 9 - 9, 15; 1QapGn XVI-XVII; Cronografía de Syncellus. Con un posible reenvío a otra obra noáquica de contenido medicinal, concretamente un herbolario. Cfr. Jub 10, 12-14.

Dentro de este esquema general *4Q Mes Aram* adquiere una nueva luz y una nueva perspectiva. Mientras no se publiquen los otros MS de la obra existentes es difícil precisar si se trata de una copia real del libro perdido o de un resumen del mismo, a la manera de los otros textos estudiados; pero, de todos modos, aporta un nuevo elemento que no se encontraba entre los otros restos de la obra: la iniciación de Noé en la sabiduría ancestral a través de la lectura de los tres libros y el influjo de este hecho en su vida posterior.

4Q Mes. Aram. se sitúa espontáneamente antes del comienzo del relato autobiográfico, puesto que incluso la juventud del héroe se

Universidad Pontificia de Salamanca

presenta como futura, como todos los demás hechos que le conciernen. Se sitúa igualmente después de la descripción del nacimiento maravilloso, puesto que el niño está ya ahí y todas sus marcas corporales pueden observarse. No es parte del nacimiento mismo, porque entonces las dudas sobre la paternidad y la consulta de Henoc no tendrían sentido. Así, pues, entre los elementos 2 y 3 señalados en el esquema del libro perdido hay que añadir uno más:

Un personaje desconocido (¿Matusalén, después de transmitir el resultado de su embajada a Henoc? ¿Lamec, el padre, una vez tranquilizado sobre el origen del niño y puesto al corriente de su futuro destino?) describe en detalle al recién nacido y predice su historia futura: su iniciación en la sabiduría ancestral, su conocimiento de los secretos de los hombres y su elección por Dios que hará fracasar todos los ataques contra él (col. i) (cfr. igualmente 1Q 19 13 y 15) y, naturalmente, el hecho fundamental de su salvación del Diluvio originado por los pecados de los ángeles caídos (col. ii).

FLORENTINO GARCIA MARTINEZ
Qumran Institut.
Universidad de Groningen.

Universidad Pontificia de Salamanca

NUEVA FUENTE PARA EL TARGUM PALESTINO DEL DIA SEPTIMO DE PASCUA Y PRIMERO DE PENTECOSTES *

Se trata del Ms de la Palatina de Parma (=P), De Rossi 3089 (978): Un maḥzor que examiné hace casi treinta años, y que contiene, según el catálogo, *Preces paschatis cum yotserot, sect. Exod. XIII, 17-XV, 27 cum Targum versibus alternis, Membran., germ; in fol. saec. XIII... Occurrit inter sacros himnos jotser diei VII paschatis, Simeonis magni, cujuis litterae initiales ipsius nomen dant, Simeonis filii Ishaq. Extant et aliae paraeneses...* Contiene también el Tg a Ex. XIX y XX.

Lo importante de este ritual es el Tg Pal aún no publicado. El

ABREVIATURAS Y SIGLAS

Ep = A. Epstein, *Tosefta du Targoum Yeruschalmi* 30 (1895) 45-9.
F = Ms F de P. Kahle, *Masoreten des Westens* II (Stuttgart 1930) 55-61. Tg Pal a Ex 19 y 20.
H = Ms de Hamburgo, ed. por Komlosh, *Sinai* 45 (1959) 223-28.
M. = Misná.
M = glosas marginales de Neofiti I.
N = Neofiti 1.
O = Targum de Onqelos.
P = Ms De Rossi 3089 (978) de la Bibl. Palatina de Parma.
Ps = Targum del Pseudojonatán al Pentateuco.
TJ = Talmud de Jerusalén.
TB = Talmud de Babilonia.
Tg = Targum.
Tg Pal = Targum Palestinense.
TH = Texto Hebreo masorético.
St = Ms de Tg Pal a Ex. 20, de la Bibl. Univ. de Estrasburgo.
V o Vitry = Maḥzor de Vitry, ed. por Hurwitz, Nuremberg 1923.
110 = Ms 110 de la Bibl. Nacional de París.
v., vv.: = versículo(s).
< = falta.
ẋ = signo de abreviatura.
ẍ = la letra está escrita encima.
ẋ = letra tachada en el ms.
x̄ = letra poco clara o dudosa.
x̄ = letra equivocada.
x = letra o palabras añadidas en margen.
[ ] = falta alguna palabra del texto.
vocales = están en el texto; sólo se ponen algunas.

Universidad Pontificia de Salamanca

texto consonántico se debe a un escriba o *sofer,* distinto del *naqdán,* autor de la vocalización y de algunos complementos. La puntuación es de baja calidad, de manera que prescindo de ella.

Ciertos fragmentos del Tg Pal se conservan en rituales de fiestas (*maḥzorim*), porque en dos fiestas, séptimo día de Pascua y primero de *Šabu'ot* o Pentecostés, las sinagogas mantuvieron la costumbre de leer el Targum. La lectura del Targum nunca penetró en Europa, exceptuada España, de la que desapareció hacia el siglo décimo, cuando el árabe había desplazado completamente el arameo como lengua hablada. Pero la lectura del Targum se mantuvo en esas fiestas; porque el día séptimo de Pascua fue el día del paso del Mar Suf según la tradición judía, y el primero de Pentecostés el día de la donación de la Ley, es decir, de los diez mandamientos. Era lógico mantener en la lectura de la Torá de esas fiestas la versión parafrástica del Tg Pal de la parašá correspondiente, particularmente del cap. 15 de Exodo o cántico del paso del Mar Suf, y del cap. 20 de Exodo, los Mandamientos.

Tal lectura del Tg Pal u O fue precedida de Introducciones arameas. Hace muchos años que Zunz escribió sobre estas *Rešuyyot* o Introducciones arameas [1], y M. Ginsburger publicó algunas de ellas [2].

M. Ginsburger, A. Epstein [3] y otros autores [4] publicaron también tosafot targúmicas, integradas en el Tg Pal de las fiestas dichas o de otros pasages del Pentateuco. Tales toseftas, contrariamente a las Introducciones arameas, son auténtico Tg Pal, como indica a menudo su epígrafe «Targum Palestinense», o «Yĕrušalmi». Los fragmentos de Tg Pal que a continuación publicamos, contienen diversas tosafot

1 Cf. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (Berlin 1865).

2 M. Ginsburger, 'Aramäische Introductionen zum Thargumvortrag an Festtagen', *ZDMG* 54 (1900) 113-24; 'Les Introductions araméennes à la lecture du Targum', *Revue des Etudes Juives* 73 (1921) 14-26, 186-94, artículo este último que contiene las introducciones arameas a los diez mandamientos.

3 M. Ginsburger, 'Die Thargumim zur Thoralection am 7. Pesach- und 1. Schabuoth-Tage', *MGWJ* 39 (1895) 97-110, 167-206; A. Spstein, 'Tosefta du Targoum Yerouschalmi', *Revue des Etudes Juives* 30 (1895) 44-51.

4 Y. Komlosh ha publicado diversas toseftas targúmicas: una acerca del paso del Mar Suf; el original está en Hamburgo (=H), pero él la transcribe de un microfilm del Instituto de mss hebreo de la Bibl. Nacional y Universitaria de Jerusalén: 'Nosaḥ ha- targum al- qeri'at yam suf', *Sinai* 45 (1959) 223-28; otra sobre Ex 15, 9-15: 'Qeṭa' šel targum yĕsušalmi l'Az yašir Mošeh', *Sefer Seidel* 11 (1962) 7-11. M. Klein ha publicado una tosefta targúmica a Ex 15, 2: *JJS* 26 (1975) 61-67. Yo he publicado una tosefta a ciertos mandamientos de Ex 20: *Sefarad* 16 (1956) 317-318.

Universidad Pontificia de Salamanca

targúmicas: tanto ellas como el resto del Tg Pal que publicamos contienen variantes, debidas sobre todo a influjo de O y Jonatán a los Profetas y a falta de fijación textual. El contenido es sensiblemente igual al que conocemos por otras fuentes. Seguidamente damos el Tg Pal de P. Una investigación sistemática de los maḥzorim nos proporcionaría sin duda muchos textos de Tg Pal parecidos a los de P que siguen:

Ex. XIII

17 והוה כד שלח פרעה ית עמא ולא דברינון יי אורח ארעא פלשתאי ארי קריבא הוא מאתן אלפין ריגלאין דינפקו ממצרים קדם קצא דיי תלתין שנין כלהן משבטָ דאפרים הוו מאחדין בתריסי ובמני זינא וברומחין הן הן גרמיא יבישיא דאחיא יתהון יי על יד יחזקאל נביא בבקעת דורא ומהן גרמיא הוה מני דשתי בהון נבוכדנצר רישיעה ובשעתא דאחיא יתהון יי על ידי יחזקאל נביא הוו טפחין ליה להוא רשיעא על פומיה ומקרבין גרמא לות גרמָא וקמו על ריגליהון משריאן סגיאן לחדא לחדא כלהון קמו בר מן גברא חד דלא קם אמ נביא קדם יי מה הוו עובדוהי דהדין גברא דלא קם ובכן אמ ליה יי ליחזקאל נביא בחבוליא יהב וברביתא יתיב ויחי ולא יחי ובכן אחוי ליה יי ליחזקאל נביא אתא הדין שכן עתיד יי לאחיא מתיא ובכן אמר יי דלמא יזוען עמא במחזה*ין* אחיהון מתיא וידחלון ויתובון למצרים:

Ex. XIV

16 איזל משה וקום על ימא ואמור לימא זע מן קדמי בשמי תיזיל ותאמור

Universidad Pontificia de Salamanca

לימא דאת שלוחי דיוצר בראשית גלי ארחך כשעתא זעירא ויעברון בגווך פריקוי דקרים דשבטוהי דיעקב שרין בעקא ופרעה רשיעא אתי מבתריה*ון* הא את סגרת מן קדמיהון וסנאיה*ון* רדפין מבתריהון ואזל משה וקם על ימא ואמר לימא זע מן קדם אל זע ימא מן קדם משה כד חמא בידוהי חטר נסיא חימא ורגזא עלת לימא והוה מתרברב לחזור לבתריה טען הוא לך בריה דעמרם לית את שליט וקשיש מנאי יומין תלתא אנא רב מנך דאנא איתברית בתלתא ואת בשיתא כד חמא משה ימא מסרהב וגלוהי מתרברבין עליה מתיב את לקבלי ואנא לקבלך לית שעתא דא שעתא דדינא דישראל שרין בעקא ושנאיהון וסנאיהו רדפין מבתריהון מתיב משה ואמר לימא אנא שלוחיה דיוצר בראשית נהפך ימא כד שמע *מלתיה* דמשה וקם למעבד רעותיה דמרי שמיא סוף מליא אמר ימא למשה מן קדם ילוד אתתא לית אנא מתכביש ענא משה ואמר לימא רב מנאי ומנך יכבוש יתך פתח משה פומיה בשירה והכדין שבח בתושבחתיה צלותיה דמשה עלת בבעו ובתחנונים אמר מלתיה קרא אמרת לי בספרא דאריתא כען תיחמי דאיעביד לפרעה רשיעא רם יהב ליה חטר נסיא לחבל כל מרודיא שמע ימא קל רוח דקודשא דהות מתמלל עם משה מגו נורא תב ימא ונחו גלוהי ועברו בגויה ברי ישר: ואת טול ית חטרך ואריס ית ידך על ימא ובזעוהי ויעלון *ברי ישר* בגו ימא ביבשתא:

30 ופריק ושזיב יי *ביומא ההיא* ית ישר מידו דמצראי וחמון ישראל ית מצראי מיתין רמאין על כיף ימא:

31 וחמון ישר ית גבורתא ידא תקיפתא דפרע יי מנהון מן מצראי ודחילו עמא מקדם יי והימינו בממרא דיי ובנביאותיה דמשה עבדיה:

Ex. XV

1 הכדין שבח משה ובני ישר ית שבח שירתא הדא קדם יי ואמרין למימר נודי

ונשבח קדם יי דהוא רם על רמיא ומתגאי על גיותנין וכל מאן דמתגאי קדמוהי הוא בממריה מתפרע מנין מצראי וסוסוון ורתיכיהון על דאתגאו ורדפו בתר עמא ברי ישר רמא וטבע יתהון בימא דסוף:

2 תקפן ורב תשבחתן הא ריבון כל עלמא יי אמר במימריה והוה לן לפריק ואמרין ברי ישר דין הוא אלקנא ונשבחניה אלקא דיאבהתנן ונרממניה:

3 ארבע כתין איתעבידו ברי ישראל כד הוו קיימין על ימא דסוף חדא הות אמרת נפיל בימא וחדא הות אמרת ניפול בימא וחדא *הוה אמרת* נחזור למצראי וחדא הות אמרת נמני לקבליהון ונערבב יתהון וחדא הות אמרת נסדר לקבליהון סדרי קרבא כתא דהות אמרת נפיל בימא אמר להון משה לא תדחלון איתעתדו וחמון ית פרקנא דיי דהוא עביד לכון יומא דין כתא דהות אמרת נחזור למצראי אמר להון משה לא תדחלון ארי כמא דחמיתון ית מצראי יומא דין לא תספון למחזיהון תוב עד עלמא כתא דהות אמרת נמני לקבליהון ונערבב יתהון אמר להון משה לא תדחלון ארי קמו ותשוקו והבו יקר ותשבחתא ורממו לאלקכון כתא דהוה אמר נסדר לקבליהון סדרי קרבא אמר להון משה לא תדחלון יי גברא דהוא עביד לכון סדרי קרביכון יי שמיה ארי כשמי כן גבורתיה כן מלכותי יהא שמיה רבא מברך ומשבח לעלם ולעלמי עלמיא:

4 רתיכי פרעה וחלוותיה רמה בימא ומבחר עולימי גיברוהי רמא וטבע יתהון בימא דסוף:

5 תהומיא כסו עליהון [ ]ימא אשתקעו במצולתא [ ]רבא כאבנא:

6 ימינך יי מה אדירה היא בחילא ימינך יי תברא חילא דסנאה ובעיל דבבא:

7 ובסגיא*ות* גוותנותך תברת שורי בעלי דבבך דקמו על עמך שלחת מלאך רגזא דרגיז יתהון כמא דמלהיט נורא לקשא:

8 ובמימר מן קדמך יי איתעבידו מיא ערמן ערמן קמו להון צרירין כזיקיא מיא אזלי*ן* קפו תהומיא בפלגוס דימא דסוף:

Universidad Pontificia de Salamanca

9 אמר פרעה רשיעא סנאה ובעיל דבבא ארדוף בתר עמא ברי ישראל ונערע יתהון כשהן שריין בעקא על כיף ימא איבוז מנהון כיזא רבא ואשבי מנהון שביא רבא ואפליג יתהון לעמי עבדי קרבא עד דתתמלי נפשי מנהון ובתר כן אשלוף חרבי מגה תיקא אישיציה יתהון ביד ימיני:

10 אשפת ברוח מן קדומך יי כסו עליהון מוי דימא אשתקעו כאבנא במיא משבחיא:

11 מאן כוותך באלי מרומיא יי מאן כוותך אדיר בקדשׁ דחיל תשבחן עביד נסין ופלאין לעמך בית ישרי:

12 ימא וארעא הוו מדיינין כחדא ימא אמר לארעא קבילי בניכי וארעא אמרי לימא קבילי קטוליכי לא ארעא צבת למבלע יתהון וימא לא צבי למקבל יתהון דחלא הות אחדת לארעא מן אבוהא דשמיא דלית הוא תבע גבה יתהון לעלמי דאתיה בכין ארכין קדשׁ ברין הוא ידיה בשבועה דלית הוא טבע יתהון גבה לעלמא דאתי מיד פתחת ארעא פומיה ובלעת יתהון:

13 דברתהי בטוותך עמא הדין דפרקת סוברתהי בתקפך למדור בית שכינת קדשך:

14 שמעון עממיא ומתרג*זין* רתיתא אחזת יתהון על דהוו יתבין בארעא דפלשת:

15 בכין איתבהילו רברבני אדומאי תקיפי מואבאי רתיתא אחזת יתהון אתברו לבהון בגויהון כל דיירי בארעא דכנען:

16 תפיל עליהון אמתך ודחלתך בתקוף אדרע גבורתך בסגי תקפך ישתקון כאבנא עד דיעבר עמך יי ית נחלי ארנונא עד דיעברון עמא הדיודפרקתא ית מגיזת יובקא:

17 תעיל יתהון ותחסון יתהון בטורא דאחסנתך אתר מזומן לבית שכינתך אתקנתא יי בנינא דמקדשך יי תרתין ידך שכללו יתיה:

18 ארבע לילון כתיבין בספר דוכרניא ליליא קדמאי כד איתגלי יי על עלמא

Universidad Pontificia de Salamanca

למברָ יתיה הוה עלמא תהי ובהי וחשוכא פריס על אפי תהומא ומימרא דיְ הוה
נָהִיר ומַנְהִיר וקרא יתיה לילי קדמאה לילי תנינא כד אתגלי יְ על אברהם
בין פלגיא הוה אברהם בר מאה שנין ושרה אתתיה בת תשעין שנין למקימא מה
דאמר כתבא (Gen.17,17) אברהם בר *מאה* שנין יליד ושרה אתתיה בת תשעין
שנין תליד הלא יצחק בר תלתין ושבע שנין בזמן דאתקרב על גבי מזבחא שמיא
ארכינו ונחיתו וחמא יצחק שכלוליהון וזגלן עינוהי דמעתא למרומא וקרא
יתיה לילי תנינא לילי תליתאה כד אתגלי יְ על מצראי בפלגות דללי הות
שמאליה מקטלא בוכריהון דמצראי וימיניה הוה משיזבא בכריהון דישר למקימא
מה דאמר כתבא (Ex.4,22) ברי בכרי ישראל וקרא יתיה לילי תליתאה לילי
רבִיעאה כד ישלים יְ קיצא למתפרקא נירי דפרזלא יתברון ועבדי רשיעא
ישתיצון משה הוה נפיק מן מדברא ומלכא משיחא מן רוּמָא דין ידבר בריש ענא
ודין ידבר בריש ענא ומימרא דיְ מדבר בין תרויהון ואינון מהלכין כחדא
ויימרון ברי ישר דיְ היא מלכותיה בעלמָ הדין ובעלמא דהוא עתיד למיתיה
לעלם ולעלמי עלמיא דיליה הוא:

Ex. XX

2 דברא קדמאה כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא יהא שמיה רבא מברך
ומשבח לעלם היך זיקין והיך ברקין והיך לפידין דנור לפיד דנור מימיניה
ובעור דאשא משמאליה פרח וטאיס באויר רקיעא דשמיא ואזיל ומקיף על
משרייתהון דישׂ חזר ומתחקק על לוחי קיימא ומתהפך בהון מסטר לסטר וכד
הוה צוח ואמׂ עמי עמי בית ישראל אנא יְ אלקכון דאפיקית יתכון מארעא
דמצרים כד הוויתון מַתחות ידיהון דמצראי בבית שיעבוד עובדיהון.
3 דברא תנינא כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא וגוׂ וכד הוה צוח

Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca

ואמ עמי עמי בית ישראל לא יהא לך אלקא אוחרן בר מני

4 לא תעביד לך צלם דמות דבשמיא מלעילא ודיבארעא מדילרע ודיבמיא מילרע לארעא:

5 לא תסגוד להון ולא תפלחיגון ארום אנא יי אלקכון דאפיקית אלקא פרען דמתפרע בקנאה ומדכר חובי אבהן על בנין מרדין על דר תליתאה ועל דר רביעאה

6 ונטר טיבו לאלפי דרין לרחמיי צדיקיא ולנטרי פיקודיי ואורייתי...

7 דברא תליתאה כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא כו וכד הוה צווח ואמ עמי עמי בית ישר לא תימי בשמא לשקרא דאלקה למגנא ארי כל מאן דמשתבע בשמא דאלקא לשקרא אנא יי פרען דעתיד לאיתפרעא מכל דמשקר בשמי ארום בשמי רבא איבירית עלמא וכל מאן דמשתבע בשמי לשקרא גלי קדמיי דבחוביה מחריבא ליה וכל דמנטר נפשיה ולא משתקר בשמי לשקרא גליא קדמיי דבזכותיה מתקיים עלמא וכל מאן דמתקיים עלמא בדיליה טיבו ליה לעלמא הדין ולעלמא דאתי.

8 דברא רביעאה כד הוה נפיק מפום קדשא בר הו כו וכד הוה צווח ואמר עמי עמי בית ישראל לא הוו זהירין ביקרא דשבתא לקדשותיה.

11 ארי שיתא יומין עבד יי ית שמיא וית ארעא וית ימי וית כל דיבהון ונח ביומא שביעאה על כן בירך יי ית יומא שביעאה וקדשיה קדמויי הוא לכל מועדיא ומסגי חביבא לחביבותיה חמידתיה מכל יומא חביבתיה מכל מועדייא ואוריתיה לברי ישר וכל מאן דמיקר שבתא דמיה לי דמייקר יתי על כורסיה יקרי ארי בדיל יקרא דשבתא יחסנון בני ישר ית עלמא דאתיה...

12 דברא חמישאה כד הוה נפיק מפום קדשא בריך הוא יהא וגו וכד הוה צווח ואמר עמי עמי בית ישר הוו זהירין גבר ביקרא דאבוהי ודאמיה בדיל דיסגון יומיכון על ארעא דיי אלקכון יהיב לכון ארי כל מאן דמייקר אבוהי ואמיה יהיבין ליה אריכות יומין וסגיאות שנין ארי בדיל יקרא

דאבוהי ואמיה מחסבין ליה ית עלמא דאתיה...

13 דברא שתיתאה כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא יהא שמיה רבא מברך ומשבח לעלם היך זיקין והיך *ברקין והיך* לפידין דגור לפיד דנור מימיניה זבעור דאשתא משמאליה פרח וטאיס באויר רקיעא דשמיא *אזל ומקיף על משרייתהון דישר* חזר ומתחקק על לוחי דקיימא ומתהפך בהון מסטר לסטר וכד הוה צוח ואמ עמי עמי בית ישר לא תהוון קטולין ולא שותפין ולא חברין עם קטוליא ולא יתחמין בכנישתא דישראל עם קטולין ואף לא חברין עם קטוליא ארי בחובי קטולין חרבא אתי על עלמא

14 דברא שביעאה כד הוה נפיק מפום קודשא וגו וכד הוה צוח ואמ עמי עמי בית ישר לא תהוון גיופין ולא שותפין ולא חברין עם גיופייא ולא תחמי בכנישתהון דישר גיופייא דלא יקומון בניכון מבתריכון למהוי גיופייא ארי בחובא גיופייא מותנא אתיא על עלמא... עלעלמא... *(bis, alter del.)*

15 לא תגנוב דברא תמינאה כד הוה נפיק מפ קודש בר הו כו וכד הוה צוח ואמ עמי עמי בית ישר לא תהוון גנבין ולא שותפין ולא חברין עם גנבין דלא ילפון בניכון למהך בתריהון באורח גנבין ארי בחובי גנבין כפנא אתי על עלמא...

16 לא תענה.. דברא תשיעאה כד הוה נפיק מפום קודשא בריך הוא יהא שמיה רבא מברך כו וכד הוה וצוח ואמ עמי עמי בית ישר לא תהוון סהדי שקרא ולא שותפין ולא חברין עם סהדי דשקרא דלא יקומון בניכון בתריכון וילפון אורחא למהוי סהדי דשקרא ארי בחובי סהדי דשיקדא סכתשין אתי על עלמא...

17 לא תחמוד... דברא עשיראה כד הוה נפיק מפום קודשא בר הו כו וכד הוה צוח ואמ עמי עמי בית ישר לא תהוון חמודין ולא שותפין ולא חברין עם חמודין דלא ילפון בניכון בתריכון אורח חמודין ארי בחובי חמודיא מלכותא מתגריה על עלמא...

Universidad Pontificia de Salamanca

He aquí unos comentarios sobre el Tg Pal del maḥzor de Parma:

Ex 13

Ex 13, 17: P contiene una tosefta que recogen otras fuentes: A. Sperber [5] la toma de la Biblia Hebraica de Lisboa de 1491; el maḥzor Vitry (p. 305) y 110 [6] ofrecen esa tosefta con mínimas variantes; la de P es parecida a la de 110 y V; un poco más cercana a V que a 110. El Pentateuco editado en Salónica en 1513 integra la misma tosefta en el Tg a Ez 37, 1-14, especialmente en los vv. 2 y 7 [7].

La haggadá de la salida prematura de los efraimitas de Egipto deriva de que esta tribu calculó los 400 años que habían de permanecer los israelitas en Egipto no a partir del nacimiento de Isaac sino a partir del pacto hecho entre Dios y Abraham, narrado en Gen 15, el pacto de los animales descuartizados, que habría ocurrido treinta años antes [8].

El número de efraimitas salidos de Egipto antes de tiempo y matados en el desierto por los filisteos de Gat es de 200.000 según nuestro maḥzor P: el mismo número según 110, la Mekilta (loc. cit.), Pirqe de R. Eliézer 48, Tg a 1 Par. 7, 21 y V (p. 305); V (p. 167) vuelve a traer la haggadá de los efraimitas diciendo que su número era de 2.200 (*m'tn w'lfym*), que es probablemente error por 200.000. Otro cálculo, al parecer más primitivo, es que fueron 600.000. Esta cifra fue deducida de una relación establecida por Yošua' ben Qorḥa —según nos informa Pirqe de R. Eliezer, cap. 33— entre Ex 1, 7 («Los hijos de Israel se multiplicaron *me'od me'od*, «muchísimo») y Ez 37, 10 (Los huesos de los que resucitó Ezequiel eran *me'od, me'od*, «muchísimos»). Encontrar el mismo sintagma (me'od me'od) en ambos pasajes le bastó para conectarlos en virtud del procedimiento exegético llamado *gĕzerá šawá*. De aquí concluyó que el número de efraimitas muertos era

5 *The Bible in Aramaic* I (Leiden 1959) 356.

6 M. Ginsburger, 'Die Thargumim...', 101-2; Epstein, *art. cit.*, 47, publica la tosefta según el Pentateuco de Constantinopla de 1546, y según el Levítico de Salónica, editado en 1520.

7 A. Díez Macho, 'Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas', *Biblica* 39 (1958) 201-2.

8 Cf. TB Sanhedrin 92b y comentario de Rashi; Tg Sal. 78, 9; Tg 1 Par. 7, 21; Le Déaut-Robert, *Targum des Chroniques* I (Roma 1971) 58, nota 9; cf. Mekilta de R. Ismael, ed. Lauterbach I, 172-73; Pirqe de R. Eliézer 48; ExRabba 20, 11; Cantar Rabba 2, 7, al final de la *sidra qamma*.

Universidad Pontificia de Salamanca

altísimo, 600.000. Rab también relacionó, en Sanhedrin 92b, los efraimitas muertos en el desierto con los huesos de Ez 37 [8*].

La haggadá relativa al uso, por Nabucodonosor, de copas fabricadas con los huesos de los efraimitas salidos de Egipto, parece ser de origen posterior. Rashi en su comentario de TB Sanhedrin 92b la presenta como opinión de algunos [8**].

Ex 14

Ex 14, 16 de P contiene la tosefta targúmica de la disputa de Moisés con el Mar Suf, que se negaba a dar paso a los israelitas constreñidos a atravesarlo por tener a los egipcios a la espalda. La tosefta es alfabética: cada verso empieza por una letra del alfabeto. Como se conserva entera, sirve para completar una tosefta targúmica casi igual publicada por Y. Komlosh [9] que empieza por el verso *gimel* y presenta roturas suplidas por la tosefta del Maḥzor Vitry [10]. La tosefta de la Universidad de Hamburgo —la que publica Komlosh valiéndose del microfilm 4013/255 del Instituto de microfilms de la Biblioteca Universitaria y Nacional de Jerusalén— intercala entre el verso *he* y *waw* el targum de Onqelos a Ex 14, 16-20, que se continúa con el targum de Onqelos a Ex 14, 21-26 tras terminar la tosefta. La tosefta de P corre seguida, y se cierra con Onqelos a Ex 14, 16.

El Ms 110 de la Biblioteca de París recoge la misma tosefta con variantes: es completa y seguida, y está intercalada entre los vv. 29-30 de Ex 14 [11]. El texto de 110 es semejante al de la tosefta de P [12]. La misma tosefta, con las consabidas variantes, se encuentra en la edición de Onqelos de Constantinopla de 1546, al final del Exodo, y en la edición del Levítico con (Onqelos) de Salónica (1520) [13].

Editamos la tosefta de P, pero no su Onqelos a todo Ex 14. Las variantes de Onqelos de P respecto al texto publicado por A. Sperber, no merecen consideración, exceptuadas las de los vv. 30 y 31, que

8* Ginsburger, 'Die Thargumim...', 103.

8** Ginsburger, 'Die Thargumim...', 103.

9 'Nosaḥ ha-Targum 'al qĕri'at yam Suf' (Texto targúmico sobre la división del Mar de los Juncos), *Sinai* 45 (1959) 226-28.

10 Ed. de Hurwitz (Nuremberg 1923) 307-8.

11 Cf. la ed. de M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum* (Berlin 1899) 34-35.

12 Cf. J. Heinemann, en *Ha-Sifrut* 4 (1973) 362 s.; Ginsberg, *Legends of the Jews* III, 18.

13 Ed. por A. Ep(stein), 'Tosefta du Targoum Yerouschalmi', *Revue des Etudes Juives* 30 (1895) 47-48. Se presenta como tosefta a Ex 14, 26.

Universidad Pontificia de Salamanca

no son Onqelos signo Tg Pal. Debemos destacar que el plural de «hijos» en P es *bry*, en lugar de *bny* de la ed. de Sperber y de la tosefta de Hamburgo. El targum de Onqelos de Hamburgo retiene algún resto de arameo palestinense (v. *'rym*, en vez de *ṭwl* en Ex 16, 16); O Ex 14, 2 de P tiene en margen *kyf* (orilla) (*'l kyf ym'*), un resto del Targum palestino. En O Ex 14, 9 P añade *byn mgdlh wbyn ym'* antes de «delante de Be'el Ṣafón», adición que no está en Onqelos ni en Neofiti.

La versión de la tosefta de P a Ex 14, 16 es la siguiente:

— Vete, Moisés, y ponte en pie junto al mar y manda [14] al mar: tiembla delante de mí [15].

— En mi Nombre irás y dirás al mar que tú [16] eres el enviado del Hacedor de la creación (lit.: de *Bĕrešit*, del «principio» es decir, de la creación) [17].

— Descubre tu senda por un pequeño tiempo, y pasarán por tu interior los redimidos del Señor [18].

— Pues las tribus de Jacob acampan con angustia y el perverso Faraón [19*] viene detrás de ellos.

— He aquí que tú cierras (el paso) delante de ellos y el malvado Faraón [19*] viene detrás de ellos.

— Y fue Moisés y se puso en pie junto al mar y mandó al mar: Tiembla delante del Todopoderoso [20].

14 o «di». El verbo *'mr*, que en hebreo significa decir, en arameo significa unas veces decir, otras decir con autoridad = mandar; este último significado es el de *amara* en árabe.

15 Ep «delante de El».

16 110, Ep «que yo».

17 El Midrás *Wyẇśa'* (cf. *Oṣar Midrašim*, ed. Eisenstein, 148) trae en hebreo este v: «Vete al mar con mi embajada y dile: Yo soy el enviado del Hacedor de la creación. «Yo soy», como 110 y Ep.

18 Lit.: del *Kyrios*. No es la primera vez que en el Tg se llama así a Yahweh. Tal denominación procede de que «Yahweh» era pronunciado «Adonai», traducido por LXX *Kyrios*. La antigüedad de esta substitución se prueba por el testimonio de la LXX, por los *Salmos de Salomón*, y por ciertas citas neotestamentarias de textos del AT. El arameo utiliza, pues, para «Señor» la voz aramea *Mari* (vg. Maranata) y la voz griega *Kyrios*. *Kyrys* también en 110; Ep *dĕqarys*.

19 En 110, H y V: «y sus enemigos (Ep «y los egipcios») vienen en persecución de ellos».

19* Ep «y sus enemigos vienen en persecución detrás de ellos».

20 «Delante de *'El*»: así P, 110, V y Ep, contra H que lee correctamente «delante de mí». Sólo tras haberse negado el mar a obedecer a Moisés, éste recurrirá al poder de Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

— Tembló el mar delante de Moisés, al ver en sus manos la vara de los signos [21].

— Ira y cólera entró en el mar y se iba creciendo [22], volviendo detrás de él.

— Estás equivocado [23], hijo de 'Amram (=Moisés): tú no eres más poderoso y viejo que yo [24].

— Yo soy tres días mayor que tú, pues yo fui creado en el tres [25] y tú en el seis [26].

— Cuando Moisés vio el mar obstinado y sus olas creciéndose contra él [27], replicó: tú contra mí y yo contra ti [28].

— No es esta hora la hora del juicio, pues Israel está acampado en angustia, y sus enemigos [29] los persiguen por detrás [30].

— Respondió Moisés y dijo al mar: Yo [31] soy el enviado del Hacedor de la creación [32].

— Se cambió el mar cuando oyó la voz de Moisés [33] y se levantó [34] para hacer la voluntad [35] del Señor de los cielos [36].

21 Ps Ex 14, 21, dice de la vara milagrosa de Moisés: «Bastón grande y glorioso, que había sido creado al principio, y sobre el que estaba grabado distintamente el Nombre grande y glorioso (=el nombre de Yahweh), así como los diez signos con que había herido a los egipcios, los tres patriarcas y las seis matriarcas y las doce tribus de Jacob»; cf. Ginsberg, *Legends of the Jews*, III 31, VI 5. Nótese que a los milagros se los llama «signos» como en Ex y como en Juan (*semeia*).

22 Ep «como creciendo».

23 Corregir el texto *ṭ'n hw'* de P o *ṭ'n hy'* de V o *ṭ'n hylyk* de Ep, con H en *ṭ'w hy'*, lit.: «hay error para ti», o con 110 *ṭ'w h'*: «he aquí que hay error».

24 V «Yo soy más fuerte y viejo que yo» (leer: que «tú»); 110 y Ep «Yo no seré dominado delante de nacido de mujer».

25 En el día tercero de la creación.

26 El día sexto. 110 y Ep añaden: «¿cómo tú quieres (Ep «podrás») dominarme?».

27 Aquí terminan el verso 110 y Ep; el resto lo añade el verso siguiente.

28 H «respondió el Todopoderoso (*'El*) gritando y le dijo: Vete (*mtyb 'l (m)kly w('mr) lyh klk*). V sólo: «Y así le dijo» (Moisés».

29 Esta palabra se repite, la 1° vez con *śin* y la segunda con *samek*: es una escritura *conflata*.

30 110 termina: «...en angustia, si tú estás contra mí y yo contra tí»; Ep: «...la hora del juicio: tú estás contra mí y yo contra tí».

31 *'n'*, «yo», falta en V.

32 Cf. nota 17.

33 Ep. «delante de Moisés»; H, V, 110 «su voz», sin «de Moisés».

34 H< «de Moisés y se levantó».

35 Ep «su voluntad».

36 Ep «Señor de los cielos». Aquí se usa *mary*, no *Kyrios;* en H *dmry dbšmyy'*: *mry* no es error como quiere Komlosh, *art. cit.*, 227, lín. 24, pues es muy corriente en arameo suprimir el *he* de la 3° persona: *mry* en vez de *mryh;* V *dšmy';* 110 como P.

Universidad Pontificia de Salamanca

— Como final de (sus) palabras, el mar dijo a Moisés [37]: Yo no me someto ante un nacido de mujer.

— Respondió Moisés y dijo al mar [38]: A ti te va a someter uno que es mayor que yo y que tú.

— Moisés abrió su boca (diciendo) en poesía y alabó [39] en su (poema) de alabanza [40].

— La oración de Moisés entró suplicante, y suplicando dijo su palabra.

— Gritó: En el libro de la Ley me has dicho: Ahora verás (Ex 14, 13) lo que hará al malvado Faraón [41].

— El Altísimo le dio la vara de los signos para destruir a todos los rebeldes [42].

— Oyó el mar la voz del espíritu santo que hablaba [43] con Moisés desde dentro del fuego.

— Se volvió el mar y se aplacaron (<110, Ep) sus olas, y pasaron por medio de él los hijos de Israel» [44].

«Y tú levanta [45] tu vara y levanta [45*] tu mano sobre el mar y divídelo para que entren [46] en medio del mar, por lugar seco».

La tosefta de P que acabamos de traducir está construida con varios temas: uno es la negativa del mar a abrirse hasta la mani-

37 Ep <«a Moisés».
38 Esta palabra falta en V.
39 V y Ep «dijo» (*'mr*); 110 «así alabó».
40 V y Ep «con alabanza»; 110 «en poesía y alabanza», probablemente hay que traducir: en poesía de alabanza.
41 La palabra «malvado» falta en H, 110 y Ep. En V «Dijiste a él (*lyh*)», en vez de «a mí (*ly*)» de P, H, 110 y Ep: no es infrecuente en arameo el uso de la 3ª pers. en vez de la 1ª, por modestia. En H y V *mh 'yt'byd*, en vez de P *d'yt'byd* o *d'byd* de 110 o *mh ''byd* de Ep. H, V y 110 tienen un segundo verso que empieza en H como el anterior, por la letra *qof*: — «El Santo, bendito sea»; pero V, 110, y Ep empiezan con «Señor del mundo» (*Ribbonyh d'lm'*), no entregues a tu pueblo en las manos del perverso Faraón.
42 Este verso <en Ep; en su lugar el verso *reš* es: «Señor del mundo, no entregues a tu pueblo en manos del malvado Faraón».
43 o: «que estaba hablando»; H «que hablaba». «Espíritu santo» está personalizado. Ordinariamente en el judaísmo significa «espíritu de profecía». En época antigua el rabinismo utilizó escasamente este sintagma y el Tg O suele poner «espíritu de profecía» donde el Tg Pal trae «espíritu santo»; pero a partir del siglo III el rabinismo utiliza el sintagma «espíritu santo» con libertad y sin preocupaciones apologéticas anticristianas.
44 Aquí termina la tosefta alfabética de P, la sigue el Tg O de Ex Ex.14, 16.
45 *ṭwl* ;en H *'rym* con Ps.
45* *W'rym* con O; N *w'rkyn;* H *wrmy*, que probablemente está equivocado, en vez de *w'rym*.
46 En margen: «los hijos de Israel», que en H está dentro del texto.

Universidad Pontificia de Salamanca

festación de Dios; puede verse en la Mekilta de R. Ismael [47] y en otros Midrašim [48].

Otro tema de la tosefta es la exposición de motivos del mar para su negativa: que el mar fu creado en el tercer día de la creación y el hombre en el sexto, tema también haggádico, que se puede ver en la Mekilta de R. Šim'on ben Yoḥai [49] y otras fuentes [50].

El tema de la oración de Moisés figura n la Mekilta de R. Ismael [51], en Josefo, Ant. II, 16, 1; etc. [52].

Ex 15

En Ex 15 el Tg Pal de P sigue de cerca el del Ms 110. Lo propio ocurre, en general, con los textos targúmicos palestinos de los Maḥzorim.

Ex 15, 2: P, 110, De Rossi 2411 (1107), 3000 (378), 2574 (159), leen *ribbwn kol 'alĕmayya*, lo mismo que el maḥzor De Rossi 2887 (736) y el maḥzor aškenazi Bodl 2373, f. 118b, sólo que en estos dos últimos se antepone un *lamed a ribbon* (*lrbwn*) [53]. Los demás textos targúmicos en su mayor parte prefieren la lección *dḥyl kl 'lmy'*.

Ni P ni 110 insertan en Ex 15, 2 una tosefta targúmica, que M. Klein edita en el artículo que acabamos de citar, tomándola del Ms De Rossi 2887 (736), y acompaña con un aparato de variantes del Ms De Rossi 3132 (61) [54].

47 Ed. Lauterbach I 227.

48 En ExRabba 21, 6 DeutRabba 3, 8; Leqaḥ Ṭob, Šemot (ed. Buber, 88); Midráš Wywš', en *Oṣar Midrashim*, editado por Eisenstein, 148; etc.; cf. Komlosh, *art. cit.* 224.

49 Ed. Hoffmann, pp. 49 s.; ed. Epstein-Melamed, p. 61; ExRabba 21, 6.

50 Cf. Komlosh, *ibid.*, 225.

51 Ed. Lauterbach I 216.

52 Cf. Komlosh, *ibid.*, 225.

53 Cf. M. Klein, «The Targumic Tosefta to Exodus 15: 2», *JJS* 26 (1975) 62.

54 He aquí nuestra versión de tal tosefta, en casi todo igual a la de M. Klein: «Nuestra fuerza y (objeto de) la mayor parte de nuestras loas [P le *wrab*, y por tanto la traducción podría ser «el Señor de nuestras alabanzas»], el Dueño de todo el mundo, el Señor [el *lamed* de *lrbwn* lo traducimos, no como Klein «*para* el Dueño», sino como *lamed* enfático cuya finalidad es acentuar que «verdaderamente» Yahweh es el Señor del mundo] (lo) ordenó con su palabra y fue para nosotros redentor. Porque cuando los hijos de Israel fueron esclavizados en Egipto después de la muerte del justo José, promulgaron contra ellos tres duros decretos. El primer decreto fue amargar su vida con (trabajos de) barro y ladrillos. El segundo, con toda clase de trabajo en el campo. El tercero, darles muerte a todos los hijos varones. Pero cuando los adivinos vieron que las parteras recurrían a habilidades, decretaron arrojarlos al río. Y cuando llegaba el tiempo de dar a luz las mujeres de Israel, salían a las afueras del campo y allí daban a luz y

Universidad Pontificia de Salamanca

Ex 15, 3: P recoge aquí la tosefta targúmica de los cuatro partidos que se formaron junto al Mar Suf entre los israelitas: unos querían echarse al Mar, otros volver a Egipto, un tercer partido dar batalla a los agipcios, y el cuarto gritar contra ellos y así espantarlos y confundirlos. A cada partido Moisés impartió la orden más oportuna.

Esta haggadá está recogida en Ex 14, 13-14 de N, en Ps y en 605 (ENA 2587) del Seminario Teológico Judío de N. York; en cambio 110[55], el Ms 577[56], el Ms ENA 656 del mismo Seminario Judío de N. York, la integran, como nuestro Ms P y el maḥzor V[57], en Ex 15, 3. Los diversos manuscritos coinciden substancialmente y se alínean con el texto de 110; sin embargo no faltan variantes. Así la segunda parte de la haggadá del tercer y cuarto partidos —la parte en la que Moisés dictamina sobre la propuesta de estos partidos— no sigue en P el orden consueto: la haggadá del tercero se aplica al cuarto y viceversa. La calidad del arameo difiere en los diversos textos: El P es de escasa calidad: constantemente escribe *hwt 'mrt,* en vez de *hwt 'mr'*, *'are* en vez de *'arum* y el verbo *ḥz'* (ver), una vez, en lugar de *ḥm'*, influjos, los dos últimos, del arameo o de O o de Jonatán a los Profetas. Para decir «uno (un partido) decía *echémonos* al mar», P emplea *nfyl* la 1ª ver, *nyfwl,* que es la forma correcta, la 2ª. Seguidamente de nuevo *nfyl* en vez de *nyfwl*[58]. Todo lo cual indica que la haggadá no ha sido trasmitida con cuidado. Nada decimos de la vocalización de P que presenta incontables errores.

Esta haggadá se encuentra en la Mekilta de R. Ismael[59], en TJ

abandonaban a sus hijos y se volvían, y un ángel venía, lo recogía y lo lavaba y ponía en sus manos dos piedras: de una chupada leche y de la otra chupaba miel (cf. Deut 32, 13). Vinieron los egipcios y los vieron y quisieron cogerlos, pero la tierra abrió su boca y los tragó. Y trajeron bueyes y ararón por encima de ellos, pero no pudieron con ellos; y cuando habían crecido, volvían a la casa de sus padres. Y cuando vieron la misma mano (de Dios) aquí, junto al mar, abrieron su boca y dijeron: Este es Dios, alabémoslo, el Dios de nuestros padres, ensalcémoslo». Cf. ExRabba 23, 9; TB Soṭa 11b, N a Ex 15, 2 en margen y Ps al mismo v. Cf. el estudio de las diversas tradiciones en Klein, *art. cit.*, 63-4; cf. también P. Winter, «Lc 2, 49 and Targum Yerushalmi» *ZNW* 45 (1954) 145-79; cf. B. Schmerler, *Sefer ahabat Yehonatán* (Bilgorj 1933) 55.

55 Cf. M. Ginsburger, *Fragmententhargum,* 35.

56 Catálogo de Allony-Lõwinger, *Tašlume kitbe ha-yad ha-'ibriyyim ba-Makon,* I, Mss de Austria y Alemania (Jerusalén 1957) p. 44, n. 577. El Ms original está en la Biblioteca de la ciudad de Tréveris.

57 Cf. Epstein, *art. cit.*, 48-9.

58 F a su vez lee *wtšwqw* en vez de *wštyqw*.

59 Ed. Lauterbach, I, 214.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ta'anit, 2, 65d; Pseudofilón, LAB 10, 3 [60]. La haggadá en cuestión parece arrancar de Jue 5, 15-16 o Sal. 68.

Ex 15, 8: P lee *bplgws* (=πέλαγος) como Ps y quizá M, lectura preferible a *plgwt* («en medio») de 110 y N. Por tanto habrá que traducir: «en el piélago [61] del Mar Suf», y no «en medio del...».

Ex 15, 12: P, como 110 y V, recoge la disputa de la tierra y del mar: ambos se niegan a engullir los cadáveres, no sea que en el día del juicio se les pida cuenta de ellos, como se pidió cuenta a la tierra de la sangre de Abel. Esta haggadá se encuentra en la Mekilta de R. Ismael, Širata 9 [62], Pirqe de R. Eliezer 42, etc. [63].

El texto de P presenta numerosas erratas: *qbyly* por *qbyl*, *'ḥdt* por *'ḥd'*, *ṭb'* por *tb'*, *fwmyh* por *fwmh*.

Ex 15, 18: Aquí P inserta, como 110 y V, la haggadá de las cuatro noches, que N intercala en Ex 12, 42. Véase la tesis de R. Le Déaut [64] que versa sobre esta haggadá. Nótese que P lee en la 1ª noche *wmymr' dyyy hwh nhyr* (*nahir*) *wmnhyr* (*umanhir*): «Y la Palabra de Dios lucía e iluminaba», que recuerda «in tenebris lucet» de Jn 1, 5 e «iluminat omnem hominem...» de Jn 1, 9 [65]. El texto de P no dice whwh sino *hwh*, supresión del *waw* copuativo que los autores consideran necesaria.

El texto de la cuarta noche ofrece la frase relativa al Mesías que falta en N: «Y el rey Mesías de Roma». Aunque el *naqdán* lee «Roma», probablemente hay que leer «(el rey Mesías desde) la altura (*mrwm'*)». Pero la lectura «Roma» es posible pues T.B. Sanhedrin 98a supone al Mesías cuidando a los enfermos en Roma.

El texto de P, como N y 110, lee '*n*' (ganado) dos veces: «Uno caminará a la cabeza del ganado ('*n*'), y otro caminará a la cabeza del ganado ('*n*')», y no lee «sobre las cimas de la nube ('*ănana*'). M. Klein ha demostrado que tal lectura ('*ănana*') de la 1ª Biblia rabínica, después una y otra vez repetida, deriva de una mala interpretación de la abreviatura '*n* del Ms Solger 2, 2° de la Biblioteca de la ciudad de

60 Cf. Ginsberg, *Legends of the Jews* VI 4; J. Heinemann, *Aggadah* 78-84; R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* II, *Exode et Lévitique* (Paris 1979) 112 s.; *Neofiti 1*, II, 441, Schmerler, *ob. cit.*, 79-80.

61 Le Déaut, *ob. cit.*, «la profondeur».

62 Ed. Lauterbach II 67-8.

63 Cf. otras fuentes en *Neofiti 1* II, 44 4y Schmerler, *ob. cit.*, 90.

64 *La nuit pascale* (Roma 1963; reimpresión 1975).

65 Cf. M. McNamara, *ExpT* 79 (1968) 115-18: relaciona esta afirmación de la haggadá con Jn. 1, 1-3.

Universidad Pontificia de Salamanca

Nuremberg, reproducido por tal Biblia rabínica: ésta completó *'ănana'* (nube) en vez de *'na'* (rebaño) [66]. Sin relación con esta haggadá de Ex 15, 18 (Ex 12, 42), el judaísmo poseía la tradición del Mesías viniendo sobre las nubes: El midraš Tanḥuma [67] refiere el nombre 'Ananí de 1 Cr 3, 24 al rey Mesías y aduce en apoyo Dan 7, 13; según Sanhedrin 98a R. Yošua' ben Leví (s. III) aplica al Mesías el mismo texto de Dan 7, 13: El Mesías viene sobre las nubes; cf. también el pseudo-epígrafo 2 Baruk 53, 1 [68].

En la haggadá de las cuatro noches de P no faltan las erratas textuales: *mzbḥ'* en vez de *mdbḥ'*; *wzgln* en vez de *wzlgn* (110; *wzlgw* V); *hwh* en vez de *hwt*.

Ex 15, 19: P sigue de cerca a O (*'ry, -why, w'tyb*). Falta *hlykw* por olvido del escriba al pasar de una página a otra.

Ex 15, 20: P también sigue a O. *Wnfqt* debe corregirse *wnfq'* con 110.

Ex 15, 21-26: P sigue a O. Por eso omitimos la transcripción de Ex 15, 19-26.

Ex 19

P contiene el Tg O de todo este cap., precedido cada v. del lema hebreo. Hay variantes respecto a O ed. por Sperber; las más de las veces variantes ortográficas. En 19, 17 en lugar de *mymr' dyyy* de O, P lee *yqr' dyyy* y N *'yqr škynt'*.

Es digno de observar que 110 inserta el Tg Pal de este cap. 19. No es extraño encontrar en P y 110 uno u otro targum a Ex 19, pues los capítulos 19 y 20 se recitaban el primer día de Šabu'ot.

Ex 20

En el cap. 20, 1-17, P vuelve al Tg Pal. Tras 20, 1, que aún ofrece el texto de O, inserta la Introducción general *'flyw kl nymy* [69] y la Introducción especial al 1er mandamiento *'r' rqd'* [70]. A continuación P trae el Tg Pal. de 1er mandamiento.

66 Cf. M. Klein, «The Messiah 'that leadeth upon a cloud' in the Fragment-Targum to the Pentateuch?», *The Journal of Theological Studies*, 29 (1978) 137-139.

67 Ed. Buber, (reimp. Jerusalén 1964) 1, p. 140.

68 M. Klein, *art. cit.*, 137.

69 Cf. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 286; Vitry, 335.

70 Zunz, *ob. cit.*, 76; Vitry, 336.

Universidad Pontificia de Salamanca

P es una nueva fuente del Tg Pal a los mandamientos. Conocemos otras: N, Ps, Ms F de MdW II, maḥzor V (pp. 337-43), Ms 110 y Ms St [71]. Con todos estos textos, menos P, hice el cuadro sinóptico I de la *ed. princ.* de N, Génesis, tras la p. 114* [72].

Primer mandamiento

Ex 20, 2. En este primer mandamiento N, Ps y P tienen una larga introducción al mismo; V y P repiten las primeras palabras de tal introducción seguidas de etc. en el resto de los mandamientos. Es probable que esta larga introducción a los dos primeros mandamientos haga referencia a que fueron dichos por Dios en 1ª persona.

La palabra *zyqyn*, que traducimos en N Ex 20. 2, por «centellas», quizá signifique «viento», «viento tempestuoso» como en Ps Lev 16, 22, Tg Job 4, 15; 27, 2 [73]: Los mandamientos se manifiestan con viento impetuoso, con relámpagos y como lámparas de fuego. Según R. Ḥelbo, los mandamientos se grababan ellos mismos en las tablas de la ley, como dice nuestro texto; según R. Šim'on ben Yoḥai, Dios mismo los grababa [74]. Según *Leqaḥ Ṭob* [75] los mandamientos salían de la boca de Dios y revoloteaban por encima de los campamentos de Israel.

Segundo mandamiento

Tras la introducción *Ḥananyah* [76], sigue el segundo mandamiento de P según la pauta de N; es menos parafrástico que 110. Abarca los vv. 3-6: En P sólo hay *sof pasuq* tras el v. 4. La traducción del v. 3 «fuera de mí» (*bar minni*) es versión de *'al panay* del TH; la preposición *'al* en sentido de «además (de mí)». Es la traducción de LXX *plēn emou*.

71 Este Ms lo copié en la Biblioteca de la Universidad de Estrasburgo. Está descrito y publicado por S. Landauer, «Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan», *Festchrift zu Ehren des D. A. Harkavy* (St. Petersburg 1908) 19-26. El texto del Ms, que es del Tg Pal y no del Ps, empieza en parte del verso de una hoja de papel cuyo recto contiene O a Ex. 20, 10-4, y se continúa en otra hoja; el Tg Pal abarca Ex. 20, 1-13.

72 El anterior artículo de Landauer añade un pequeño aparato crítico del Ms de Estrasburgo hecho con el texto del Ps, 110, V, el cod. heb. Karlsruhe n. 10, y el texto ed. por Jellinek, *Bet ha-Midrasch* I, 69.

73 Komlosh, «'Aśeret ha-dibbĕrot ba-Targumim ha-yĕrušalmiyyim», *Sinai* 53 (1963) 291, nota 11.

74 Cantar Rabba 1, 2.

75 Ed. Buber 68, 1.

76 Cf. Zunz, *Literaturgeschichte...*, 76; Vitry, 337; Epstein, «Les introductions...», 18-9.

Universidad Pontificia de Salamanca

'El qanna del TH (v. 5) se traduce por «Dios vengador que se venga con zelo». Tal venganza se ejercita sobre el pecado de idolatría. La Mekilta de R. Ismael [77] lo interpreta así: «Yo tomo celosamente venganza de ellos por la idolatría, pero soy misericordioso (*raḥum*) y clemente (*ḥannun*) en otras cosas». Según Rabbi (*ibid.*), «Dios celoso» quiere decir que está por encima de los celos, que los domina.

Como el castigo de los hijos por razón de los pecados de sus padres pudiera poner en entredicho la justicia de Dios, P con todos los demás Targumim, justifica a Dios puntualizando que castiga a los hijos «rebeldes», a los que continúan pecando como sus padres. Según la Mekilta de R. Ismael [78] el castigo de Dios carga sobre hijo malvado, hijo de padre malvado, hijo, a su vez, de padre malvado. En cambio la recompensa se da por mil generaciones (Dt 7, 9), es decir, por «generaciones incalculables e innumerables» [79].

P, con 110, N, Ps, traduce «que hace *ḥesed*» del TH, por «que conserva (guarda) *ḥesed* y *ṭybw*» (N, Ps), o «que conserva *ṭybw*» (P, 110). Según Komlosh [80] tal traducción aramea querría expresar que Dios «conserva» los méritos de los padres en favor de los hijos, pero más

77 Ed. Lauterbach II 244.

78 Ed. Lauterbach II 246.

79 Acerca de la retribución en la Biblia, véase M. Weis, «Torat ha-gamul ha-miqrait», *Tarbiz* (1963) 1-18. Según TB Berakot 7a, los rabinos discurren acerca de la ira y de la misericordia de Dios de esta manera. El texto «Un Dios que tiene indignación cada día» (Sal. 7, 12), significa que lo tienen «un momento», el cual dura la 58.888 parte de una hora. «Su ira es de un momento (*rega'*). Su benevolencia (*raṣón*) es de por vida» (Sal. 30, 6). El momento de ira dura lo que la blancura en la cresta del gallo en las tres primeras horas del día, o lo que dura el descanso del gallo sobre una pata (Abaye). Respecto a la misericordia de Dios, se recuerda que «Sus misericordias están sobre todas sus obras» (Sal. 145, 9), y que «No es bueno para el justo el castigar» (Prov. 17, 26). El texto de Ex. 34, 7 —«Dios visita la iniquidad de los padres sobre los hijos»— en que se funda el Tg Pal de Ex. 20, 5, se explica mediante Deut. 24, 7, texto, a primera vista, contradictorio: «Y los hijos no serán muertos por razón de los padres»: Estos dos textos, según la explicación talmúdica, no son contradictorios, pues el primero se refiere a los hijos «que continúan en el mismo camino de sus padres, y el otro a los hijos que no siguen el camino de sus padres». Dios, por tanto, no castiga a quien no lo merece, pero hace gracia, aunque no se merezca: «Haré gracia a quien haré gracia, aunque no se lo merezca. Y tendré misericordia con el que tenga misericordia (Ex. 33, 19) aunque no lo merezca»; por lo que R. Meir sostiene que los caminos de Dios son inescrutables.

La misma doctrina de Berakot 7a contiene TB Sanhedrin 27b: Dios «visita las iniquidades de los padres sobre sus hijos» (Ex. 34, 7), cuando éstos «toman en sus manos las acciones de sus padres», es decir, las siguen. Así hay que entender el texto de Lev. 26, 39: «Y también por las iniquidades de sus padres se consumirán con ellos», y el texto de Lv. 27, 37 «Tropezarán uno por causa de otro» (la verdadera traducción del TH, que hoy se da, es: «uno con otro»).

80 *art. cit.*, 292.

Universidad Pontificia de Salamanca

bien parece que se refiere a que Dios «guarda fidelidad (*ḥesed*) y bondad (*ṭybw*)» (N. Ps), «guarda bondad (*ṭybw*)» (P, 110) sobre los que le aman, sobre los justos. En definitiva, que Dios es «fiel», que mantiene su *ḥesed*, concepto preñante que significa a la vez «fidelidad y bondad».

Tercer mandamiento.

El Tg Pal del tercer mandamiento es precedido por la introducción de *'mr mšh* [81].

N y Ps traducen los dos *la-šaw* del TH (v. 7) como jurar «en vano» (*lĕ-maganna'*), sin embargo O traduce primero jurar «en vano», y después «jurar en falso», reuniendo las prohibiciones de jurar en vano (Ex 20, 7) y de jurar en falso (Lev 19, 12). TB Šebu'ot 21a recoge la opinión de R. Yoḥanán que el segundo «en vano» del TH Ex 20, 7 significa jurar en falso. P y 110 juntan en este mandamiento, como O, la prohibición de juramentos vanos y de juramentos falsos. El juramento en vano según Šebu'ot 21a es jurar algo contrario a realidades conocidas (v.g. que el oro es madera); según la Mišná es el juramento inútil, como decir que una piedra es una piedra (M Šebu'ot 29, 1). Y jurar en falso es según Šebu'ot 21a, jurar algo que es lo contrario de lo que se dice (jurar contra la verdad).

La siguiente larga paráfrasis de P y 110 se refiere al juramento en falso: «El que jura en falso por el Nombre de Dios, por el que el mundo fue creado, será destruido por sus faltas; pero quien no jura en falso, con ese su mérito sostiene el mundo y tendrá bienaventuranza en este mundo y en el venidero, como todo el que sostiene el mundo». N y Ps amenazan al perjuro con castigo en el juicio final, y por tanto en el mundo futuro.

Cuarto mandamiento

La introducción del 4º mandamiento es *'rq' wrqy''* [82].

P, con 110 y V, no traduce los vv. 9 y 10 del TH, que se encuentran traducidos en N y Ps, aunque en Ps y en el Tg Samaritano se omite la traducción de «tus bestias» del TH para evitar, al parecer, el poner

81 Zunz, *ob. cit.*, 77; Vitry, 339-440 y 323.
82 Zunz, *ob. cit.*, 77; Vitry, 340 y 328.

Universidad Pontificia de Salamanca

a los hombres mencionados en la lista al mismo nivel que los animales [83]; tampoco la Mekilta [84] comenta la palabra «tus bestias» del TH.

Según P el sábado es «la primera [85] de todas las fiestas, más amada que lo que él [86] más ama, la más deseada (*ḥmydtyh*) [87] por él entre las fiestas, la más querida por él entre todas las fiestas, y su ley (por antonomasia) para los hijos de Israel; y todo el que honra el sábado se parece para mí al que me honra a mí sobre el trono de mi gloria, pues por la gloria del sábado los hijos de Israel heredarán el mundo venidero». 110 y V añaden «que todo es sábado», terminación que falta en P.

Quinto mandamiento

El mismo premio —la posesión del mundo venidero— se promete al que guarda el quinto mandamiento, mandamiento precedido en P por la introducción *'amar Yiṣḥaq* [88].

En el quinto mandamiento P sigue y amplía la recensión de 110; su arameo, como de costumbre, está más expuesto que el de 110 al influjo de O (v.g., *'are*, en vez de *'arum; 'bwhy*, en vez de *'bwy*).

He aquí la traducción de P, sin la introducción que inmediatamente le precede: «Sed cuidadosos cada uno del honor de su padre y de su madre, para que se multipliquen vuestros días sobre la tierra que Yahweh vuestro Dios os dará, pues todo el que honra a su padre y a su madre le darán [89] largura de días y muchos años, pues por causa del honor de su padre y de su madre le harán heredar (=Dios le hará heredar) el mundo futuro, donde los días son tan largos que no terminan» [90].

83 Komlosh, *art. cit.*, 293.
84 Ed. Lauterbach II 255.
85 Leer *qdmyy*, no *qdmwyy* de P.
86 Según B. Schmerler, *ob. cit.*, 128, «él» se refiere a Israel, pero más bien parece referirse a Dios. El texto de P es muy parecido al de V.
87 110 usa la raíz *ḥmr: ḥmyrtyh;* véase la traduccin de Le Déaut del Ms 110, *ad loc*, *Exode*, 166.
88 Zunz, *ob. cit.*, 77; Vitry, 341 y 330; cf. otras fuentes manuscritas en Epstein, «Introductions...», 22.
89 Impersonal: Dios le dará.
90 Schmerler, *ob. cit.*, 128, señala en el comentario a los 10 mandamientos de Deut de Abraham Ibn 'Ezra la misma interpretación: las palabras «para que te vaya bien», se refieren al mundo venidero; cf. Komlosh, *art. cit.*, 293.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sexto mandamiento

Lo precede la introducción *'ytgbr bḥylyh* [91]. En este mandamiento empiezan los mandamientos de la segunda tabla; quizá por eso P introduce el mandamiento con la introducción completa de los dos primeros mandamientos, que N y Ps repiten ante todos los preceptos de la 2ª tabla. Tras el mandamiento de no matar, se amenaza al reo de tal pecado con la ley del talión, «con la misma medida». Por matar, vendrá la espada sobre la tierra. M Abot 5, 9 asegura que los tres pecados graves —idolatría, incesto y derramamiento de sangre— traen el exilio sobre el mundo. TB Šabbat 33a dice que el derramamiento de sangre en el templo trae la espada y aleja la Šěkiná de Israel y contamina la tierra [92].

Séptimo mandamiento

Tras la introducción *Yosef tqyf yṣryh*, siguen, uno tras otro, los mandamientos restantes. El 7° castiga el adulterio [93] con la «muerte» (*mwt'*), castigo que por añadidura de una letra encima de la palabra se convierte en P en «peste» (*mwtn'*). En N el castigo es la peste, en Ps la muerte. También en la pena de muerte del adulterio ha visto el rabinismo la aplicación de la ley del talión, de la «misma medida»: Según la Escuela de R. Ismael, «no cometerás adulterio» (Ex 20, 23) implicaba «practicar la masturbación con la mano o el pie» (TB Niddá 13a). Y según R. Eleazar los que provocan masturbación son aquellos de quienes dice Is 1, 15: «Vuestras manos están llenas de sangre» (*ibid.*). R. Yoḥanán decía abiertamente «quien emite semen en vano merece la muerte», apoyándose en Gen 38, 10, que Dios dio muerte a Onán por haber practicado la inutilización del semen (*ibid.*). Para R. Iṣḥaq y R. 'Ammi quien inutiliza el semen «es como si derramase sangre», aduciendo Is 57, 5: «Os inflamáis entre los terebintos, debajo de cada árbol frondoso, para matar niños en los valles»; esta última frase habría que leerla no en el sentido de «matar» (*šwḥṭy*), sino en el sentido de «hacer salir (sangre)» (*swḥṭy*) (*ibid.*). Como se ve, el adulterio, considerado como masturbación, mata a los niños que debían nacer y no nacen, y por eso se la castiga con muerte [94].

91 Cf. Zunz, *ob. cit.*, 78; Vitry, 341-42 y 331; textos mss cf. Epstein, «Introductions...», 23.
92 Cf. Schmerler, *ob. cit.*, 128.
93 P y V usan la raíz *gyf*.
94 Cf. Schmerler, *ob. cit.*, 128.

Universidad Pontificia de Salamanca

La pena de «peste» por adulterio, tiene también su justificación rabínica, pues según TJ Soṭá 1, 5, «doquiera encuentres impureza (*zĕnut*, que puede significar adulterio), encontrarás *androloimos* (peste en hombres), castigo que propina también a la lujuria», GenRabba 26, 5; NumRabba 9, 33; LevRabba 23, 9, etc. [95].

Octavo mandamiento

El castigo del robo es el hambre, pues según TB Šabbat 32b «por el crimen del robo hay invasión de langostas, el hambre se hace presente y la gente come la carne de sus hijos e hijas». Otra vez la pena del talión.

Noveno mandamiento

Según P y V el castigo del falso testimonio es la venida de plagas sobre el mundo; según N las bestias salvajes arrebatan a los hijos; según M y Ps las nubes se levantan, pero no llueve; según 110 el imperio se suelta contra los hombres y los lleva al exilio. Es difícil ver conexión entre todas estas penas y el pecado. Las nubes que se levantan y no dan lluvia, dan falso testimonio. R. Yoḥanán dice (TB Ta'anit 8b) que la lluvia es retenida cuando uno suscribe una contribución caritativa y no la paga, basándose en Prov 25, 14 «Como vapor y viento sin lluvia así es quien alardea de un falso regalo» [96]. Una de las cosas por las que la lluvia no cae es por suscribirse a una caridad en público y después no pagarla [97]. El que vengan plagas o males por dar falso testimonio, quizá derive de entender el falso testimonio como rubricado por la fórmula imprecatoria del juramento: Vengan tales y tales males, si esto no es verdad.

Décimo mandamiento

Nótese que P, con N y Ps, prohibe «no ser codiciosos» en general, como Pablo en Rom 7, 7 citando Ex 20, 17: «No codicarás» sin más, en absoluto [98].

95 Cf. Komlosh, *art. cit.*, 294.
96 Cf. ExRabba 42, 1; Midráš a Prov 25, 14.
97 TJ Qiddušin 4, 1 y Ta'anit 3, 3; cf. Komlosh, *art. cit.*, 294; Schmerler, *ob. cit.*, 128.
98 Cf. S. Lyonnet, «Tu ne convoiteras pas», *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift O. Cullmann) (Leiden 1962) 147-65.

Universidad Pontificia de Salamanca

P no especifica las cosas del prójimo que no hay que codiciar. N, con O y TH, especifica: la casa de su compañero, su mujer, su servidor, sirvienta, buey, asno, cualquier cosa de él. Ps y 110 especifican las mismas cosas menos «la casa de su compañero», lo cual no se debe a omisión por homoioteleuton (Le Déaut), sino a entender «casa» como sinónimo de «mujer», por lo cual basta mencionar «mujer», sin mencionar «casa». Casa es sinónimo de esposa: Yoma 1, 1; TB Yoma 13a; TB Šabbat 118b. También en Mc 10, 29 y Mt 19, 29 «casa» (dejar la casa) parece significar (dejar) la mujer; en el lugar paralelo de Lc 18, 29 se menciona casa o mujer; en Lc 14, 25 se menciona mujer, pero no casa [99].

El castigo de la codicia, según P, 110, Ps, F, es que el imperio se echa sobre el mundo y, según añaden F, M y Ps, el exilio viene sobre el mundo. Una vez más la pena del talión: por codiciar lo ajeno, el imperio se apropia de los bienes del codicioso y lo lleva al destierro. 110 equivocadamente pone aquí la pena del mandamiento noveno (las nubes no llueven) e inserta la pena del décimo mandamiento en el noveno.

Universidad Complutense. Madrid.
ALEJANDRO DIEZ-MACHO

99 Cf. G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres 1973) 100 y 246, nota 79: «In vernacular Aramaic 'one belonging to his house' is the owner's wife».

Universidad Pontificia de Salamanca

JESUS Y LA MULTITUD A LA LUZ DE LOS SINOPTICOS

I

En este artículo pretendo estudiar la relación de Jesús con la multitud, con la gente, con el pueblo sencillo y llano. Bajo estas palabras se encierra un concepto confuso y discutido en sociología. Pero mi objetivo se delimita suficientemente si por pueblo o gente entendemos la amplia base de la pirámide social desprovista del control de los resortes económicos, políticos y culturales de la sociedad. La tendencia a esquematizar la historia y la vida alrededor de protagonistas definidos e individualizados (en nuestro caso: Jesús, los discípulos, los jefes judíos) hace que no se preste a la mencionada relación la atención requerida por su indudable importancia en los evangelios. Nuestro actual horizonte cultural exige superar esta deficiencia. En efecto, hay movimientos prácticos y teóricos en la actualidad que reclaman el protagonismo histórico de las clases tradicionalmente subordinadas en la sociedad; asistimos a esfuerzos científicos por recuperar la historia de los que oficialmente nunca la han tenido; hoy se habla mucho de iglesia del pueblo, pero frecuentemente de una manera confusa, que exige esclarecimiento, para lo cual es necesario el replanteamiento teológico y bíblico de lo que el poeta llamaba «la inmensa mayoría».

En los evangelios, la realidad que pretendemos estudiar viene expresada o sugerida principalmente por usos de cuatro vocablos: ὄχλος (Mt 49 / Mc 38 / Lc 41 / Jn 20 / Hch 22); λαός (14/3/36/2/48); πλῆθος (0/2/8/2/16); ἔθνος (15/6/13/5/43). Nos acercamos a una realidad que está presente con suficiente claridad en los evangelios, lo cual nos dispensa de un estudio semántico de estas palabras —imposible, por otra parte, de realizar ahora— aunque, en algún caso, nos veremos obligados a determinadas precisiones. Con frecuencia la presencia

Universidad Pontificia de Salamanca

de la gente está señalada con expresiones inequívocas aunque genéricas, tales como «los que le precedían», «iban a él de todas partes», etcétera. Tendremos que estar atentos, por tanto, a una realidad que se expresa de diversas maneras sin que podamos centrarnos en el significado de determinados vocablos. Vamos a examinar este problema en los evangelios sinópticos y posteriormente extraeremos algunas conclusiones [1].

II

La multitud ocupa un lugar muy destacado a lo largo de todo *el evangelio de Marcos*. Pero la relevancia de su presencia experimenta una cierta modificación a partir de la confesión de Cesarea (8, 29), que es la escena central y supone un giro profundo en el evangelio. Hasta ese momento constantemente se nos dice que las multitudes van a Jesús y se reúnen en torno a él. Le llevan todos los enfermos y endemoniados y toda la ciudad estaba reunida a la puerta (1, 32-33). Jesús se retira a un lugar solitario para orar pero «todos le buscan» (1, 37). Tras la curación del leproso acuden a él de todas partes (1, 45). Cuando la gente se entera que está en Cafarnaún se aglomeran de tal forma ante la puerta que tienen que hacer un agujero en el techo para poder presentar al paralítico (2, 1-4). Estando a la orilla del mar, toda la gente acudía a él. Jesús se retira con sus discípulos a la orilla del mar y una gran multitud de diversas partes acudía a él, hasta el punto de que monta en una barca para evitar que le opriman (3, 7-10). Cuando regresa a casa, nuevamente la gente se aglomera no dejándole ni tan siquiera comer (3, 20).

En 3, 20-35 hay una imagen muy positiva e, incluso, idealizada de la gente. Es debido posiblemente a la fuerte actualización eclesial de 3, 31-35 que parece una reacción polémica contra un cristianismo palestino hereditario y ya demasiado jerarquizado. Hay que notar que lo que en Mt 12, 49 se dice de los discípulos, en Mc 3, 34 se dice de la gente. Se establece un neto contraste entre la muchedumbre que está sentada alrededor de Jesús (3, 32.34) y sus parientes que piensan que está fuera de sí (3, 21) y que son considerados como su

1 Por razones de espacio hemos dejado para otro artículo, que aparecerá en breve el estudio del tema en el evangelio de Juan.

Universidad Pontificia de Salamanca

madre y sus hermanos que permanecen «fuera» (3, 32.34; cf. 4, 11). También hay un neto contraste entre esta muchedumbre y los escribas que habían bajado de Jerusalén (3, 22-30).

Desde una barca enseña a muchísima gente que se había reunido a la orilla (4, 1-2). Es necesario que nos detengamos un poco en este capítulo ya que, con frecuencia, se identifica a la gente con los de «fuera» (vv. 11-12) de quienes Jesús presenta una imagen muy negativa. En los vv. 10-12 se establece una contraposición entre «los que le rodeaban con los doce» y «los de fuera». Pero es evidente que no se puede identificar a estos últimos con la muchedumbre. Se trata de los increyentes, los que permanecen fuera de la Iglesia (1 Tes 4, 12; 1 Cor 5, 12; Col 4, 5; 1 Tm 3, 7). Poco antes ha diferenciado Mc con claridad a la gente de «los de fuera» (3, 31-32). En estos vv. 10-12, tan discutidos, Mc da una explicación teológica, remontándose a la voluntad última de Dios, de por qué ante el misterio del Reino se dividen los hombres entre los que lo aceptan y lo rechazan. En cambio, en los vv. 33-34 se trata de algo muy diferente: hay una predicación en parábolas acomodada a la gente para ser comprendida y hay otra predicación más profunda restringida a los discípulos. Como veremos, esta distinción responde a la doble predicación de la Iglesia. Es totalmente incorrecto identificar, como a veces se hace, a la gente de los vv. 33-34 (cf. v. 1) con «los de fuera» de los vv. 11-12 [2]. La multitud, que no se identifica con los creyentes en sentido estricto [3], escu-

2 J. Delorme, 'Aspects doctrinaux du second Evangile. Etudes recents de la redaction de Marc', en I. La Potterie (ed.) *De Jésus aux Evangiles*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXV (Gembloux 1967) 82; P. S. Minear, 'Áudience Criticism and Markan Ecclesiology', B. Reicke - H. Baltensweiler (ed.) *Neues Testament und Geschichte*. Fest. O. Cullmann (Tübingen-Zürich 1972) 83.

3 Es necesario hacer una nota crítica sobre el artículo de P. S. Minear, que estudia el tema que nos ocupa. Según este autor en Mc se distinguen tres auditorios de Jesús: los doce o discípulos, la gente (ὄχλος), los enemigos o «los de fuera». Con esto se refleja la vida de su Iglesia. Los doce o los discípulos representan la jerarquía; la gente (ὀχλος) reflejan a los creyentes o a cristianos. Estudia detenidamente el sentido de la palabra ὄχλος en Mc, que, excepto en unos pocos textos, son siempre los que siguen a Jesús, los que creen en él; hace ver cómo en 3, 22 ὄχλος son los cristianos que en 4, 10 se contraponen a «los de fuera». Aunque el objeto de mi trabajo no es el estudio de la palabra ὄχλος en Mc, sino la realidad de la multitud que se expresa de maneras diversas, considero necesario hacer algunas observaciones sobre la opinión de este autor. 1) Minear reconoce, con razón, que ὄχλος no es un término técnico en Mc, lo cual debería impedirle sacar unas conclusiones tan excesivas. 2) Minear fuerza los textos para ver en ellos una intención teológica y eclesial (ὄχλος = creyentes cristianos). Hay textos en los que ὄχλος tiene un claro sentido neutro. 3) Tampoco tiene razón cuando atribuye igual valor técnico al verbo ἀκολουθέω empleado de los discí-

Universidad Pontificia de Salamanca

cha a Jesús y mantiene una relación positiva con él, aunque la predicación a ella dirigida (vv. 3-9.26-32) se diferencia de la reservada a los discípulos (vv. 13-25), como explícitamente se afirma en los vv. 33-34 (cf. 7, 17 ss.).

Nuevamente a orillas del mar, de tal modo se agolpa la gente alrededor de Jesús que le apretaban, circunstancia que aprovecha una mujer que sufría flujo de sangre para acercarse a Jesús y tocarle con disimulo (5, 21-43). Jesús, siempre acompañado por sus discípulos, va a Nazaret y enseña en la sinagoga, pero sus paisanos le dispensan una acogida llena de desconfianza. Jesús les dijo: «Un profeta solo en su tierra, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio» (6, 1-4; cf. 3, 21.31-35). Pero esto no hace sino confirmar que en otros lugares Jesús encontraba un eco popular positivo [4]. Tras la predicación de los discípulos, Jesús se retira con ellos a un lugar tranquilo a descansar pues «eran muchos los que iban y venían y no les quedaba tiempo ni para comer» (6, 31). Pero muchos se dan cuenta de este movimiento y se adelantan, de modo que cuando llegan a la otra orilla se vuelven a encontrar rodeados de gente; Jesús multiplica los panes para cinco mil hombres (6, 32-34). Cuando se extiende la noticia de que ha llegado a Genesaret sacan toda clase de enfermos a las plazas para que les cure (6, 53-56). Por aquellos días, habiendo de nuevo mucha gente que no tenía qué comer. Jesús siente lástima y multiplica los panes y los peces para los cuatro mil (8, 1-10).

Es claro que a lo largo de la primera parte del evangelio, Jesús suscita un amplio eco popular; las gentes le siguen y se reúnen en torno a él. En estas circunstancias, Jesús, sobre todo, enseña (1, 21; 2, 2.13; 4, 1-2; 6, 34) y cura a los endemoniados y a los enfermos (1, 34;

pulos o empleado de la ὄχλος, como es obvio consultando las Concordancias. Mientras se emplea este verbo 11 veces para los discípulos, de la multitud solo se dice en 3, 7, en que además no se usa ὄχλος sino πλῆθος y en 5,24 en un sentido narrativo y nada específico como reconoce Minear (p. 87). 4) Contrariamente a lo que hace este autor (p. 83), no se puede identificar la expresión técnica de vinculación de los discípulos a Jesús (ἵνα ὦσιν μετ'αὐτοῦ 3, 14; cf. 5, 18) con la de la gente (περὶ αὐτὸν 3, 31.34; cf. 4, 10). 5) Minear capta bien el sentido positivo de ὄχλος en Mc. También estoy plenamente de acuerdo cuando, haciendo una hipótesis histórica, afirma: «Jesus both sought and received a much wider public response than most current studies allow» (89 nota 18).

4 J. Meliá, 'Misión galilea y misión universal en los sinópticos', *Cuadernos Bíblicos*, 2 (Valencia 1978) 5, que observa el contraste de tono entre Mc 6, 1-7 y 7-13. Este autor observa el carácter positivo de la misión 6, 6-13.30 en la disposición de Mc. Cf. nota 15.

Universidad Pontificia de Salamanca

8, 1-10). No hay duda que la gente tiene una relación muy positiva, de aprecio, respecto a Jesús, que se expresa por el hecho de que acuden a él y, a veces, explícitamente (1, 22.27; 2, 126, 14-15; 7, 37; 8, 27-28). Sin embargo, no se trata de seguimiento propiamente dicho ni de fe. Esta actitud es, por tanto, diferente de la de los discípulos que forman el círculo más cercano a Jesús y que aparecen siempre junto a él, excepto durante el paréntesis de 6, 14-29, en que se habla de Juan Bautista, y durante la pasión. Sin embargo, la muchedumbre se diferencia de forma mucho más neta de las autoridades judías que son los enemigos de Jesús. Se puede decir que mientras los discípulos y la gente se encuentran en el mismo frente, el favorable a Jesús, las autoridades judías forman el frente contrario. En algunas secciones de la primera parte este juego de contrastes aparece con gran claridad:

. Contraste gente — fariseos y herodianos (3, 6-12).
. Contraste gente — parientes y escribas de Jerusalén (3, 20-35).
. Contraste gente — fariseos y escribas de Jerusalén (c. 7).
. Contraste discípulos — «los de fuera» (4, 10-12).

Se podría añadir en dos lugares el contraste discípulos — gente (4, 33-34; 8, 27-29).

Es sabido que a partir de la confesión de Pedro en Cesarea el evangelio de Mc experimenta un cambio de orientación. Pero no se puede decir, como frecuentemente se hace, que la actitud de la gente respecto a Jesús cambie radicalmente. Es cierto que desde este momento y hasta la entrada en Jerusalén, es decir, en la sección de «el camino» hacia esta ciudad (8, 27-10, 52), encontramos fundamentalmente enseñanzas de Jesús circunscritas a los discípulos. Pero, de algún modo, la multitud está presente. En 8, 34 es destinataria, junto con los discípulos, de la enseñanza de Jesús. Cuando baja del monte de la Transfiguración encuentra a sus discípulos rodeados de gente que corre a saludarle (9, 14-15). La escena del endemoniado epiléptico que sigue (9, 16-29) refleja con especial claridad la situación de la Iglesia de Mc, lo cual está muy de acuerdo con el tono de la presente sección. Jesús se lamenta profundamente de la incapacidad de los discípulos para expulsar a un mal espíritu (v. 19), pese a que han recibido poder para ello (3, 15), y lo atribuye a su incredulidad (vv. 19.23) y a su falta de oración (v. 29). En 10, 1 «de nuevo» la mul-

Universidad Pontificia de Salamanca

titud va donde Jesús y es instruida por él. En 10, 46 «bastante gente» le acompañaba. En esta sección hay una limitación redaccional a los discípulos, pero la multitud, siempre favorable, permanece en el fondo. A partir de la entrada en Jerusalén, la gente aparece de forma más explícita en torno a Jesús y con una actitud muy positiva.

Es sumamente verosímil, que Jesús dedicase una parte de su ministerio a la instrucción de sus discípulos. Pero la limitación a ellos, tal y como aparece en 8, 27-10, 52, que además no es absoluta, es una elaboración redaccional de Mc. Con ello refleja la doble predicación existente en su Iglesia: en su primera parte la predicación misionera del kerygma dirigida a todos y en la sección de «el camino» la enseñanza reservada a los creyentes [5]. A. W. Mosley ha demostrado que las fórmulas que introducen a esta última llevan a menudo la marca de la redacción de Mc y subrayan su carácter reservado de una manera que le distingue de Mt y de Lc [6]. Del modo que del relativo oscurecimiento de la multitud en 8, 27 - 10, 52 no se puede concluir la existencia de un viraje histórico de las relaciones recíprocas entre Jesús y la multitud en general ni, tan siquiera, sobre el estado de la tradición premarcana al respecto.

Jesús entra en Jerusalén acompañado no sólo por los discípulos sino por «muchos» que le precedían y le seguían (11, 7-8). Puede pensarse que se trata de la multitud que venía acompañándole (10, 46) o, simplemente, de los galileos que coinciden allí porque también van a la fiesta. En cualquier caso el entusiasmo de esta gente es enorme. En la última semana de Jesús en Jerusalén estalla la crisis con las autoridades judías que se venía arrastrando desde el inicio del evangelio (3, 6). La escena está ocupada por Jesús y sus adversarios, los jefes del pueblo, en medio de una tensión dramática (c. 11-12), que desemboca en la narración de la pasión (c. 14-15). La gente aparece absolutamente favorable a Jesús hasta el punto de que los jefes del pueblo temen esta adhesión y las consecuencias que pueda acarrear.

5 J. Delorme, art. c. 94 s.; A. W. Mosley, 'Jesus Audiences in the Gospels of St. Mark and St. Luke', *NTS* 10 (1963) 139-49; H. Riesenfeld, 'Tradition und Redaktion im Markusevangelium', *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlin 1957) 160 s.; con otra metodología P. Winter, *On the trial of Jesus* (Berlin 1961) 118: «The 'Galilean Ministry' and 'Jerusalem Ministry' in Mark are no less fictitious —i.e.due to editorial arrangemen— than is the 'Journey through Samaria' in Luke»; cf. 208 nota 13.

6 art. c. 141.

Universidad Pontificia de Salamanca

La gente es la defensa natural de Jesús ante las acechanzas de los sanedritas. Por eso, durante el día, Jesús se muestra en público y, en cambio, por la noche parece que abandonaba la ciudad (11, 18-19; 12, 12, 37b; 14, 1-2.11b). Vamos a fijarnos un poco en estos textos.

● *14, 1-2.* Según la lectura habitual, los sumos sacerdotes y los escribas quieren detener con engaño y matar a Jesús, aunque no en la fiesta para que no se provoque un alboroto del pueblo. Con esta lectura es clara la actitud contrapuesta del pueblo y de sus autoridades ante Jesús, así como también el gran eco popular que éste suscita. Pero el texto comúnmente admitido entra en flagrante contradicción con 14, 12 ss.[7]. Por esto tiene buenas probabilidades de ser primitivo el texto de D, it, que lee en el v. 2: «porque decían: no sea que en la fiesta haya un alboroto del pueblo»[8]. Con esta lectura el sentido puede ser que buscan cogerle *con engaño* para que no se produzca un alboroto del pueblo. Pero el sentido obvio es que *quieren detener a Jesús* (con engaño) precisamente para evitar un tumulto popular durante la pascua, que era un tiempo muy propicio para ello debido a la aglomeración de gente, en gran parte galileos y fervientes religiosos y a las expectativas mesiánicas que esta fiesta suscitaba[9]. Más aún: el γάρ del v. 2 indica que en este versículo está la causa de lo afirmado en el v. 1 (la voluntad de detener y matar a Jesús). Es plenamente comprensible que sea el querer evitar un alboroto del pueblo en la fiesta (v. 2) la causa que les mueve a eliminar a Jesús (v. 1). Con la lectura habitual resulta ininteligible de qué sea causa lo afirmado en el v. 2. Y, por eso, es normal que haya códices que substituyan el γάρ del v. 2 por δὲ. También hay que notar que D, que presenta en el v. 2 la mencionada variante, suprime en el v. 1 «con engaño». Si se admite su lectura para el v. 2 parece lógico admitirla también para el v. 1. En efecto, en ambos casos la modificación

7 Para evitar esta contradicción hay autores que entienden el ἑορτῇ del v. 2 no de la fiesta, sino de la muchedumbre que se junta por la fiesta. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen 1922) 13; J. Jeremías, *Die Abendmahlsworte Jesu*, (Göttingen 1967) 65-7; Ch. Burchard, 'Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch', *ZNW* (1969-70) 157 s. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 Teil (Freiburg-Basel-Wien 1977) 321. Pero en todos los lugares del NT en que aparece esta palabra significa «fiesta». W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1958) ad loc.

8 Aceptan esta lectura M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (Bilbao 1975) ad loc. y R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen 1967) 282 s.

9 Fl. Josefo, BJ I, 88: ἐπανίστανται τὸ Ἰουδαικὸν ἐν ἑορτῇ· μάχιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται.

Universidad Pontificia de Salamanca

realizada sobre el texto primitivo de D pretende lo mismo: disimular el hecho de que el eco popular de Jesús —que, en cualquier caso, sigue siendo innegable— es lo que le convierte en peligroso a los ojos de las autoridades que, precisamente por eso, le quieren detener y matar [10]. Con la lectura generalmente admitida no se comprende la hostilidad contra Jesús, se obscurece la repercusión pública y política de su ministerio, se disminuye su peligrosidad. Hoy es claro que la tradición camina progresivamente en esta dirección, que se suele denominar «tendencia a despolitizar a Jesús». Lo cual constituye otro argumento para ver en D, si no la lectura primitiva de Mc, sí, al menos, el eco de la tradición primitiva. La interpretación propuesta de Mc 14, 1-2 coincide con Jn 11, 47 ss. en que la autoridad judía decide matar a Jesús (vv. 50.53.57) porque su influjo popular le convierte en un peligro público que puede acarrear la intervención de los romanos: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él, vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación» (Jn 11, 48) [11].

En Mt la lectura ya no ofrece dudas. Quieren «coger a Jesús con engaño y matarle. Pero decían: no en la fiesta para que no suceda un alboroto en el pueblo» (26, 4-5). El temido alboroto del pueblo no es la causa de la detención de Jesús. Claramente se ha eliminado del v. 5 la conexión casual con lo anterior (δὲ y no γάρ). Está consumada la operación de quitar peligrosidad pública a Jesús y a su eco popular. Lc 22, 1-2 permite perfectamente una interpretación como la propuesta por Mc.

● *11.18.* La interpretación propuesta para 14, 1-2 se encuentra con claridad también en este lugar: «...buscaban cómo matarle porque le temían ya que toda la gente estaba impresionada de su doctrina». Las autoridades judías temen a Jesús por el eco popular que suscita y, por eso, quieren matarle. En 11, 18 lo que está en juego no es ni sólo ni principalmente *cómo eliminar* a Jesús, sino el proyecto mismo de eliminarle. El eco popuuar de Jesús aparece como la causa de que

10 Bultmann, o. c. 283, que admite la lectura de D, dice que el surgimiento de la lectura habitual «kann ich freilich nicht erklären», lo cual no deja de estar recionado con su notable insensibilidad ante los aspectos políticos y sociales del texto.

11 En Jn 11, 47 ss. subyace un dato histórico fidedigno. P. Winter, o. c. 36-43; R. Brown, *El Evangelio según Juan*, Parte I, tr. por J. Valiente Malla (Madrid 1979) 698-701.

Universidad Pontificia de Salamanca

se le quiera matar y no sólo como el obstáculo que condiciona la forma de hacerlo. El πῶς griego (v. 18) tiene un sentido débil que no permite tal interpretación. Como en el caso de 14, 1-2, también ahora el parentesco con Jn 11, 47 ss. es manifiesto. Con razón Brown compara éste texto joánico con el de Mc que estamos estudiando y afirma: «detrás de todas estas expresiones de los evangelios parece estar la idea común de que las autoridades judías estaban alarmadas por el entusiasmo que suscitaba Jesús» [12]. Boismard, desde el punto de vista de la crítica literaria, piensa que Mc 11, 18 depende de 14, 1-2, que reflejaría una tradición muy antigua [13].

● *12, 12.* Aquí la idea parece ser que las autoridades quieren detener a Jesús porque comprenden que la parábola es un ataque contra ellos, pero el miedo a la reacción de la gente impide que realicen su propósito [14].

En resumen, en esta última fase de su ministerio, hay una actitud diferente y netamente contrapuesta de los jefes judíos y de la gente en torno a Jesús. Las autoridades son sus adversarios que le quieren matar. La multitud es favorable a Jesús, se asombra de su doctrina (11, 18) —como en el resto del evangelio (1, 22; 6, 2; 7, 37; 10, 26)—, le oían con agrado (12, 37), le tienen por profeta (11, 32 con contexto), constituye su defensa natural que impide la detención por parte de los jefes (12, 12). Las autoridades temen a Jesús precisamente por este ascendiente que tiene en el pueblo y buscan la forma de eliminarle (11, 18) para evitar que surjan disturbios entre la gente (14, 1-2 con la lectura propuesta). El eco popular de Jesús es claro y permanente, no siendo posible distinguir en el ministerio de Jesús en Mc una etapa de éxito seguida de otra de abandono por parte de la gente. El relativo ocultamiento de la multitud en la sección 8, 29-10, 52 es debido a claros intereses redaccionales.

12 *O. c.* 699.

13 *Sinopsis de los Cuatro Evangelios*, II (Bilbao 1977) ad loc.; R. Pesch, *o. c.* 322 nota 12 con discusión de opiniones.

14 ¿Es posible esta lectura: «Y (las autoridades) buscaban cogerle y temieron a la gente, porque (la gente) había entendido que había dicho la parábola por ellos (por las autoridades)?». Así entendido, resulta que quieren detener a Jesús las autoridades y temen a la gente que ha escuchado y comprendido el tremendo ataque que Jesús les dirige. Dado el estilo de Mc que, a veces, cambia irregularmente el sujeto en una misma frase, es posible que el colectivo ὄχλος sea sujeto de ἔγνωσαν. Pero ciertamente es una lectura que resulta forzada. Mt, en una operación similar a la señalada para 26, 4-5 (par. Mc 14, 1-2), da una versión inequívoca que elimina la posibilidad sugerida en esta nota para Mc.

Universidad Pontificia de Salamanca

Es sorprendente el papel de la gente (ὄχλος) en el juicio ante Pilato (15, 1-5), escena de enormes dificultades literarias e históricas. Los sumos sacerdotes son los acusadores de Jesús (v. 3), que ha sido entregado por envidia (v. 10) lo cual entra en contradicción con 11, 18 y 14, 1-2 donde Jesús suscita el miedo de las autoridades por su eco popular. Da la impresión de que se ha «moralizado» y «despolitizado» el móvil de los jefes. La gente irrumpe pidiendo la libertad de un preso, Barrabás según el contexto (vv. 6-8). Ante la pregunta de Pilato (v. 9) parece que, de por sí, la gente estaría favorable a Jesús y sólo la intervención de los sumos sacerdotes modificó esta disposición que se volvió contraria hasta el punto de pedir su muerte (vv. 11-15). Realmente la lógica de la narración no es clara. ¿Cómo explicar que una gente tan absolutamente favorable a Jesús como enfrentada con la autoridad sacerdotal cambie de esta manera? ¿Basta pensar que se trata de una reduciida «chusma» no parangonable con «la multitud» del resto del evangelio?

Igualmente las dificultades e incluso inverosimilitudes históricas de esta perícopa son muy conocidas, sobre todo la contraposición con la imagen de Pilato que presentan las fuentes extra-bíblicas. Así mismo es muy claro que en esta escena se ha realizado un importante esfuerzo apologético de la tradición cristiana, que ha ido culpabilizando cada vez con más fuerza a los judíos como un todo y atenuando las responsabilidades de la autoridad romana [15]. Este episodio, cuyas numerosas dificultades no se pueden abordar ahora, no devalúa las conclusiones obtenidas y, sobre todo, no da pie para extraer conclusiones históricas sobre la actitud de la gente con Jesús.

III

El evangelio de Mateo mantiene sustancialmente la visión marcana de las relaciones Jesús-pueblo, aunque presenta modificaciones redaccionales y material nuevo, que tenemos que examinar. Hay textos

15 «La controversia cada vez más empedernida con los judíos, que no reconocían a Jesús como Mesías, indujo también a una increpación cada vez más fuerte, mientras que la propagación del cristianismo por el Imperio Romano no podía menos de favorecer una presentación de la figura de Pilato amigable con Jesús»: P. Fiedler, '¿Quién es el culpable de la muerte de Jesús?', AA.VV., *Exégesis Bíblica* (Madrid 1979) 144; A. Loisly, *L'Evangile selon Marc* (Paris 1912) 435 s.; M. Goguel, *Les sources du récit johannique de la passion* (Paris 1910) 6; especialmente P. Winter, *o. c.* 51-61.

Universidad Pontificia de Salamanca

de Mt que disminuyen el fervor popular de los paralelos de Mc. En ocasiones, la causa es la mayor simplificación con que narra el primer evangelista (9, 1-8 par. Mc 2, 1-12; 9, 18-26 par. Mc 5, 21-43). Otras veces es debido a la limitación a los discípulos de palabras que tienen una clara orientación eclesial (12, 46-50 par. Mc 3, 31-35; 16, 24 par. Mc 8, 34). En Mt 14, 13-14 puede ser debido al deseo de vincular a Jesús con Juan Bautista, de modo que la retirada de aquél no es debido al atosigamiento de la gente, sino al conocimiento de la muerte del precursor (cf. Mc 6, 30-31). Aún podría añadirse el pequeño detalle de 13, 1-3 (cf. Mc 4, 1-2).

En menos lugares, Mt acentúa la presencia de la gente respecto a Mc. En 14, 5 donde Herodes teme a la gente que tenía a Juan Bautista por profeta, a diferencia de Mc 6, 20 donde teme al precursor mismo. En 21, 8-11 nombra explícitamente a la gente a diferencia de Mc 11, 9-10, con la intención de establecer un neto contraste de la multitud con Jerusalén como personificación de lo que se opone a Jesús. También introduce otras dos importantes referencias a la gente —siempre vista muy positivamente— en lugares de la triple tradición (22, 33; 8, 1; cf. 7, 28).

El contraste entre el pueblo y los jefes, además de en 21, 8-10, está subrayado en otros lugares propios: 3, 5-7 y 9, 32-34 (=12, 22-24), procedentes de Q., y en el discurso de 23, 1 ss.

En el juicio ante Pilato (27, 1-2.11-26) la responsabilidad principal sigue siendo de los sacerdotes y ancianos (v. 20). Sin embargo, la gente (ὄχλος) aparece más culpable y responsable que en Mc. La gente no va al palacio del procurador espontáneamente a solicitar la liberación de Barrabás (como en Mc 15, 6-8), sino que desde el principio se establece una elección explícita entre éste y Jesús (v. 17). Parece que quien ha entregado por envidia a Jesús no son los sacerdotes (como en Mc 15, 10), sino la gente (v. 18). *Todos* piden su crucifixión (v. 22); Pilato se lava las manos ante la gente (v. 24) y todo el pueblo se hace responsable de la muerte de Jesús (v. 25). Como se ha hecho notar muchas veces, en Mt se refleja la polémica de su iglesia con el judaísmo, a quien desea culpar del rechazo y muerte de Jesús. La misma expresión solemne que usa en el v. 25, πᾶς ὁ λαός, indica la preocupación teológica de descalificar a Israel como pueblo elegido [16]. La preocu-

16 Este tema ha sido muy estudiado y constituye el objeto central de la obra de W. Trilling, *Das whare Israel*, (München 1964). Sobre Mt 27, 25 pp. 66-74.

Universidad Pontificia de Salamanca

pación de Mt en este episodio es el pueblo de Israel como entidad teológica y, por eso —como en el caso de Mc— ni nos obliga a modificar la visión positiva hasta ahora obtenida sobre la gente o el pueblo llano ni nos permite extraer consecuencias históricas de carácter negativo sobre las relaciones Jesús-multitud.

Mt tiene varios textos procedentes de Q. acumulados la mayoría en los capítulos 11-12, en los que Jesús ataca duramente a sus interlocutores de una manera que puede dar la impresión de englobar a la multitud o gente sencilla del pueblo: 11, 16-24 (Lc 7, 31-35; 10, 12-15); 12, 38-45 (Lc 11, 29-32); 7, 22-23 (Lc 13, 26-29); 16, 2-3 (Lc 12, 54-56); 23, 34-39 (Lc 11, 49-51; 13, 34-35). Q se caracteriza por el anuncio de juicio contra Israel y la actitud positiva cara a los paganos, como reflejo de la situación de la comunidad cristiana que está detrás de la fuente, que conoce en su misión un conflicto y un rechazo serio por parte de sectores judíos [17]. Es destacable que todos estos textos no son de carácter narrativo, sino contienen interpelaciones directas de Jesús. Su acumulación en los capítulos 11-12 responde a la intención redaccional del evangelista. Jesús se presenta en los capítulos 5-9 como el Mesías poderoso en palabras y en obras. En el capítulo 10 los discípulos aparecen como los continuadores de esta doble tarea. En los capítulos 11-12 se establece una discusión en torno a esta misión recién presentada. Las dudas del precursor enuncian el tema que se va a dilucidar (11, 12); Jesús responde duramente a «esta generación» (11, 16-19); las ciudades del lago rehusan convertirse (11, 20-24). Los conflictos con los jefes del pueblo se exacerban (12, 1-45). Pero, en contraposición, «los pequeños» (11, 25-30), sus «discípulos» (12, 46-50), le aceptan y comprenden el misterio escondido del Reino de los Cielos. Para nuestro propósito, importa dilucidar el concepto de «generación». ¿En los reproches a «esta generación» (11, 16; 12, 39.41.42.45) se incluye al pueblo, a la multitud? En 12, 39.41.42.45 los reproches contra «esta generación» son respuesta a una cuestión de los escribas y fariseos. Igualmente 11, 16 ss. no puede referirse más que a los jefes del pueblo; en efecto, se dice que no han admitido a Juan Bautista, pero el precursor, que mantuvo polémicas con estas autoridades, encontró un indudable eco en la gente (3, 5-7; 21, 25-27).

17 P. Hoffmann, 'Comienzos de la teología en la fuente de los logia', J. Schreiner (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, tr. A. Esteban Lator (Barcelona 1973) 161-82; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969) 84-104.

Universidad Pontificia de Salamanca

«Esta generación» es un concepto estereotipado en todos los evangelios, pero especialmente en Mt. Ya hemos visto la configuración redaccional del contexto en que sitúa esta expresión. Además, Mt emplea «esta generación» acompañada de adjetivos especialmente peyorativos, en lo que se refleja la polémica anti-judía de este evangelio (11, 16 par.; Lc 7, 31; 12, 39 par.; Mc 8, 18; Lc 11, 29; 12, 45). «Esta generación» más que un concepto histórico y cronológico es un concepto teológico y moral que designa al pueblo de Israel como colectividad que no acoge a Jesús y no comprende el misterio del Reino [18]. Expresa la mentalidad colectiva y la responsabilidad corporativa, tan profunda en la Biblia, y que —por supuesto— no incluye ni a todos los individuos ni a todas las capas o clases sociales. Al evangelista le preocupa el pueblo de Israel como colectivo teológico.

«Esta generación» no excluye ni la presencia de personas que siguieron a Jesús ni un cierto eco popular en torno a él, que no hay que interpretar como fe en el sentido estricto de la palabra. En estos textos la gente o la multitud no ocupa, por sí misma, el interés del evangelista, pero sí aparece como un punto de contradistinción para evidenciar la oposición a Jesús de los jefes del pueblo.

En el mismo contexto encontramos las increpaciones de 11, 20-24, donde quienes se arrepienten o deberían haberse arrepentido, son ciudades y no personas concretas, lo cual confirma el carácter colectivo de «esta generación» y —en el caso de atribuir estas palabras al mismo Jesús— nos presenta un conflicto real situado en Galilea, pero que le enfrentó —como aparece con claridad también en 11, 16-19; 12, 1-32— con la élite del pueblo, es decir, con los que le representan y determinan. Sin embargo, me parece probable que Mt 11, 20-24 (Lc 10, 13-15) proceda de la comunidad primitiva y refleje el inicio de la misión urbana de los discípulos, que no tuvo el éxito de la realizada previamente por Jesús y los suyos en vida del Maestro en ambientes campesinos [19]. El éxito de esta última misión se ve con clari-

18 P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976) 283; W. Trilling, *o. c.*, 133.

19 Según Lührmann, 93, estos textos de Q en que Jesús se opone a todo Israel, «esta generación», en la tradición anterior se referían a los jefes del pueblo. Este autor considera que Mt 11, 20-3 (Lc 10, 13-15) y 12, 41 s. (Lc 11, 31 s.) son creación de la comunidad, p. 64. Así también Bultmann, *o. c.*, 118; S. Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972) 360-66 tras un análisis detallado y convincente, muestra que esta perícopa pertenece al material más reciente de Q. De una opinión contraria es A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1977), en cuyo trabajo se base exclusivamente, para sus excesivas conclusiones

Universidad Pontificia de Salamanca

dad en Lc 10, 17 ss., inmediatamente después del texto que nos ocupa. Así mismo parece difícil de explicar el silencio de los evangelios sobre la presencia de Jesús en Corazaín y Betsaida, en caso de que hubiera realizado un ministerio importante en ellas [20].

11, 25-27 confirma la equiparación de «esta generación» y de las ciudades impenitentes con la élite del pueblo. Son «los sabios y discretos» (v. 25) que se contraponen a «los pequeños» que conocen el evangelio. Estos «pequeños» coinciden con los paganos (Tiro y Sidón, v. 21) en recibir a Jesús. De la misma forma, al final del evangelio un grupo de paganos (27, 54) y un grupo de gente del pueblo (27, 55-56) se contraponen a «los judíos» (28, 15) y a sus autoridades (27, 62). Esta contraposición aparece en otros lugares de estos capítulos: en 12, 14 los fariseos quieren matar a Jesús, que tiene que retirarse, pero mucha gente le sigue (12, 15); mucha gente se pregunta si Jseús será el Hijo de David, mientras que los fariseos afirman que Jesús actúa con el poder de Beelzebul (12, 23-34) [21].

históricas. F. Mussner, 'Gab es eine «galiläische Krise»?', *Orientierung an Jesus. Fest. J. Schmid* (Freiburg 1973) 238-52.

20 G. Teissen, en su intento de precisar sociológicamente el ambiente de Jesús y de la primera predicación, dice que hay que distinguir entre el campo y la ciudad y el eco distinto que en ellos alcanzó el movimiento de Jesús. Este, procedente del ambiente campesino de Galilea, tuvo éxito entre las masas campesinas, mientras que en los círculos urbanos de Jerusalén fue rechazado no solo por la aristocracia sino también por la población de la ciudad, que veía sus intereses materiales amenazados por la predicación de Jesús contra el Templo. Es imposible entrar aquí en esta hipótesis, que obliga a ver en el eco de Jesús durante la última semana la respuesta de los peregrinos galileos únicamente, lo cual es una hipótesis sociológica sin suficiente apoyo literario. 'Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land', *TZ* 32 (1976) 144-158; recogido en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 142-159. En cualquier caso, es interesante que Mt 11, 20-24 par. procede de Q, que refleja un cristianismo peregrinante, desinstalado, aún no aclimatado en ambientes urbanos. Meliá, art. c., muestra cómo en el discurso de misión hay un nivel que refleja la misión doméstica (campesina) y otro nivel posterior que refleja la urbana de resultados negativos. Mt 11, 20-4 (Lc 11, 13-5) corresponde a esta segunda misión y encaja muy bien en una comunidad que muestra un contexto sociológico que se va ya complicando.

21 Hay que citar también 7, 22-23 (Lc 13, 26-29); 16, 2-3 (Lc 12, 54-56); 23, 24-39 (Lc 49-51; 13, 34-35), textos procedentes de Q, de similares características a los ya mencionados. Mt en el capítulo 10 construye un discurso en el que además del material paralelo a Mc 6, 8 ss. y Lc 10, 1 ss., añade una segunda parte (vv. 16-42), que es una clara actualización eclesial con material procedente, sobre todo, del discurso escatológico y que refleja un clima misional más negativo y pesimista, como consecuencia de la situación de su comunidad. Cfr. Meliá, *art. cit.*, 10. Este autor muestra: 1) que en la disposición actual de Mc, la misión es positiva y tiene éxito. Cfr. Mc 6, 12.13.30-31.11 (pp. 3-5); 2) que la tradición primitiva también concebía la misión de manera positiva. Y esto vale tannto para la presente en Mc 6 par. como para la común a Mt y Lc. (Considera que esta última era la misión doméstica de Lc 10, 1.3.4.7 + Mt 10, 5-b6.23; la misión urbana de Lc 10, 8-12

Universidad Pontificia de Salamanca

IV

El evangelio de Lucas sigue las líneas fundamentales del de Mc pero introduciendo mayores modificaciones que el de Mt, no sólo en la caracterización del pueblo, sino también en el vocabulario que utiliza. En general la visión del pueblo que presenta Lc es muy positiva y superior a la de los otros sinópticos.

Jesús recibe el bautismo de Juan Bautista al mismo tiempo que el pueblo: 3, 21 (dif. Mc 1, 9 y Mt 3, 13). La respuesta favorable al Bautista establece un neto contraste entre el pueblo, que aparece solidario con Jesús, y los fariseos y legistas que no aceptaron aquel bautismo (7, 29-30b). Lc insiste particularmente en la difusión de la fama de Jesús entre el pueblo: 4, 17.37 (sin circunscribirse a Galilea como en Mc 1, 28); 5, 15 (Mc 1, 45); 7, 17. Hay textos en que Lc introduce con exclusividad a las multitudes en torno a Jesús: 7, 11; 8, 40; 12, 1; 14, 25; 19, 3.

En ocasiones especifica que la gente acude a Jesús precisamente para escuchar a él o para escuchar la palabra de Dios: 5, 1.15 (dif. Mc 1, 45); 6, 18 (dif. Mc 3, 8); 15, 1; 19, 48 (dif. Mc 11, 18); 21, 38 [22]. Jesús es admirado y alabado por la multitud: 4, 15; 8, 25 (Mc 4, 41); 11, 27; 13, 17; 19, 48 (Mc 11, 18). Otras veces la multitud alaba o da gloria a Dios por las obras de Jesús: 5, 26 (Mc 2, 12); 7, 16; 9, 43 (dif. Mc 9, 27-28); 18, 43 (dif. Mc 10, 52).

En 19, 35-37 disminuye el papel positivo de la multitud (dif. Mc 11, 8-9 y Mt 21, 8-9); conoce disensiones entre la gente en torno a Jesús, ausentes en los otros evangelios (11, 14 ss. dif. Mc 3, 22 ss. y Mt 12, 22 ss.); presenta como reproches a la gente (3, 7 ss.; 12, 54 ss.) lo que en Mt se dirige a los fariseos y saduceos (Mt 3, 7 ss.; 16, 1 ss.). Como texto negativo destaca 4, 25-29, que desarrolla Mc 6, 3 y Mt 13, 37. Para 4, 16-30 Lc ha contado probablemente con una versión propia de Q [23], lo cual es significativo porque todos los textos negativos de Mt y de Lc proceden de esta fuente (Lc 7, 31-35; 10, 13-15; 11, 29-32; 11, 49-51; 12, 54-56; 13, 26-29; 13, 34 ss.). Lo dicho sobre ellos al hablar

es posterior). Cfr. pp. 68-71; 3) que la misión es substancialmente histórica y supone un estado de cosas en el pueblo favorable a Jesús. Cfr. p. 90. Otras afirmaciones que hace este autor sobre el universalismo de Jesús y sobre la evolución de su ministerio me parecen aventuradas y sin base suficiente.

22 G. Lohfink, *Die Sammlung Israels* (München 1975) 41.

23 H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Teil 1 (Freiburg 1969) 241 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

de Mt vale, mutatis mutandis, para Lc [24]. Estos textos no destruyen la imagen positiva que Lc tiene de la multitud de la gente, del pueblo sencillo, que si bien no tiene propiamente fe en Jesús, sin embargo mantiene una actitud constantemente positiva e incluso de entusiasmo y de adhesión a él.

A partir de la entrada en Jerusalén Jesús enseña continuamente en el templo a un pueblo que le escucha con agrado: 19, 47-48 (Mc 11, 18); 20, 1 (dif. Mc 11, 27). 6 (Mc 11, 32). 9 (dif. Mc 12, 1). 19 (Mc 12, 12). 26 (dif. Mc 12, 17). 45 (Mc 12, 37); 21, 37-38. Toda esta sección está enmarcada por la inclusión de 19, 47-48 y 21, 37-38: Jesús predicaba cotidianamente en el templo con una gran acogida por parte del pueblo, mientras que los jefes, por el contrario, buscaban quitarle de en medio. La enemistad de los judíos también está presente en 21, 37-38 cuando dice que «solía ir a pasar la noche al monte llamado de los Olivos»; este es el lugar donde se oculta cuando le falta el amparo popular y donde le van a detener. En 22, 39 dice: «salió y como de costumbre fue al monte de los Olivos». Sólo en Lc los que le van a detener a Jesús son los mismos jefes que se le han opuesto en el templo (22, 52) [25]. La contraposición entre el pueblo y las autoridades judías, acentuada por Lc, es radical, hasta el punto de que aquél se convierte en una protección natural de Jesús ante las acechanzas de éstos: 7, 30; 13, 17; 19, 47 ss.; 20, 1.6.19.26.45 ss.; 22, 2.6; 23, 35; 24, 19 ss. Los jefes del pueblo eran los enemigos de Jesús desde el inicio: 5, 21. 30; 6, 2.7.11; 7, 30.39; 10, 25; 11, 45.53; 14, 1; 15, 2; 16, 14; 19, 39.47; 20, 1.19 ss.46; 22, 2.66; 23, 13; 24, 20.

En la narración de la pasión la actitud del pueblo es notablemente más positiva que en los otros sinópticos. Judas trata con los sumos sacerdotes y jefes sobre cómo entregar a Jesús sin que la gente lo advierta (22, 6 dif. Mc 14, 11; cf. 22, 2). Camino del Calvario una gran multitud del pueblo sigue a Jesús (23, 27). El pueblo estaba contemplando al crucificado sin intervenir en los insultos (23, 25 dif. Mc 15, 29). Explícitamente se dice que los soldados romanos son quienes ofre-

24 G. Lohfink, en la obra citada, explica la tensión entre los textos positivos y los negativos desde el punto de vista de la teología de Lc.

25 C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres* (Salamanca 1978) 411: «Lc presenta a Jesús evangelizando en la "Casa del Padre" la misión que le había sido encomendada. Esta actividad, que implica su actitud de obediencia al Padre, es la causa de que sus adversarios tramen contra su vida, buscando cóma matarle. Su actividad evangelizadora en el templo queda unida así a la pasión, como causa a efecto».

Universidad Pontificia de Salamanca

cen a Jesús vinagre en plan de burla (23, 36) con lo que se elimina la posibilidad de atribuir esta acción a gente del pueblo (Mc 15, 36). Tras la muerte de Jesús, todas las gentes que habían acudido a contemplar dan visibles muestras de conversión (23, 48). Los discípulos de Emaús sintetizan con sus palabras el eco popular favorable de Jesús y la enemistad mortal de los sumos sacerdotes y jefes judíos (24, 19-20) [26].

¿Se rompe esta imagen favorable del pueblo en el juicio ante Pilato? (23, 1-15). Vamos a examinar esta complicada escena, que Lc presenta con importantes características propias. ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν (23, 1) se refiere obviamente a los sanedritas de 22, 6 y no a una multitud del pueblo. Son los sanedritas quienes acusan a Jesús ante Pilato de alborotar al pueblo (vv. 2-3). ¿A quién se dirige Pilato en el v. 4? ὄχλους puede referirse a los demás sanedritas que están con los sumos sacerdotes [27]; en efecto, el v. 5 considera a los acusadores como un cuerpo contradistinto del pueblo que sigue siendo favorable a Jesús. Igualmente en el v. 10 los acusadores son los sumos sacerdotes y los escribas, no el pueblo. A lo largo de la pasión la palabra utilizada reiteradamente para designar a la gente del pueblo es λαός y no ὄχλος, que (lo que constituye una notable particularidad respecto al resto del evangelio) sólo tiene este sentido en 22, 6 y 23, 48. Puede pensarse, por tanto, que coherentemente con el resto del relato ὄχλος en el v. 4 se refiere sólo a las autoridades judías, aunque no puede excluirse que Lc conserve esta presencia negativa de una cierta chusma, cuya procedencia tradicional y valor histórico son muy problemáticos como ya he señalado.

En el v. 13, según la lectura comúnmente admitida, Pilato convocó τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν. De esta forma el pueblo aparece como acusador de Jesús y pidiendo su muerte. Pero es posible otra lectura: τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ. Está apoyada por el cod. 348, importantes manuscritos latinos antiguos como a b f ff 1 r, la traducción sahdica y una parte de las traducciones de Taciano.

26 D. Flusser, 'The Crucified one and the Jews', *Immanuel* n. 7 (1977) 25-37 atribuye en esto más antigüedad y mayor valor histórico a Lc que a Mc. La designación de las autoridades judías, que entregan a Jesús a los romanos, como ἄρχοντες coincide con el uso de Flavio Josefo (BJ VI, 303) que llama así a quienes entregan a los romanos a Jesús hijo de Ananías. En Hch se ve lo que Lc pensaba de la participación de los judíos en la crucifixión (2, 22 s.; 3, 13 s.) y nada hace pensar que cambiase en el evangelio su fuente de manera favorable para el pueblo judío.

27 G. Rau, 'Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte. Eine Konjektur zu Lk 23, 13', *ZWN* 56 (1965) 41-51.

Universidad Pontificia de Salamanca

El hecho de que estos testimonios no sean excesivamente importantes no dilucida la cuestión ya que el origen de la lectura común se explica fácilmente por los paralelos sinópticos. Hay razones internas que recomiendan aceptar la variante minoritaria[28]: 1) el λαός es siempre muy favorable a Jesús tanto antes (19, 48; 20, 1.9.19.26.45; 21, 23.38; 22, 2) como después de 23, 13 (23, 27.35; 24, 10). Parece lógico admitir también aquí el sentido positivo que esta palabra tiene siempre en Lc. 2) La lectura propuesta es posible y se encuentra en Hch 4, 8 y 23, 5. 3) Lc omite la incitación de los sumos sacerdotes al pueblo de Mc 15, 11 quizá porque no considera a éste presente. 4) En el contexto próximo no es todo el pueblo sino los sanedritas quienes acusan a Jesús. 5) Hay, al menos, una incoherencia en decir que «el pueblo» ha acusado a Jesús de «soliviantar al pueblo» (v. 14). Es obvio que el v. 18 παμπληθεὶ = todos juntos) no aporta ningún dato nuevo a la cuestión y su sujeto depende del discutido v. 13.

Es evidente que a Lc le preocupa en esta escena subrayar la inocencia de Jesús y disculpar a Pilato, debido a la situación de su comunidad en el imperio, mientras que el pueblo no es objeto de una atención particular, con lo cual no mantiene la tónica del resto de la pasión, pero tampoco se puede decir que rompa la coherencia narrativa pues su texto probablemente no culpabiliza a la gente del pueblo sino a sus autoridades.

Hay que notar una particularidad lingüística notable de Lc: la frecuencia del uso de λαός para designar al pueblo (14/3/36/2/48). A veces cambia ὄχλος por λαός 19, 48 (dif. Mc 11, 18; 20, 6) (dif. Mc 11, 32); 20, 19 (dif. Mc 12, 12); 20, 45 (dif. Mc 12, 37); 23, 13 (dif. Mc 15, 8). En otras ocasiones introduce λαός en la narración: 7, 1.29; 8, 47; 9, 13; 18, 43; 20, 1.9.26; 21, 38; 23, 27.35[29]. Es sorprendente la distribución de λαός a lo largo del evangelio: 8 veces en los dos primeros capítulos (ὄχλος 0) 9 veces de 3, 1 a 9, 51 (ὄχλος 25); 0 veces durante «el camino a Jerusalén», 9, 53-18, 34 (ὄχλος 9); 19 veces desde la entrada en Jerusalén hasta el final (ὄχλος 7). Es decir, λαός aparece reiteradamente en los dos primeros capítulos, centrados en Jerusalén y de marcado sabor judío, y en los últimos (19-23) que narran el ministerio en Jerusalén; en ambas secciones se designa con λαός a una multitud judía

28 Admiten esta lectura P. Winter, *o. c.*, 201 nota 23; G. Rau, *art. cit.*; A. George, 'Israël dans l'oeuvre de Luc', *RB* 75 (1968) 504.

29 G. Lohfin, *o. c.*, 34.

Universidad Pontificia de Salamanca

normalmente vinculada al Templo [30]. En estos lugares ὄχλος o desaparece o se usa poco. λαός no es utilizado en la acción de «el camino». Casi la mitad de los usos de λαός en los capítulos 3-9 se refieren al pueblo judío a quien se dirige el Bautista (3, 15.18.21; 7, 29; otros: 6, 17; 7, 1.16; 8, 47; 9, 13).

Es inevitable la pregunta: ¿qué sentido tiene λαός para Lc?, ¿por qué denomina al pueblo de esta manera no corriente en los otros evangelios? En el griego extrabíblico esta palabra designa habitualmente al pueblo en el sentido de multitud, gente, muchedumbre [31]. Los LXX también conocen este significado. Muchos autores piensan que Lc usa λαός de esta forma hasta el punto de que su sentido no es en nada diferente al de ὄχλος [32]. En efecto, el ὄχλος de 3, 7 parece equivalente con el λαός de 3, 15.18.21 e incluso con el de 7, 29. El πᾶς ὁ ὄχλος de 6, 19 incluye el ὄχλος πολὺς μαθητῶν y el πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ del v. 17. También el λαός de 7, 1 parece equivalente al ὄχλος de 6, 19. En 8, 40.42.45 designa con ὄχλος a lo que en el v. 47 llama λαός. En 9, 11.12.16 aparece ὄχλος con el mismo sentido que λαός en el v. 13. En 18, 36 parece que se trata de un ὄχλος que acompaña a Jesús (vv. 39-40) y que equivale a λαός (v. 43). El ὄχλος de 19, 36 es el λαός de los vv. 47-48. Y el ὄχλος de 22, 6 es el mismo λαός del v. 2.

Sin embargo, hay que tener presente qué según el uso absolutamente presente en los LXX, λαός significa una nación o comunidad nacional y, más en concreto, «el vocablo es la designación específica de un pueblo determinado, el pueblo de Israel, y sirve para poner de relieve su situación particular y de privilegio, como pueblo de Dios» [33]. Parece que un uso lucano tan peculiar sólo se explica si λαός guarda resonancias de su sentido específico en los LXX. Se observa, incluso, que Lc usa frases típicas de los LXX: πᾶς ὁ λαός (2. 10.31; 7, 29; 8, 47; 9, 13; 18, 43; 20, 45; 21, 38; 24, 19), ἐνώπιον τοῦ λαοῦ (8. 47), ἐναντίον τοῦ λαοῦ (20, 26) [34]. Ya en los LXX cuando se utiliza λαός en el sentido popular de población en contraposición a los jefes se sobreentiende

30 1, 10.21; 19, 48; 20, 1.6.9.19.26.45; 21, 38; 22, 2; 23, 5.14.23.35. En 1, 68.77; 2, 10.32 λαός se refiere a Israel como destinatario de las promesas.

31 H. Strathmann, art. λαός *TWNT*, IV 29-32; C. Spicq, *Notes de lexicographie néotestamentaire* (Göttingen 1978) 469.

32 C. Escudero, *o. c.*, 295 nota 156 y 410; *TWNT* IV 49 ss.; U. Hedinger, 'Jesus und die Volksmenge. Kritik der Qualifizierung der ochloi in der Evangelienauslegung', *TZ* 32 (1976) 201 nota 3; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1964) 153 nota 1.

33 H. Strathmann, *a. c.*, 32.

34 G. Lohfink, *o. c.*, 35.

Universidad Pontificia de Salamanca

la pertenencia de aquella gente al mismo grupo nacional [35]. Pues bien, es claro que Lc reserva la palabra λαός para designar a una multitud *judía*, lo cual se confirma por el uso de los Hechos. En efecto, en los seis primeros capítulos de este libro continuamente aparece λαός referido a la multitud judía que escucha a los apóstoles, que se reúne en torno a ellos, que reacciona positivamente y que se contrapone a las autoridades (2, 47; 3, 9.11.12; 4, 1.2, 10.17.21; 5, 13.25.26.34.36; 6, 8.12). En estos capítulos jamás se usa ὄχλος. En cambio a partir del capítulo seis ὄχλος aparece 20 veces para designar a una multitud no judía que, a veces, tiene una actitud positiva ante el anuncio cristiano (8, 6; 11, 24.26; 13, 45) y otras o negativa o confusa (14, 11.13.14.18.19; 16, 22; 17, 8.13; 9, 26.33.35; 21, 27.34.35; 12.18) [36]. Lohfink da un paso más en la interpretación de este uso lingüístico de Lc y lo atribuye a su intención teológica de ver representado en este λαός a todo Israel que se confronta con Jesús (en el evangelio) y con el mensaje cristiano (Hechos). Este autor basa su opinión en el hecho de que en aquel tiempo era normal ver representada en la capital a toda la nación, por ejemplo al imperio romano en Roma o Israel en Jerusalén. Por eso —añade Lohfink— se utiliza λαός para designar a la multitud judía de Jerusalén precisamente. Bien entendido que estas observaciones se apoyan en una tendencia lingüística clara de Lc, que no se ve alterada por textos aislados que no encajan perfectamente en ella.

En resumen, parece que un uso lucano tan específico de λαός revela una intención teológica propia. Por eso, identificar simplemente el λαός de Lc con ὄχλος omite algo importante de la teología del tercer evangelio [37]. Pero no hay duda de que también con la palabra λαός

35 H. Strathmann, *a. c.*, 33-34.

36 Como es sabido λαός se aplicó posteriormente a la Iglesia cristiana entendida como el nuevo «pueblo de Dios». Este uso está presente sólo en tres textos lucanos: 1, 77; Hch 15, 14; 18, 10, en que λαός está sin artículo indicando que se trata de un pueblo que procede de Israel y de los gentiles.

37 Autores citados en la nota 32. Sin embargo el pensamiento de H. Strathmann es más matizado, pero no claro, ya que dice hablando de Lc: «también en el uso vulgar de λαός reaparece o se insinúa la acentuación nacionalística y precisamente en su significado específico» (53). Pero no se ve cómo se compagina esta afirmación con la realizada poco antes: «en esta concepción vulgar de λαός no entra la idea de un ligamen nacional que diferencia a una cierta comunidad popular de otras». P. S. Minear, 'Jesus Audience According to Luke', *NT* (1974) 81 ss. ha visto bien que Lc conserva un cierto influjo de los LXX. Pero creo que se equivoca cuando piensa que el concepto positivo de λαός destaca sobre el de ὄχλοςque sería menos positivo y más neutro que en los otros sinópticos. Minear se basa fundamentalmente en 6, 19 ss. y 11, 14 ss. Pero Lc tiene textos, ya indi-

Universidad Pontificia de Salamanca

se designa a unos sectores populares (en los que Lc, con intención teológica probablemente, quiere subrayar su carácter *judío* e incluso el que son representantes de todo Israel), que se diferencian y contraponen a las autoridades, y que mantienen una actitud netamente favorable a Jesús. Por eso en textos de menor relevancia teológica, quizá por el hecho de no estar en Jerusalén, no tiene dificultad en usar equivalentemente λαός y ὄχλος

V

Además de las adquisiciones de tipo redaccional y tradicional que han ido apareciendo a lo largo del estudio, creo de interés recopilar algunas *conclusiones de tipo histórico.*

1.—De los sinópticos se desprende una imagen francamente positiva de la *relación de la gente del pueblo con Jesús.* Se trata de un eco favorable ante el ministerio de Jesús, que no se dirigió sólo a una élite espiritual (como era habitual en los movimientos judíos de renovación religiosa), sino a todo el pueblo, buscando de un modo especial a aquellas personas cuyo trato tenía que evitar un judío fiel a la religión dominante.

Es obvio que esta relación o eco favorable del pueblo no tiene el grado de compromiso e incondicionalidad de los discípulos que, tras abandonar su anterior situación social, le acompañaron en su ministerio itinerante. Por eso, si se quiere, puede decirse que la actitud favorable de la gente no es fe en sentido estricto, aunque este planteamiento de la cuestión peca quizá de anacronismo. Es muy posible que este eco popular de Jesús le hiciese peligroso a los ojos de las autoridades judías porque podía provocar un alboroto (Mc 11, 18; 14, 1-2) e incluso, acarrear la consiguiente intervención romana (Jn 11, 48). Es lo que sucedió con Juan Bautista según el testimonio fidedigno de Flavio Josefo (A J XVIII, 118 s.): «Hombres de todas partes *se habían reunido con él, pues se entusiasmaban al oírle hablar.* Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna nove-

cados, en los que introduce ὄχλος alabando a Dios, en torno a Jesús etc.; e incluso no evita afirmar que la ὄχλος sigue (ἀκολουθέω) a Jesús, p. ej. 7, 9 (dif. Mt 8, 10).

Universidad Pontificia de Salamanca

dad, quitarlo de en medio, de lo contrario quizá tendría que arrepentirse más tarde, si se produjera alguna conspiración. Debido a estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maquero, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto». No hay que olvidar que probablemente, antes de comenzar su predicación en Galilea, Jesús pasó un tiempo en Judea bautizando al estilo de Juan Bautista (Jn 3, 22-24). Y según Mc 1, 14 Jesús se trasladó a Galilea debido a la detención del Bautista.

2.—De nuestros evangelios actuales no se puede deducir que se verificase, a partir de un momento determinado, una modificación radical en la actitud de la gente respecto a Jesús. Al principio del evangelio su eco popular es insistente, pero durante la última semana en Jerusalén no lo es menos. No parece que pueda hablarse de «crisis galilea» si por tal se entiende un fracaso popular de Jesús al final de su ministerio galileo, que hubiese seguido a una primera fase de éxito. La mencionada crisis se ha solido fundamentar de tres formas diferentes: 1) en el giro que el evangelio de Mc experimenta a partir de la confesión en Cesarea; 2) en los textos de Q contra Israel, especialmente en Mt 11, 20 ss. par.; 3) en la defección popular tras el discurso sobre el pan de vida en Jn 6, 66.

Pero el estudio crítico de estos textos no da pie para tal conclusión histórica [38]. Y, sobre todo, quienes defienden la realidad histórica de la «crisis galilea» no mencionan y no explican los numerosos textos de la fase final del ministerio de Jesús, en los que el apoyo popular llega al máximo. Así la afirmación reciente de León Dufour de que «Jesús ha encontrado dos oposiciones fundamentales de parte de la masa y de los jefes religiosos» me parece que confunde y mezcla las responsabilidades y las actitudes [39]. Este autor estudia la actitud interna de Jesús ante la muerte, pero no examina a fondo las fuerzas sociales que la provocaron. León Dufour sigue a F. Mussner [40] que es quizá el último intento serio de basar exegéticamente la famosa crisis galilea y para el que valen las críticas que formulo en este trabajo.

3.—Esto no implica que no se pueda detectar una cierta evolución en el ministerio de Jesús, una reorientación de su predicación, modi-

38 El estudio de este tema en el evangelio de Juan no modifica las conclusiones aquí alcanzadas, como espero mostrar en un artículo de próxima aparición.
39 *Face à la mort Jesus et Paul* (Paris 1979) 80.
40 *A. c.* en la nota 19.

Universidad Pontificia de Salamanca

ficación de su estrategia; parece claro que llegó un momento en que Jesús tuvo que evitar determinados ambientes e, incluso, se vio obligado a una situación de semiclandestinidad. Pero esto parece debido a la enemistad de las autoridades sacerdotales y Herodes [41]. Quede aquí abierta la cuestión de la enemistad con las autoridades romanas. Es claro que todos los «profetas mesiánicos», más o menos contemporáneos de Jesús y con los cuales probablemente hay que relacionarle [42], fueron perseguidos y aniquilados por los romanos. En mi opinión, este tipo de conflicto estuvo presente en la vida de Jesús. Sin embargo, es propio y específico de Jesús el conflicto intrajudío, religioso, que desencadenó. Ahora bien, hay que tener presente las buenas relaciones existentes entre la autoridad autónoma judía, fundamentalmente los sumos sacerdotes, y los romanos, así como la desafección popular con que ambas instancias contaban.

4.—La cristología actual está conociendo una cierta vuelta al Jesús histórico. Era absolutamente necesaria, entre otras cosas, para recuperar la significatividad pública, política y social de su persona y de su mensaje. Pero no hay que olvidar las cautelas críticas que el fracaso de la teología liberal y la moderna exégesis imponen. Hay obras teológicas actuales muy valiosas que probablemente saldrían ganando si fuesen más críticas en su fundamentación de la evolución del ministerio de Jesús y no se apoyasen tánto en la «crisis galilea», tal y como la proponen una exégesis, que parte de unos presupuestos diferentes y hasta contradictorios con el intento teológico que dichas obras representan [43]. Metodológicamente es más correcto y más posible precisar la función de Jesús en el seno de las correlaciones sociales de su lugar y tiempo, que no intentar desentrañar su conciencia, considerada objeto prioritario y directo de estudio, tal como ha hecho una teología profundamente idealista. Estudiar las relaciones de Jesús con la gente y con las autoridades religiosas y políticas es previo y más controlable que estudiar la evolución de su conciencia y de su fe o su actitud interna ante la muerte. Parece que, afortunadamente,

41 Que las autoridades sacerdotales fueron los principales enemigos judíos de Jesús es hoy claro y admitido generalmente. También parce que detrás de Mc 3, 6 y Lc 13, 31-33 hay algo histórico.

42 D. Hill, 'Jesus and Josephus «messianic prophets»', en *Text and Interpretation. St. in the N. T. presented to M. Black* (Cambridge 1979) 143-54.

43 P. ej. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México 1977) 78-81; L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo* (Bogotá 1978) 82 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

el estudio exegético e histórico de Jesús está pasando de un psicologismo unilateral a un planteamiento más sociológico.

5.—Sin un cierto eco popular de Jesús hasta el final, no se explica la rápida difusión que tuvo el cristianismo, ya en el mismo Jerusalén, después de Pascua.

6.—Sin intentar emitir un juicio sobre cada texto en particular sino tomándolos en conjunto, difícilmente esta visión positiva de la gente puede deberse a proyección de la Iglesia. En efecto, es claro que los primeros cristianos tendían a responsabilizar de la muerte de Jesús al pueblo judío como un todo, sin diferenciar a las diversas —y, por lo que sabemos, contradictorias— fuerzas sociales (Hch 2, 23.36; 3, 13-15.17; 4, 27; 10, 39; 13, 27-28).

Aún es posible al exégeta del N. T. recuperar la imagen de los sectores subalternos que se encontraron con Jesús, imagen oculta casi desde el principio, pero cuya recuperación es importante para que la historia pasada no sea la biografía de los poderosos. Y, más aún, para que la historia futura no esté en manos de una pequeña élite que, a base de controlar el poder de este mundo, siempre está dispuesta a crucificar al profeta que anuncia el Reino que libera a los pobres y, encima, a ideologizar el crimen para quedarse con aquél, del que algunos «dicen que vive» (Lc 24, 23).

RAFAEL AGUIRRE
Universidad de Deusto. Bilbao.

Universidad Pontificia de Salamanca

LA GUÉRISON DU LÉPREUX

(Mc 1, 40-45 et par.)

Le récit de la guérison du lépreux, en Mc 1, 40-45, a retenu depuis longtemps l'attention des commentateurs [1]. S'il se déroule de façon simple et homogène aux vv. 40-42, il apparaît surchargé et beaucoup moins cohérent aux vv. 43-45: Jésus rudoie le lépreux guéri et le chasse (v. 43), puis il lui donne une consigne de silence (v. 44a) et lui ordonne d'aller se montrer au prêtre pour faire constater sa guérison (v. 44b); le lépreux s'empresse de faire connaître l'événement heureux qui vient de lui arriver (v. 45). Comment expliquer la complexité des vv. 43-45? Voici quelques échantillons des solutions qui ont été proposées. Pour J. Weiss, repris avec des nuances par E. Lohmeyer et W. Grundmann, Mc aurait fusionné deux récits parallèles dont les finales étaient différentes. L'un des récits se terminait par l'ordre d'aller se montrer au prêtre (v. 44b), l'autre par la consigne de silence que le lépreux s'empresse de violer (vv. 43-44a.45). Selon V. Taylor, seuls les vv. 40-42, et peut-être aussi le v. 45, appartenaient au récit primitif; on y aurait ajouté (avant Mc) les vv. 43-44 qui constitueraient un apophtegme en provenance d'un autre contexte. Pour Bultmann, que suit Minette de Tillesse, ce serait Mc qui aurait composé et ajouté les vv. 43-44a et 45, désireux d'introduire dans le récit le thème du secret messianique. Moins radical, Dibelius n'attribue à l'activité rédactionnelle de Mc que le v. 45, mais il reconnaît que l'évangéliste a probablement remanié les vv. 43-44 dans le but d'insister sur le secret messianique.

1 Outre les commentaires classiques, voici les dernières études faites sur le récit de la guérison du lépreux. Ch. Masson, 'La guérison du lépreux (Marc 1, 40-45)', dans: *Vers les sources d'eau vive* (Lausanne 1961) 11-19; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Lectio Divina, 47 (Paris 1968) 41-51; A. Paul, La guérison d'un lépreux', *NRT* 92 (1970) 592-601; M. Herranz, 'La curación de un leproso según san Marcos', *Est. Bib.* 31 (1972) 399-433; C. H. Cave, 'The leper: Mark 1, 40-45', *NTS* 25 (1979) 245-50.

Universidad Pontificia de Salamanca

Tous les auteurs que nous venons de citer essaient d'expliquer la genèse du texte de Mc en restant dans l'optique de la théorie des Deux Sources: les récits de Mt et de Lc dépendraient entièrement de celui de Mc et ne pourraient donc être d'aucun secours pour résoudre le problème. Dans cette étude, nous voudrions montrer que, au contraire, le récit de Mc, dont la complexité apparaît dès le v. 41, a subi profondément l'influence, sinon du récit actuel de Mt, au moins d'un récit de tradition matthéenne [2]. Notre but reste toutefois limité: sans prétendre expliquer toutes les difficultés du texte actuel de Mc, nous voudrions essayer de reconstituer le récit primitif dont Mc dépend, en éliminant successivement de son texte toutes les influences dues à la tradition matthéenne.

1. Prenons le v. 42 de Mc comme point de départ de nos analyses. L'évangéliste constate la guérison du lépreux en utilisant deux formules parallèles: «Et aussitôt la lèpre s'éloigna de lui, et il fut purifié». Or il est curieux de constater que Lc ne donne que la première des deux formules: «Et aussitôt la lèpre s'éloigna de lui», tandis que Mt, à l'inverse, ne connaît que la seconde qu'il donne sous une forme un peu différente: «Et aussitôt sa lèpre fut purifiée». Pour les partisans de la théorie des Deux Sources, Mt et Lc, chacun de leur côté, auraient fait un choix pour simplifier le texte de Mc. Ce n'est pas impossible, quoiqu'il soit un peu étrange que l'un ait choisi juste la formule que l'autre écartait! Si l'on ne suit pas la théorie des Deux Sources, on peut supposer, avec plus de vraisemblance, que Mc fusionne les formules attestées par Mt et par Lc. C'est ce que font, par exemple, les tenants de la théorie de Griesbach, pour qui Lc dépend de Mt et Mc de Mt et de Lc [3]. En faveur d'une dépendance de Mc par rapport à Lc, on peut faire valoir que l'expression *aperchesthai apo tinos* (une personne), commune ici à Mc et à Lc, ne se lit ailleurs, ni dans Mt, ni dans Mc, mais en Lc 1, 38, 2, 15 et 8,37 (opposer Mc 5, 17); elle serait donc de saveur lucanienne. Quant à la dépendance de Mc par rapport à Mt, elle va être confirmée par nos analyses ultérieures.

2 C'est l'hypothèse que nous avions dévelopée dans: P. Benoit et M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*. Tome II: *Commentaire*, par M. E. Boismard, avec la collaboration de A. Lamouille et P. Sandevoir (Paris 1972) 101-4. Elle est présentée ici avec des précisions nouvelles.

3 Voir par exemple: B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark* (The Griesbach Solution to the Synoptic Question, I) (Manchester 1977[2]) 88-89.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. Dans les trois Synoptiques, Jésus guérit le lépreux de la même manière: ayant étendu la main, il le touche en lui disant: «Je le veux, sois purifié». La guérison est donc effectuée à la fois par un geste et par une parole de Jésus. Voyons comment se situe ce mode de guérison, d'abord dans Mc, ensuite dans Mt.

Dans l'évangile de Mc, si l'on met à part 7, 33, texte sur lequel nous reviendrons, le verbe «toucher» n'apparaît, en contexte de guérison, que dans le cas de l'hémorroïsse (5, 27-29) et dans les sommaires de 3, 10 et de 6, 56; mais dans tous ces cas ce sont les malades qui «*touchent*» Jésus, presque à son insu, et non Jésus qui «touche» les malades. Le plus souvent, il se contente de prononcer une parole qui a, par elle-même, assez d'efficacité pour guérir, expulser un démon ou calmer les flots de la mer (2, 11-12; 3, 5; 4, 39; 7, 29; 9, 25-26; 10, 52). Plus rarement, Jésus «impose les mains» sur les malades, sans prononcer de parole, et ils se trouvent guéris (6, 5; 8, 23.25; cf. 5, 23 et 7, 32).

A trois reprises, Jésus accomplit un autre geste: il «prend la main» du malade pour le faire lever. Ainsi pour la belle-mère de Pierre: «Et s'approchant, il la releva, lui ayant pris la main, et la fièvre la quitta» (1, 31). Dans le cas de l'efant épileptique, c'est après l'expulsion du démon que, l'enfant paraissant mort, Jésus «ayant pris sa main, le releva et il se leva» (9, 27). Le cas de la résurrection de la fille de Jaïre nous rapproche de celui du lépreux puisque Jésus joint le geste à la parole: «Et, ayant pris la main de l'enfant, il lui dit: *Talitha koumi*... et aussitôt la filette se releva» (5, 41-42). On notera que, dans les trois cas, l'action de «prendre la main» du malade est liée au verbe «(se) relever». L'idée première est que Jésus aide le malade à se relever en lui prenant la main. Mais il existe aussi peut-être une intention symbolique; dans l'AT, Dieu «prend la main» de quelqu'un pour lui communiquer une puissance surnaturelle (Is 41, 13; 42, 6; 45, 1), voire pour le faire entrer dans la gloire (Ps 73, 23-24). Dans Mc, Jésus «ayant pris la mains» d'un malade, ou d'une morte, ou d'un enfant que l'on croyait mort, l'aide à se relever; ne serait-ce pas pour symboliser la puissance de Dieu qui arrache les hommes à la mort?

Il existe encore un cas qui offre quelque analogie avec celui de la guérison du lépreux: la guérison du sourd-bègue racontée en Mc 7, 32-33. Au lieu de le guérir en lui imposant les mains, comme on

Universidad Pontificia de Salamanca

le lui demande (7, 32), Jésus met ses doigts dans les oreilles du sourd —bègue puis il «touche» sa langue avec sa salive (7, 33); ayant ensuite levé les yeux au ciel et poussé un gémissement, il dit «Ephphata», et c'est alors seulement que le malade recouvre l'ouie et une parole correcte. Jésus a bien «touché» la langue du malade, mais c'est pour y déposer de la salive; le fait de «toucher» n'a pas, par lui-même, de valeur salvifique. D'ailleurs, en fait, c'est la parole de Jésus, séparée des gestes par un court intervalle de temps, qui va effectuer le guérison de l'ouie et corriger le parler.

Concluons en disant que, dans tout l'évangile de Mc, on ne trouve aucun parallèle au mode de guérison employé par Jésus dans le cas du lépreux: ailleurs, au lieu de «étendre la main» Jésus «impose les mains», et s'il «touche» une fois le malade, c'est simplement pour lui déposer de la salive sur la langue.

En revanche, la coloration matthéenne du geste fait par Jésus pour guérir le lépreux est indéniable. Hormis le cas présent, Mt est le seul évangéliste à montrer Jésus «étendant la main» (12, 49; 14, 31). Par ailleurs, la formule au participe «ayant étendu la main» ne se lit ailleurs que dans Mt, et à trois reprises (12, 49; 14, 31; 26, 51). Même s'il ne s'agit pas là de guérisons, le style est matthéen.

Ayant donc étendu la main, Jésus «toucha» (*èpsato*) le lépreux en lui disant: «Je le veux, sois purifié». L'action de «toucher» le malade est bien mise en évidence dans les trois Synoptiques; elle tient une place essentielle dans le processus de guérison. Reportons-nous alors au récit de la guérison de la belle-mère de Pierre. Nous lisons dans Mc: «Et s'approchant, il la releva en lui prenant la main et la fièvre la quitta» (Mc 1, 31). Comme nous l'avont noté plus haut, si Jésus prend la main de la malade, c'est pour l'aider à se relever; rien ne fait penser que ce geste ait, par lui-même, une vertu guérisseuse. On lit au contraire en Mt 8, 15: «Et il toucha (*èpsato*) sa main et la fièvre la quitta et elle se releva». Pour Mt, c'est précisément la fait de «toucher» la main de la malade qui provoque l'arrêt de la fièvre et la guérison. Le verbe «toucher», ignoré ici de Mc, a donc pour Mt une valeur essentielle dans le processus de guérison. Il en va de même dans le récit matthéen de la guérison des aveugles de Jéricho. Dans Mc (cf. Lc), Jésus se contente de dire à l'aveugle: «Va, ta foi t'a sauvé», et il recouvre la vue (Mc 10, 52); en Mt 20, 34, Jésus «touche» (*èpsato*) les yeux des aveugles, sans prononcer de

Universidad Pontificia de Salamanca

parole, et ils recouvrent la vue. Comme dans le cas du lépreux, le fait de «toucher» le malade est partie intégrante du processus de guérison. Nous ne citons que pour mémoire le récit de la guérison des aveugles en Mt 9, 29: «Alors il toucha (*èpsato*) leurs yeux en disant: 'Qu'il vous arrive selon votre foi', et leurs yeux s'ouvrirent». Ce récit offre en effet un problème spécial que nous ne pouvons développer dans cet article [4].

Ainsi, que ce soit par la formule «ayant étendu la main», surtout dite de Jésus, ou par l'importance essentielle donnée au fait de «toucher» le malade pour le guérir, le récit de la guérison du lépreux, dans les trois Synoptiques, est de tonalité matthéenne et non marcienne.

3. Après avoir guéri le lépreux, Jésus lui impose une consigne de silence exprimée en termes presque identiques dans Mc et dans Mt; elle est introduite par le verbe «dire» et exprimée en style direct: «Vois, ne dis (rien) à personne». De telles consignes de silence sont fréquentes dans l'évangile de Mc; mais celle-ci offre plusieurs traits qui la distinguent des autres en lui donnant une saveur matthéenne. Si l'on met à part les cas particulieres où Jésus ordonne de se taire à un esprit mauvais qui parle (Mc 1, 25; cf. 4, 39), une consigne de silence visant l'avenir, dans l'évangile de Mc, est toujours introduite par un verbe signifiant «commander», soit *epitiman* (3, 12; 8, 30), soit *diastellesthai* (5, 43; 7, 36; 9, 9); par ailleurs, elle est toujours formulée en style indirect. Sa forme typique est bien donnée, par exemple, en Mc 9, 9: «...il leur commanda que, à personne, ils ne racontent ce qu'ils ont vu» (*diesteilato autois hina mèdeni...*). On constate au contraire, chez Mt, une tendance à remplacer le style indirect par le style direct prérédé du verbe «dire», comme ici dans Mc et Mt. Ainsi, en 17, 9, parallèle à Mc 9, 9 que nous venons de citer, Mt écrit: «...Jésus leur commanda, disant: 'Ne dites à personne la vision...'» [5]. Un autre détail dénote la tonalité matthéenne de la consigne de silence telle qu'elle se lit dans le récit de la guérison du lépreux: l'impératif «Vois» (*ora*) suivi de la négation *mè*, ici sous

4 Mt 9, 28-31 offre des contacts si étroits avec Mc 1, 40-45 qu'il y a certainement emprunt de l'un à l'autre. Dans quel sens s'est-il fait? La réponse dépend de la solution générale que l'on donne au problème synoptique. Nous préférons donc laisser Mt 9, 28-31 en dehors des analyses présentes.

5 Cf. Mt 9, 30: «Et Jésus les rudoya en disant: Voyez, que personne ne le sache».

Universidad Pontificia de Salamanca

la forme composée *médeni*. En dehors du présent récit, elle ne se lit que chez Mt et à trois reprises (9, 30; 18, 10; 24, 6). Le dernier cas cité est intéressant puisque Mt a «Voyez, ne vous alarmez pas» là où Mc a simplement «Ne vous alarmez pas». Ainsi, dans le récit de la guérison du lépreux, la consigne de silence est exprimée en termes non pas marciens, mais matthéens.

4. Après la consigne de silence, Jésus ordonne au lépreux guéri d'aller se montrer au prêtre pour faire constater sa guérison, en accord avec la prescription de Lv 13, 49. Il précise encore, au témoignage de Mc 1, 44c: «et offre (*prosphere*) pour ta purification ce qu'a prescrit (*prosetaxen*) Moïse». Le parallèle de Mt 8, 4c, bien qu'un peu différent, contient les deux mêmes verbes: «et offre le don qu'à prescrit Moïse». Ici encore, nous sommes en contexte matthéen plus que marcien. Bien qu'il ne soit pas inconnu de Mc (cf. 2, 4; 10, 13), le verbe *prospherein* est utilisé surtout par Mt (14 fois ailleurs) qui, contrairement à Mc, l'emploie volontiers à propos de *choses* que l'on offre (2, 11; 5, 23.24; 22,19; 25, 20). Quant au verbe *prostassein*, il ne ne lit nulle part ailleurs dans Mc, qui préfère *epitassein* (4 fois); Mt en revanche l'a encore en 1, 24 et peut-être aussi en 21, 6[6]; il l'utilise en concurrence avec *diatassein* et *syntassein*.

5. Revenons à notre point de départ. Au v. 42, Mc contient une formule double: «Et aussitôt la lèpre le quitta et il fut purifié». Lc ne donne que la première formule, qui est d'ailleurs de tonalité lucanienne; Mt a l'équivalent de la seconde. Étant donné les influences matthéennes sur le récit de Mc, que les analyses précédentes ont mises en évidence, on serait tenté, sur ce point précis, de donner raison à la théorie de Griesbach contre celle des Deux Sources: Mc fusionne les textes de Mt et de Lc. Mais le problème est en fait plus complexe. Pour le comprendre, il faut se reporter au récit de la guérison du lépreux tel qu'il nous a été transmis par le papyrus Egerton 2, un de nos plus anciens témoins des récits évangéliques (vers 125). A vrai dire, ce récit offre des traits secondaires, comme les paroles du lépreux expliquant à Jésus comment il a contracté la lèpre. Mais ces traits secondaires peuvent avoir été ajoutés à un récit archaïque. Mettons donc les textes en parallèle selon une disposition qui souligne les parties communes aux deux récits.

6 Au témoignage de la *Koinè*, appuyée par S; les versions sont neutres. B C D et quelques minuscules ont *syntassein*.

Universidad Pontificia de Salamanca

Mc 1	Egert. 2
40 ...lui disant:	...lui dit...:
«si tu veux,	«si donc tu veux,
tu peux me guérir».	je suis guéri».
41 et,	Or le Seigneur
en colère,	
étendant la main,	
il le toucha et	
il lui dit: «Je veux,	lui déclara: Je veux,
sois purifié».	sois purifié».
42 Et aussitôt la lèpre	Et aussitôt la lèpre
s'en alla de lui	se retira de lui.
et il fut purifié.	
43 Et l'ayant rudoyé	
aussitôt il le chassa.	
44 Et il lui dit:	Or le Seigneur lui dit:
«Vois, ne dis rien	
à personne, mais	
va, montre-toi	«Étant parti, montre-toi
au prêtre	aux prêtres...».
et offre pour ta purification ce qu'à prescrit Moïse,	
en attestation pour eux».	

Il est facile de constater que Egert. 2 ne contient aucun des traits matthéens qui surchargent le récit de Mc: pas de geste de Jésus étendant la main et touchant le lépreux, pas de précision «et il fut purifié», par de consigne de silence. Le papyrus, lacuneux après *tois hiereusin,* ne nous dit malheureusement rien sur le dernier matthéisme de Mc: l'ordre d'offrir ce que Moïse a prescrit. On peut conjecturer qu'il a été ajouté, comme les autres, au récit primitif. Comme un corps étranger, en effet, il sépare des paroles de Jésus qui devraient être liées: «Montre-toi au prêtre () en attestation pour eux». D'après Lv 24, 2 ss., en effet, il appartenait aux prêtres de constater officiellement la guérison d'un lépreux; les mots «en attestation pour eux» se rapportent donc à l'ordre de se montrer au prêtre afin qu'il puisse attester la guérison, et non au fait d'offrir le don prescrit

Universidad Pontificia de Salamanca

par Moïse. Un autre indice confirme le caractère secondaire des mots «et offre pour ta purification ce qu'a prescrit Moïse»; si on les enlève, on obtient une phrase de même structure que celle qui se lit en Mc 6, 11, avec une finale identique:

Mc 1, 44	Mc 6, 11
mais va,	étant sortis de là
montre-toi au prêtre	secouez la poussière
	de dessous vos pieds
et offre pour ta purification	
ce qu'a prescrit Moïse	
en attestation pour eux	en attestation pour eux

Comme en 6, 11, la structure primitive de Mc 1, 44 devait comporter simplement: un verbe de mouvement suivi d'un impératif auquel se rattache la formule finale *eis martyrion autois*.

Est-il possible de préciser l'origine du récit X, dont dépend Egert. 2 et qui est exempt de notes matthéennes? Certains indices stylistiques indiqueraient une tradition lucanienne. Au lieu de la formule *kai euthys apèlthen ap'autou hè lepra* (Mc 1, 42; Lc 5, 13b), on lit dans Egert. 2: *kai eutheôs apestè ap'autou hè lepra*. Le verbe *aphistèmi* (au lieu de *aperchomai*) est spécialement apprécié de Lc qui l'utilise 4 fois dans l'évangile et 6 fois dans les Actes tandis qu'il est ignoré des trois autres évangiles. La phrase attestée en Egert. 2 se lit d'ailleurs, presque identique, en Ac 12, 10: *kai eutheôs apestè ho aggelos ap'autou*. Par ailleurs, au lieu de *hypage deixon seauton tôi hierei* (Mc 1, 44b = Mt 8, 4b), Egert. 2 a la formule *poreutheis epideixon seauton tois hiereusin*, qui correspond au style de Lc, lequel évite d'ordinaire l'impératif *hypage*, fréquent dans Mt/Mc. En fait, le texte de Egert. 2 correspond, moyennant un changement de personne, à celui de Lc 17, 14, où il s'agit de la guérison des dix lépreux. On notera enfin, toujours dans Egert. 2, l'invocation initiale du lépreux «Maître Jésus» (*didaskale ièsou*), que l'on retrouve sous une forme un peu différente en Lc 17, 13 «Jésus, Maître» (*ièsou epistata*); ce sont les deux seuls cas, dans la tradition évangélique, où le titre de «maître», au vocatif, est accolé aun nom de Jésus. Egert. 2 s'est-il inspiré du récit de Lc 17, 12 ss.? Mais son texte est «lucanien» (cf. *supra*) même en faisant abstraction des contacts avec le récit de

Universidad Pontificia de Salamanca

Lc 17, 12 ss. Il vaut mieux supposer un récit de tradition lucanienne derrière les récits de Egert. 2 et de Lc 17, 12 ss.

Au terme de ces analyses, voici les conclusions que l'on peut tirer. La théorie des Deux Sources, selon laquelle Mc serait l'évangile premier dont dépendraient Mt et Lc, est incapaple de justifier les notes matthéennes qui se trouvent dans le récit de Lc et plus encore dans celui de Mc. La théorie de Griesbach est, ici, beaucoup plus satisfaisante; voici comment elle pourrait expliquer l'évolution des textes. Un récit X, attesté encore par Egert. 2, aurait été repris et amplifié par Mt, en accord avec son propre style et ses procédés rédactionnels. Lc dépendrait de Mt, mais il aurait introduit un certain nombre de modifications de style, dont le changement de «et aussitôt sa lèpre fut purifiée» (Mt 8, 3b) en «et aussitôt la lèpre le quitta» (Lc 5, 13b), de style lucanien. Mc dépendrait des deux récits, comme l'indique la leçon double de son verset 42 (Mt + Lc). Ainsi s'expliqueraient facilement les «matthéismes» des récits de Lc et de Mc. Mais il resterait encore quelques faits littéraires à expliquer. Ainsi, est-ce le rédacteur du récit actuel de Lc qui a forgé la phrase «et aussitôt la lèpre le quitta»? Elle est trop semblable à celle qui est attestée par Egert. 2 «et aussitôt la lèpre se retira de lui» pour en être complètement indépendante. Or on a vus plus haut que cette phrase attestée par Egert. 2 était de tonalité encore plus lucanienne que celle de Lc 5, 13b. Ne faut-il pas alors reconnaître une tradition lucanienne complexe et dire que le récit actuel de Lc dépendrait du récit X, attesté par Egert. 2 et de tradition lucanienne, mais qu'il l'aurait considérablement révisé sous l'influence du récit de Mt? De toute façon, il est impossible de chercher à établir une théorie synoptique à partir d'une seule péricope; le récit que nous venons d'analyser ne peut que donner certains éléments susceptibles d'élaborer une théorie synoptique. Disons donc simplement que, ici, la théorie de Griesbach nous paraît beaucoupt plus proche des faits littéraires analysés plus haut que la théorie des Deux Sources.

MARIE-ÉMILE BOISMARD
École Biblique et Archéologique Française
Jérusalem.

Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca

DOVE AVVENNE LA MOLTIPLICAZIONE DEI PANI?

Nella *Guida di Terra Santa* del P. D. Baldi (ediz. 1953, p. 406) dopo la descrizione della regione di et-Tabga con i tre santuari: delle Beatitudini, del Primato e della Moltiplicazione dei pani e pesci, a riguardo di quest'ultimo è scritto: «Non è stata ancora presentata una esauriente spiegazione del perché la tradizione bizantina venerasse questo miracolo sulla sponda occidentale del lago, mentre la descrizione evangelica lo suppone sulla sponda orientale, vicino a Betsaida Giulia».

Nell'edizioni seguenti della detta *Guida* (per es. ediz. 1973, p. 247) la frase è stata cambiata così: «La tradizione bizantina —interpretando il testo di Mc 6, 45 — venera il miracolo della prima moltiplicazione dei pani sulla sponda occidentale del lago».

Il P. S. Loffreda, anch'egli dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme come il P. Baldi, ribadisce l'avvenimento del miracolo nella regione di et-Tabga che egli illustra in una guida apposita: *I santuari di Tabga* (Gerusalemme 1975).

Sono avvenuti fatti nuovi per sostituire la vecchia ipotesi della moltiplicazione dei pani sulla sponda orientale, divenuta ormai di dominio comune, con l'altra della sponda occidentale? Pare di sì. Tali fatti riguardano l'archeologia e la storia che hanno portato alla revisione del testo biblico. Espongo brevemente i nuovi fatti.

I dati archeologici. Si pensava che i vari castelli di acqua eretti per fecondare la zona: Hammam Ayyub (Bagno di Giobbe), Tannur Ayyub (Forno di Giobbe) e Birket 'Ali edh-Dhaher (Serbatoio di 'Ali edh-Dhaher) risalissero al periodo romano e quindi che tali sfruttamenti di acque che sgorgano nel luogo, detto appunto Eptapegon, o «Sette fonti» da cui deriva l'odierno nome di et-Tabga, fossero già

Universidad Pontificia de Salamanca

in uso ai tempi del Signore. Gli scavi praticati da P. Loffreda [1] nel 1968 intorno a tali castelli di acqua hanno mostrato, invece, che essi furono eretti solo nel periodo bizantino —verso il V secolo— per permettere la vita ai custodi dei tre santuari, eretti solo nel IV secolo inoltrato [2].

Tale costatazione ha dato occasione di riesaminare la zona e così è stato osservato che in molti punti la roccia affiora ed in altri è coperta solo da poca terra. Quindi la zona di et-Tabga ai tempi di Cristo si poteva considerare come «deserto» perché la terra che vi è oggi è derivata in gran parte dalle acque che scendono dalla montagna erodendo il terreno.

Le presenti conclusioni possono sorprendere alcuni visitatori della Palestina, che fanno una breve visita al posto, perché vedono delle piante alte e delle coltivazioni. Tali piante hanno potuto crescere a causa del frastagliamento della roccia e per l'abbondanza delle acque. Una zona rocciosa parte del monte detto delle Beatitudini e arriva fino al Lago. È in questa zona che sono costruiti i tre santuari.

Ora si può pensare agli avvenimenti ai tempi del Signore. Avere una grande moltitudine dietro di sè doveva formare per Gesù una certa preoccupazione. Talvolta Egli salì sulla barca per parlare alle folle, ma anche la riva era occupata dai pescatori che dovevano rassettare le reti, dai venditori di pesce, dai mercanti, ecc. e non era il caso di occuparla spesso. Nelle strette vie di Cafarnao, ritornate alla luce dopo tanti secoli [3], non c'era nemmeno da pensare per trattenere la gente. Allora era necessario andare fuori della città. Ma dove? nei campi seminati? Sarebbe stato una perdita non piccola per i padroni. Allora era necessario ricercare dei posti non coltivati. Ma anche questi non dovevano essere in luoghi senz'acqua perché, specialmente nel tempo estivo, la popolazione non poteva stare senza bere. Ora la località a nord del Lago che corrisponde all'attuale et-Tabga era adatta per trattenere le folle. Il leggero dislivello che

1 S. Loffreda, *Scavi di et-Tabga. Relazione finale della campagna di scavi 25 Marzo - 20 Giugno 1968*, Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 7 (Gerusalemme 1970).

2 Per i testi relativi alla regione v. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca respicientia*, editio altera (Jerusalem 1955) nn. 400-31.

3 *Cafarnao*. Public. dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 19, 4, vol. I; V. C. Corbo, *Gli edifici della città* (Jerusalem 1975); II; S. Loffreda, *La ceramica* (Jerusalem 1974); III; A. Spijkerman, *Le monete della città* (Jerusalem 1975); E. Testa, *I graffiti della casa di S. Pietro* (Jerusalem 1972).

Universidad Pontificia de Salamanca

vi è dagli inizi del monte delle Beatitudini e la adiacente piana si prestavano bene per Gesù per potersi far vedere ed udire dalla gente. Le acque del Lago erano vicine, i paesi non troppo lontani.

L'ambiente storico. Una volta che furono elevati i santuari non c'era più da scegliere a riguardo delle tradizioni. Ma quando esse furono fissate monumentalmente vi erano buone ragioni per farlo? Gli studi recenti hanno portato un pò di luce su questo periodo che dai tempi apostolici arriva al IV secolo.

Gli scavi, anche qui, hanno una parte preponderante perché hanno mostrato che in diverse parti della Palestina, nei primi tre secoli cristiani, vivevano credenti in Cristo, sia provenienti dal ceppo gentile, per es., nelle città poste sulla costa del Mediterraneo, sia di ceppo giudaico abitanti generalmente nella terraferma. Uno di questi luoghi è Cafarnao dove le fonti giudaiche menzionavano la presenza dei Minim, ossia dei fedeli di schiatta ebraica[4]. È stata ritrovata l'isola dove essi abitavano raccolta intorno alla tradizionale «casa di San Pietro». Di tali cristiani è stata scavata la sala delle adunanze con le pareti tappezzate dai graffiti dei pellegrini, in varie lingue: greca, latina, ebraica e cristo-palestinese. Mediante lo scavo è stato possibile conoscere l'ambiente in cui essi vivevano. I pellegrini di schiatta gentile non vi misero piede che nel V secolo perché, come narra S. Epifanio[5], sia a Cafarnao, come a Tiberiade, a Nazaret e a Seforis, gli abitanti erano stretti osservatori dell'*Habdalà* e non permettevano che nessuno incirconciso —anche se cristiano— abitasse con loro. Nonostante tutto essi credevano in Cristo e si ritenevano suoi seguaci —per non dire: i veri seguaci— cosicché erano in grado di mantenere le antiche tradizioni cristiane del posto.

La regione di et-Tabga era considerata come una loro regione e la montagna, posta a nord fra ambedue le località era detta per antonomasia «la montagna» di Cafarnao.

Un pò più lontano, ma non molto, sulla stessa sponda del lago,

4 Cf. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision*, Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 2 (Jerusalem 1971) 104 et 120-32; Testa, *I graffiti*, 148; Baldi, *Enchiridion*, nn. 432-58.

5 *Panarion*: PG 41, 425-28; E. Testa, 'Habdalah e 'Azharah', in *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani*, X (1960) 5-35. Per la storia dei «Minim» a Seforis v. F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*. Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 12 (Gerusalemme 1977) 181-91. Per Nazaret v. B. Bagatti, *Gli scavi di Nazaret*. Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 17 (Gerusalemme 1967).

Universidad Pontificia de Salamanca

vi era Tiberiade dove vivevano pure i fedeli di schiatta ebraica. S. Epifanio [6], sulla scorta del Conte Giuseppe di Tiberiade, ci racconta come il vescovo locale esercitando il mestiere di medico avesse fatto proselitismo tanto da battezzare sul letto di morte il «patriarca», ossia il responsabile della comunità ebraica. Alla di lui morte, aperto lo scrigno del tesoro, vi furono trovati il Vangelo di Matteo, quello di Giovanni e perfino gli Atti degli Apostoli tradotti in ebraico. Si vede che la comunità dei fedeli aveva un'attività letteraria e mentre gli ebrei stavano intenti a mettere in scritto il Talmund, essi si davano cura di trasmettere i libri cristiani e presentarli a chi parlava ebraico. La comunità, quindi era in grado di mantenere le tradizioni cristiani svoltesi intorno al loro lago.

Queste due comunità di Cafarnao e di Tiberiade potevano bene indicare, presso a poco, la località di et-Tabga come teatro delle gesta del Salvatore. Dalla capacità dei detti fedeli di apprezzare e mantenere le tradizioni dipende la nostra credibilità sui santuari.

Veramente non ci sarebbe bisogno di accennare ad altri centri cristiani, ma non sarà male ricordare come, con ogni probabilità, una comunità simile si trovava anche a Magdala, la patria della Maddalena. Infatti si parla che fu distrutta per la «prostituzione» [7] e siccome questa parola spesso ha un significato di fede si può credere che a Magdala vi fosse praticata una distruzione dei quartieri di «eretici» tra i quali i fedeli di ceppo ebraico credenti in Cristo erano i principali e più bersagliati. Tale era il caso di Saknin e perciò si pensa che fosse lo stesso a Magdala.

I dati evangelici. Il P. Baldi nel 1960 [8] facendo uno studio sulla identificazione di Betsaida prese in esame i testi evangelici relativi alla moltiplicazione dei pani e arrivò alla conclusione che «la prima moltiplicazione dei pani ebbe luogo in territorio giudaico sulla riva occidentale». Nel far ciò dette la preferenza alle notizie di Marco e di

6 *Panarion*: PG 41, 410-27; B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*. Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 12 (Jerusalem 1971) 48-61.

7 F. Manns, 'Magdala dans les sources litteraires', in *Studia Hierosolymitana*, I. Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 22 (Gerusalemme 1976) 326. Per i resultati dei nuovi scavi a Magdala v. V. Corbo, *ivi*, pp. 355-79 e in *Liber Annuus* XXVIII (1978) 232-40. A differenza di Cafarnao è una città costruita con pietre squadrate e con bei monumenti. Per Saknin v. Bagatti, *Villaggi*, 81.

8 D. Baldi, 'Il problema del sito di Betsaida e delle moltiplicazioni dei pani', in *Liber Annuus* X (1960) 120-46.

Universidad Pontificia de Salamanca

Matteo su quelle di Luca. Da questo deriva il cambiamento fatto nella sua *Guida*. Ecco brevemente le indicazioni evangeliche.

Marco 6, 32 ss. «e andarono in barca in *un luogo solitario*, in disparte... conconsero lì da tutte le città... ordinò che reclinassero... spezzò i pani... licenziata la folla obbligò i discepoli a montare in barca e precederlo *dall'altra sponda, verso Betsaida*. Poi congedatili se ne andò *sul monte* a pregare».

Matteo 14, 13 ss. «Gesù si ritirò in barca in un *luogo solitario* ... le folle lo seguirono... mangiarono... costrinse i discepoli a entrare in barca e precederlo di là ... salì *alla montagna*».

Da questi due testi come note topografiche abbiamo: il luogo solitario con il viaggio fatto in barca per raggiungerlo, la moltiplicazione dei pani in detto luogo e il ritorno verso Betsaida che si trovava nel' l'altra sponda del lago. Come si vede tali dati si accordano bene con la regione di et-Tabga: partendo da Cafarnao si poteva raggiungere per terra o per acqua; la gente vi accorre, e dopo i discepoli ritornano a Cafarnao andando verso Betsaida Giulia.

Luca 9, 10 ss. «Si ritrasse in disparte in una città chiamata Betsaida... le folle seguirono... diede loro da mangiare». Come si vede il testo suppone che il miracolo sia avvenuto a Betsaida o nei suoi pressi. Ciò è in contradizione con i dati degli altri due vangeli però, come nota il Vannutelli [9] «Il testo di Luca per altro è incerto, vedi un apparato critico», cosicché non fa meraviglia se a questi dati si preferisce quelli dei vangeli di Marco e di Matteo. Ciò tanto più in quanto si trova difficile trovare la montagna dove Gesù si recava a pregare e che doveva essere assai vicina.

Giovanni 6, 3 ss. «Salì poi alla montagna... mangiarono... e vedendo che volevano farlo re salì di nuovo alla montagna, lui solo». Come orientamento topografico abbiamo la montagna, cioè quella solita dove Gesù si recava spesso, situata presso Cafarnao. Quindi il miracolo si suppone operato ai piedi della montagna e ciò si accorda bene con Marco e Matteo.

Conclusione. In base agli scavi recenti che hanno mostrato come la regione di et-Tabga ai tempi del Signore fosse incoltivata e quindi atta per poterci far trattenere molta gente; in base alla migliore conoscenza della storia della chiesa nei primi tre secoli che ci fa

9 P. Vannutelli, *Sinossi degli Evangeli* (Roma 1938) 275.

Universidad Pontificia de Salamanca

conoscere come nella sponda nord del Lago vi fossero i cristiani indigeni attaccati alla fede in Cristo in modo da poter mantenere le tradizioni delle gesta del Maestro e, infine, la preferenza data alle note topografiche dei vangeli di Marco, Matteo e Giovanni su quelle suggerite dal Vangelo di Luca, si pió dire che la regione di et-Tabga fu il luogo dove avvenne il miracolo della moltiplicazione dei pani. I costruttori del santuario nel IV secolo, avevano seguito una lunga tradizione.

B. BAGATTI
Studium Biblicum Franciscanum.
Jérusalem.

Universidad Pontificia de Salamanca

«ESTABAN TODOS REUNIDOS» (Hch 2, 1)

Precisiones críticas sobre los «testigos» de Pentecostés

La crítica actual ha dejado fuera de duda que Lc y Hch son dos obras de un mismo autor, aun cuando —así se infiere de ambos prólogos— cada una reivindique su propio «Sitz im Leben» [1]. Resulta, por otra parte, muy interesante ver cómo el evangelista indica, al introducir la primera de sus dos obras, cuál es su objetivo concreto en la redacción de la misma. De hecho una lectura superficial del tercer evangelio invita a considerarlo como una vida de Jesús esbozada a grandes rasgos y con un sinfín de lagunas y omisiones. Pero, si se consulta al autor de la obra, él mismo dice cómo —siguiendo los intentos que ya otros muchos realizaran— pretende *ordenar* por escrito las cosas que se han cumplido dentro de la propia comunidad cristiana (Lc 1, 3). Es decir, se interesa por referir lo que ha ocurrido *desde* que el cristianismo comenzó a existir *hasta* el momento de elaborar su obra.

Nadie ignora que la comunidad cristiana surge en pentecostés. Lucas, para lograr su cometido, bucea en la tradición hasta engarzar con los mismos testigos oculares capaces de avalar la trayectoria comunitaria *desde el principio* (Lc 1, 2). ¿Quiénes son estos «testigos»? Sin duda todos los que pueden refrendar con su testimonio la puesta en marcha de la comunidad. En otras palabras: quienes recibieron el impacto pentecostal, puesto que con su impulso brotó el cristianismo como vivencia compartida por cuantos se sabían llenos del «pneuma». El evangelista, para ordenar cuanto ha ocurrido dentro de la comunidad, no tiene, pues, por qué hurgar en la vida pública o privada de Jesús e informarse por quienes podían aportar datos de interés. Tal requisito —restringido por supuesto a la actividad pública

1 Schürmann, H., *Das Lukasevangelium. Erster Teil: 1, 1-9, 50* (Freiburg 1969) 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

de Jesús— se exigirá para designar un apóstol (Hch 1, 21-22), pero no para quien —como Lucas— desea plasmar por escrito las vivencias de la comunidad.

¿Cómo es posible que Lucas, queriendo ordenar en su evangelio lo ocurrido dentro de la comunidad (Lc 1, 3), presente en él la trayectoria histórica de Jesús? A esta pregunta sólo el propio Lucas podría contestar. En todo caso, si así procedió, fue porque lo creyó conveniente para lograr su objetivo. Quizá puso en labios del Jesús histórico las respuestas que la comunidad estaba necesitando para resolver sus problemáticas existenciales. Mas Lucas —aún haciendo hablar a Jesús— lo que en realidad pretende es *ordenar* las cosas que se han cumplido dentro de la comunidad. Si él mismo dice ser ésta su intención, sería ridículo ponerlo en duda.

Por otra parte, el evangelista recurre a quienes desde un principio (=pentecostés) fueron «testigos» de lo ocurrido en la comunidad. Surge, en tal caso, la pregunta: ¿quiénes son esos «testigos», que Lucas considera como su más valiosa fuente de información para reflejar lo sucedido en la comunidad cristiana? Sólo cabe una respuesta: *todos* los que participaron en la efusión del «pneuma» pentecostal. Hasta aquí no hay problema. Este surge, en cambio, tan pronto como se quiere precisar: ¿quiénes son *en concreto* los «testigos» del evento pentecostal? La tradición cristiana siempre ha pensado que en pentecostés estaban presentes los «doce» en compañía de María. Ahora bien, tal suposición —para ser verdadera— necesita el refrendo del dato revelado.

Sobre este punto, el único testimonio neotestamentario se encuentra en Hch 2, 1-13. Allí se describe lo ocurrido en pentecostés. Como preámbulo, el evangelista afirma que estaban *todos* reunidos. Pero, ¿a quiénes alude cuando habla de *todos*? Para responder, es obvio lanzar una mirada hacia Hch 1, ya que allí deberá descubrirse la pista que permita identificar de algún modo a *todos* esos «testigos». Pues bien, aunque parezca extraño, existe una doble posibilidad: a) si Hch 2, 1 se vincula directamente con Hch 1, 14, es lógico que todos los reunidos sean los personajes descritos en los vv. 13-14, es decir, los «once» con María, algunas otras mujeres y los hermanos de Jesús; b) si —por el contrario— Hch 2, 1 se une con la perícopa que le precede inmediatamente (Hch 1, 15-26), todos los reunidos en pentecostés serían unos «ciento veinte hermanos» además de los «doce

Universidad Pontificia de Salamanca

apóstoles». En otras palabras, los «testigos» de pentecostés pueden ser: a) los «once», acompañados de María con algunas mujeres y los hermanos de Jesús; b) los «doce», acompañados de unos «ciento veinte hermanos».

Dada esta doble opción, la crítica busca los argumentos que le permitan detectar con toda precisión a los protagonistas del suceso pentecostal, ya que ellos, en su calidad de «testigos», son el aval más valioso para la comunidad primitiva. No es lo mismo suponer que ésta se apoyó en los solos testigos de la ascensión (Hch 1, 9-14), que admitir la presencia de los «doce» más otros «ciento veinte hermanos». ¿Qué decir? Hacer suposiciones es fácil. Apuntar soluciones algo más difícil. Para despejar la incógnita, se impone, no tanto especular sobre implicaciones sentimentales, cuanto bucear en los propios textos, en orden a descubrir, con criterio exegético, argumentos de peso.

1.—LA ELECCION DE MATIAS (Hch 1, 15-26)

Esta perícopa ha sido estudiada con todo esmero por la crítica moderna, si bien cada autor la enjuicia desde su punto de vista personal, mediatizado con frecuencia por posturas teológicas, cuyo cariz apologético condiciona la labor de la pura exégesis [2]. Fue, al respecto, orientadora la aportación de Gaechter [3] quien, con claro sesgo conservador, ve en esta perícopa un intento apologético de justificar la presencia de los «doce», recurriendo para ello a esa «Ur-wahl» (=elección primigenia), que después regiría —a su juicio— la designación de los siete diáconos. Masson [4], esgrimiendo criterios más agudos, cree que Lucas se limita a refundir dos fuentes de origen autóctono: una sobre la muerte de Judas y otra sobre la constitución del colegio apostólico. Tal enfoque viene criticado duramente por Menoud [5], a cuyo juicio es Lucas quien elabora personalmente toda la perícopa en cuestión.

2 Una bibliografía bastante completa sobre los estudios críticos relacionados con esta perícopa, viene expuesta en la aportación de Dupont, J., en 'Aux Sources de la tradition chrétienne', *Mélanges M. Goguel* (Neuchâtel-Paris 1950) 83-85. Cf. asimismo: *Études sur les Actes del Apôtre* (Paris 1967) 83 ss.

3 Gaechter, P., 'Die Wahl des Matthias', *ZKT* 71 (1949) 318-46.

4 Masson, C., 'La reconstitution du collège des Douze (d'après Actes 1, 15-26)', *RTPhil* 5 (1955) 193-201.

5 Menoud, P. H., 'Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes', *RHPhilRel* 37 (1957) 71-80.

Universidad Pontificia de Salamanca

En estos últimos años la exégesis, buscando un más profundo conocimiento de la comunidad primitiva, se ha interesado por la elección de Matías [6]. La crítica actual, a pesar de sus lógicas discrepancias, coincide en considerar esta perícopa como un esfuerzo de Lucas por justificar un matiz teológico concreto en la trayectoria vivencial de la comunidad cristiana. La dificultad estriba en precisar cuál sea el aspecto que Lucas pretende resaltar. Mientras unos se inclinan por el tema de la colegialidad, otros recurren a la idea del apostolado o del testimonio. En cualquier caso, los análisis de la crítica especulan sobre una idea teológica relacionada de algún modo con los «doce», los cuales quedarían así convertidos en los cimientos del cristianismo.

No intentaremos discutir el extraordinario valor de las más recientes aportaciones [7]. Sin embargo, nuestro objetivo se cifra en preguntarse hasta qué punto han logrado apurar las posibilidades eclesiológicas que se derivan de este relato, suponiendo que Lucas lo redactó, no tanto para testimoniar un hecho histórico, cuanto para salvaguardar una realidad de claro cuyo teológico. Mas, a la hora de entrar en detalles, nada mejor que bucear en el propio texto.

Presencia del resucitado.

Siguiendo la lógica del relato lucano, se ve que el resucitado abandona a sus discípulos en el momento de la ascensión (Hch 1, 9), garantizándoles en cambio que —poco después— recibirán el espíritu (Hch 1, 15). Este espíritu (=fuerza) protagoniza la escena de pentecostés. Ahora bien, el «pneuma» pentecostal no es sino la fuerza del propio resucitado [8]. Ello indica que el resucitado *sólo* está ausente desde

6 Cf. Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres* (Paris 1971); Fuller, R. H., 'The Choice of Matthias', *Studia Evangelica* VI (Berlin 1973) 140-46; Jaubert, A., 'L'élection de Mathias et le tirage au sort', *Studia Evangelica* VI (Berlin 1973) 274-80; George, A., 'L'oeuvre de Luc: Actes et Evangile', *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris 1974) 207-40; Lohfink, G., 'Der Losvorgang in Apg 1, 26', *BZ* 19 (1975) 247-49; Nellessen, E., 'Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Mattias (Apg 1, 15-26)', *BZ* 19 (1975) 205-18.

7 Un estudio bien documentado sobre el análisis crítico de la perícopa en cuestión puede verse en la obra de Bovon, F., *Luc le Théologien* (Neuchâtel 1978) 379-86.

8 Resulta a todas luces anacrónico el solo intento de descubrir una pneumatología elaborada ya al comienzo de la Iglesia. Esta alimentó en un principio inquietudes cristológicas, hasta el punto que *sólo* veía a Cristo (=Jesús resucitado) actuando en el seno de la comunidad. Este punto, aunque estudiado en

Universidad Pontificia de Salamanca

la ascensión hasta pentecostés. Sin embargo, en este breve intervalo de tiempo —unos diez días— sitúa precisamente Lucas la elección de Matías. Sucede por otra parte que Pedro, a la hora de decidir, supone que es el propio Cristo (=Señor) quien ha designado ya al sustituto de Judas (1, 24). Las suertes son echadas sólo para que la comunidad sepa quién es el elegido por el resucitado.

El sustituto de Judas es, pues, designado por el propio resucitado, cuyo espíritu (=fuerza) recibirán los discípulos el día de pentecostés. Esto plantea una seria dificultad. De hecho, siendo este espíritu quien rige los destinos de la comunidad, ¿cómo es posible que actúe ya el propio resucitado para resolver los problemas de la comunidad *antes* de que ésta haya sido constituida? Dado que pentecostés señala la génesis del cristianismo, no se ve cómo Cristo puede intervenir en la comunidad, antes de que ésta quede constituida.

Por este motivo, muchos críticos [9] se preguntan cómo, siendo esta perícopa de cuño lucano, la ha colocado su autor precisamente *antes* del relato pentecostal. Si éste garantiza a la comunidad que el resucitado, a pesar de su ascensión a los cielos, sigue presente en cuantos comparten una misma fe, ¿no marca pentecostés el *primer contacto* del resucitado con su comunidad? Así parece sugerirlo un análisis aséptico del relato. De hecho, ese «espíritu santo» que tanto eco halló en la cristiandad naciente —aunque no pueda distinguirse de la tercera persona de la trinidad— era aceptado por los creyentes como expresión viva de que el resucitado seguía actuando en la comunidad [10]. Pasaron varios siglos hasta que el concilio de Nicea, motivado por acres controversias cristológicas, estampó en una fórmula concreta su fe trinitaria. En la Iglesia primitiva, hablar del espíritu y

todas las cristologías, viene resaltado con mucha claridad por: Guillet, J., 'Jésus-Christ, vie de l'Église naissante', en *Jésus-Christ hier et aujourd'hui* (Paris 1963).

9 Recogiendo el sentir de autores muy cualificados, vemos tratado este punto con gran delicadeza, resaltando asimismo la presencia de Pedro y la intervención del Espíritu, en la reciente obra de Pemino, G., *La Chiesa secondo Luca* (Torino 1973) 19-31.

10 Este punto ha sido abordado con profusión a la hora de analizar los presuntos enfoques carismáticos que algunos pretenden descubrir en la comunidad primitiva, la cual se regiría sólo por el impulso pneumático, al margen de cualquier intervención de índole jerárquica. Cierto que se admite el impulso pneumático, pero dejando a su vez fuera de duda que el cristianismo naciente siempre acordó gran valor a los «testigos», representados sobre todo por los apóstoles, quienes eran considerados portavoces cualificados del propio resucitado, cuya presencia pneumática movía a la comunidad. Así se demuestra en el artículo de Robles, L., 'Jerarquía y carismas en la Iglesia naciente', *RET* 29 (1969) 419-44.

Universidad Pontificia de Salamanca

hablar del resucitado era lo mismo, aunque el epíteto «espíritu» pretendiera realzar su carácter dinámico y animador de la propia comunidad [11].

El hecho que Lucas presente al espíritu del resucitado actuando para constituir el colegio de los «doce» antes de haberse constituido la comunidad pentecostal, demuestra que sacrifica la verosimilitud histórica en pro de otros valores teológico-kerigmáticos. Lucas no era tan ingenuo como para no ver que presentar al resucitado interviniendo en la comunidad *antes* de que ésta estuviese constituida, suponía un anacronismo imperdonable. Sólo un claro interés teológico lo podía justificar.

El texto original de Hch 1, 1-2, 13.

Está sobrepasada la teoría de Harnack sobre las dos fuentes yuxtapuestas en Hch 2-5 [12]. Sin embargo, la crítica admite que el autor debió inspirarse en algunas fuentes escritas a la hora de resumir la praxis de la primitiva comunidad de Jerusalén [13], cuyo periplo se inició con el impulso pentecostal. Hch refiere los orígenes de la Iglesia, abarcando incluso una fase inicial, en la que el autor de la obra posiblemente no pertenecía aún a la comunidad. Lógico es, pues, que recurriera a algunos documentos escritos, donde se hubiese previamente estampado la vida de los primeros cristianos en Jerusalén. Tal vida ocupa de hecho los cinco primeros capítulos de Hch.

11 Cf. Goitia, J., 'La noción dinámica del «pneuma» en los libros sagrados', *EstBi* 15 (1956) 147-85, 342-80; 16 (1957) 115-59; Mühlen, H., 'Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II', *TGl* 55 (1965) 270-89.

12 La tesis de Harnack fue expuesta en su famosa obra: *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908) 131-88. Desde entonces, la crítica vio en los primeros capítulos de Hch como una recopilación de documentos, cuyo origen jerosolimitano-cesariense se suponía fuera de duda. Sin embargo, la postura harnackiana llegó a tambalearse, tan pronto como algunos autores recurrieron a un presunto influjo de los medios helenísticos, incluso a la hora de reflejar la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén. Así, Jeremias, J., 'Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, *ZNW* 36 (1937) 205-21; Grundmann, W., 'Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde', *ZNW* 38 (1939) 45-73. Aun cuando Jeremías ya descubrió cierta falta de continuidad en las fuentes detectadas por Harnack, fue quizá Grundmann el primero en observar los influjos del mundo helénico. A partir de este momento, han ido sucediéndose las teorías explicativas, pero dejando fuera de discusión la de Harnack, por considerarla desfasada.

13 La «Quellenrage» de Hch viene hecha con toda honradez por Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, 13 ed. (Göttingen 1961) 72-80.

Universidad Pontificia de Salamanca

Vistas las anomalías que presenta el relato de la elección de Matías, cabe preguntarse si formaba al principio parte de la fuente escrita, donde Lucas consiguió conocer la génesis de la comunidad eclesial. De hecho, una lectura reposada de Hch 1, 15-26 sugiere que la muerte de Judas había ocurrido cierto tiempo antes. La sitúa en un pasado histórico, pues los habitantes de Jerusalén, al conocer la muerte del traidor, denominaron Hacéldama al campo adquirido con las monedas de la entrega. Judas, por su parte, tuvo tiempo para adquirir un campo antes de morir. Luego su muerte no debió ocurrir —tal como sugiere Mt 27, 3-9— inmediatamente después de la traición en Getsemaní.

Si, muriendo Judas después de pascua, se requiere cierto tiempo para que los habitantes de Jerusalén denominaran Hacéldama al campo de la traición (Hch 1, 19), es obvio que la elección de Matías debió ocurrir bastante más tarde. Tanto que, en aquella circunstancia, Pedro se dirige ya a unos «ciento veinte *hermanos*», nombre acuñado por la propia comunidad para designar a sus miembros [14]. Sólo podía haber «*hermanos*» después de estar erigida la comunidad.

Estos argumentos sugieren que, engarzando Hch 1, 14 con Hch 2, 1, muy posiblemente el relato de la elección de Matías habría sido introducido por Lucas en un texto original que entroncaba la ascensión con pentecostés. Sólo así se explica que la perícopa en cuestión interrumpa el orden lógico de los acontecimientos, pues, suponiéndose acaecida antes de constituirse la comunidad, sus protagonistas aparecen como miembros de tal comunidad. Ahora bien, si la fuente original de Hch unía el relato de la ascensión con el de pentecostés, sólo queda un modo de explicar la elección de Matías: es Lucas quien la insertó en su fuente. Admitida esta explicación, surge la pregunta: ¿por qué la introdujo precisamente *antes* de pentecostés? Pudo haberlo hecho después y todo encajaría. No obstante, lo hace antes, aún a costa de romper el ritmo lógico de los acontecimientos. Lucas, que no podía ignorar lo que nosotros vemos, debió tener sus razones para insertar la perícopa relacionada con Matías precisamente antes del acontecimiento pascual.

14 Cf. Dupont, J., 'L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres', *NRT* 91 (1969) 897-914; Rinaldi, G., 'Comunità cristiana nell'età apostolica', *BibO* 12 (1970) 3-10.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sentido teológico de los «doce».

Una de las explicaciones más verosímiles es la que supone en Lucas un interés por apoyar el evento pentecostal sobre los «doce». De hecho, sin la elección de Matías —tal como ya se vio— sólo figurarían «once» apóstoles al comienzo de la Iglesia. Así lo sugiere un presunto engarce de Hch 1, 14 con Hch 2, 1. Mas el autor de Hch sabe que la comunidad cristiana es el nuevo Israel, pues tal aserto es uno de los constitutivos de la promulgación kerigmática. De hecho, así como Israel repudió al enviado divino, la Iglesia (=nuevo Israel) le convierte en centro de toda su inquietud [15]. Ello hace que el autor busque la antítesis teológica que mejor hilvane la trayectoria del pueblo de Dios, como rechazo (Israel) y como aceptación (Iglesia).

Puestos tales presupuestos, se explica el interés por cimentar la nueva comunidad sobre los «doce» apóstoles, del mismo modo que Israel se había apoyado sobre los «doce» hijos de los patriarcas, de quienes se suponían proceder las «doce» tribus. Lucas no podía concebir a la Iglesia, como nuevo Israel, a menos de apoyarla sobre el pilar de los «doce», los cuales le brindaban el perfecto parangón con el antiguo Israel. Mientras éste rechazó a Jesús, clavándole en la cruz por ignorancia [16], la Iglesia le acepta conscientemente, convirtiéndole desde el principio en su «mesías» y «señor» (Hch 2, 36).

Lucas ha hecho, por tanto, un reajuste teológico, que le permite presentar a los «doce» como protagonistas del evento pentecostal. Para ello ha debido forzar la lógica de los acontecimientos. No le importa, pues su intención es hacer de la comunidad el culmen de la historia salvífica, donde lo interesante no sea tanto el proceso histórico, cuanto el designio de salvación. Este exige que pentecostés se apoye sobre los «doce» apóstoles, los cuales, por haber sido testigos de la vida de Jesús, se convierten ahora en los auténticos garantes

15 Cf. Schmitt, J., 'L'Église du Jérusalem ou la restauration d'Israël d'après Act, ch. 1 à 5', *RScRel* 27 (1953) 209-18; Meyer, B. F., 'The initial self-understanding of the Church', *CBQ* 27 (1965) 35-42.

16 Es interesante constatar cómo, sobre todo en los cinco discursos que Hch pone en labios de Pedro y donde se halla recogida la veta más arcaica de la proclamación kerigmática, siempre se insiste en recordar que los judíos actuaron movidos por la ignorancia a la hora de entregar a Jesús. Su pasión y muerte vienen contempladas más bien como cumplimiento de un designio divino, donde el pueblo judío juega un papel desagradable, pero sin que deba acentuarse su responsabilidad. Toda esta temática viene perfectamente expuesta en la obra de Schmitt, J., 'Les sommaires catéchetiques des Actes', en *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris 1949) 3-36.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la nueva comunidad, que cuenta con su aval a la hora de depurar cualquier actitud de fe.

Todas estas reflexiones, aunque válidas, carecen de novedad. Ya la crítica las había aireado. Sin embargo, existe un aspecto en el que apenas ha fijado la atención. Es el siguiente: si los «doce» quedan englobados por Lucas en pentecostés, debe incluirse *también* a los «ciento veinte hermanos». Teniendo además en cuenta que, tal como sugiere la crítica, el auditorio de pentecostés estuvo a su vez representado por gente que hablaba «doce» idiomas distintos [17], se impone una conclusión: Lucas apoya pentecostés —base y fundamento de la Iglesia— en el número «doce», extensivo a los apóstoles, a la comunidad (ciento veinte hermanos = «doce» por diez), y a los gentiles (doce lenguas) deseosos de abrazar la nueva religión.

Un análisis de los textos demuestra, en efecto, que Lucas introdujo la elección de Matías precisamente antes de pentecostés, porque así quedaba justificada la presencia de todo el colegio apostólico. Este tiene, en la intención lucana, claras incidencias eclesiológicas. Mas éstas se intensifican si los «testigos» de pentecostés incluyen, en la actual redacción de Hch, a esos famosos «ciento veinte hermanos», que comparten con los «doce» la recepción del «pneuma» y por ende la fe resurreccionista.

2.—CARGA ECLESIOLOGICA DE LOS «TESTIGOS»

Para detectar los valores genuinamente eclesiológicos, se impone remontarse a la génesis misma de nuestra comunidad. El testimonio de Hch la vincula con el evento pentecostal, cuyo protagonista es a todas luces la fuerza del resucitado. Tan pronto como el «pneuma» de Jesús, que acaba de vencer a la muerte, penetra en los discípulos, éstos se sienten transformados, hasta el punto de trocar su inveterada cobardía (Jn 20, 19) en osada intrepidez (Hch 2, 6.12-13). Cierto que

17 Sobre este punto, viene recogido el sentir de la crítica, analizado con una visión personal de pentecostés, en la obra de Salas, A., *Jesús, evangelio vivo. Kerigma y catequesis en el cristianismo primitivo*, 2 ed. (Madrid 1977) 122-33. Demuestra que, desde un principio, la humanidad quedó englobada en el horizonte eclesiológico, pues se suponía que ya en pentecostés todos los pueblos estuvieron representados, recibiendo por lo mismo una invitación a abrazar la nueva fe.

Universidad Pontificia de Salamanca

sólo Pedro queda constituido portavoz oficial de esa nueva vivencia. Pero *todos* la comparten, de tal forma que es allí cuando la comunidad cristiana adquiere su identidad.

Sabiendo que, durante varios lustros, la comunidad estuvo impulsada por la proclamación kerigmática [18], sin disponer aún de documentos escritos con que canalizar sus inquietudes y problemáticas, lógico es que los predicadores —a la hora de afianzar su mensaje— buscaran el aval de quienes habían sido partícipes del «pneuma» pentecostal. Los «testigos» de pentecostés quedaron así convertidos en garantes de la genuinidad del anuncio kerigmático. Cada predicador no tenía sino cotejar su doctrina con la vivencia de aquellos «testigos». En caso de armonía, quedaba refrendada la autenticidad de su mensaje. Por el contrario, la discordancia postulaba un reajuste doctrinal. Conforme se iban expandiendo los horizontes del cristianismo, se hacía más necesario el cotejo del kerigma predicado con la genuina vivencia de los «testigos» de pentecostés. Téngase presente que reflexionamos sobre una fase anterior a la estructura eclesial. En ella, la comunidad —aunque regida por el «pneuma» a través de los carismas— recurría siempre a los «testigos» de pentecostés, pues eran ellos quienes, en caso de conflicto o duda, dirimían todo problema de índole doctrinal.

Una vez que la estructura marcó su impronta, la autoridad de los «doce» pasó a ser indiscutible. Pues bien, cuando Lucas redacta Hch, la comunidad estaba ya condicionada por un módulo estructural. Ello explica su apremio por cimentar sobre el pilar de los «doce» la génesis de sus vivencias crísticas compartidas por cuantos se confesaban cristianos. Sin embargo, no deja de ser curioso que Lucas, tan meticuloso en asentar sobre los «doce» el fundamento de la comunidad, introduzca *también* a esos «ciento veinte hermanos», convirtiéndoles en copartícipes de la experiencia pentecostal y en impulsores primigenios de la dinámica eclesial. ¿Qué pretende con ello el evangelista?

18 Así lo había indicado, ya a principios de siglo, un autor de la talla de Klein, G., *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur* (Berlin 1909). Posteriormente, se fue fijando cada vez más la atención en el anuncio kerigmático. Así, Grasso, D., 'Il Kerygma e la predicazione', *Greg* 41 (1960) 424-50. Hoy día los críticos están de acuerdo en mantener que la fase kerigmática ocupó los primeros decenios de la comunidad y fue decisiva para que ésta lograra afianzar su tesis resurreccionista.

Universidad Pontificia de Salamanca

Jerarquía y base en pentecostés.

La tradición cristiana siempre ha vinculado la jerarquía con los «doce» [19], aun cuando el primado exija un jerarca supremo, encarnado en Pedro y sus sucesores canónicos. En realidad, cuando el cristianismo primitivo pasó de su fase carismática a la estructural, no dudó en establecer un estamento jerárquico que entroncara de algún modo con quienes (los «doce») habían conocido personalmente a Jesús de Nazaret, acompañándole en el curso de su actividad pública. Ellos eran quienes mejor podían garantizar que la comunidad mantenía la línea marcada por su fundador. De hecho, todo apóstol debía contar, en principio, con el refrendo de los «doce». Pablo, al no regirse por este patrón, chocó con un sinfín de dificultades que, acompañadas de insidias y calumnias, le obligaron a provocar el famoso concilio de Jerusalén (Hch 15) [20], donde quedara patente su ortodoxia y ortopraxis.

Sin embargo, a la hora de anclar la comunidad eclesial sobre su fundamento genuino, representado —en la reflexión lucana— por pentecostés, debe recordarse que los «testigos» de aquel evento rebasan el horizonte de los «doce» (símbolo de la jerarquía) para abarcar también a los «ciento veinte» (símbolo de la base). En otras palabras, pentecostés —génesis de la comunidad eclesial— está representado, no sólo por el estamento jerárquico, sino también por la base, es decir, por el pueblo sencillo. Ello indica que, si Lucas, al *ordenar* lo acontecido en la comunidad, se apoyó en los «testigos» de pentecostés, recibiría una información mixta: base + jerarquía. Ambas, siendo «testigos» desde el principio, sirven de aval a la hora de *ordenar* lo ocurrido en la comunidad. Pues bien, si tal es la pauta seguida por Lucas al redactar una obra teológica, obvio es suponer que idéntico fuera el criterio adoptado por la propia comunidad, cuando decidió estructurarse orgánicamente para así canalizar mejor sus inquietudes de futuro.

19 La forma de concebir el estamento jerárquico desde los orígenes, viene estudiada con toda objetividad en la obra de Cullmann, O., *Il primato di Pietro* (Brescia 1965). En las pp. 37-47 el autor se pregunta por la dirección de la comunidad en los orígenes y llega a la conclusión de que los «doce» ejercieron un influjo considerable, aun cuando Pedro quedara en cierto modo en una postura que —adecuadamente explotada— debería abocar a la gestación del primado, tal como lo fue exigiendo el módulo estructural que se impuso en la nueva comunidad.

20 Cf. Fahy, T., 'Council of Jerusalem', *IrTQ* 30 (1963) 232-61.

Universidad Pontificia de Salamanca

Luego la comunidad, desde sus mismos orígenes, se apoyó tanto en la jerarquía como en la base. Por supuesto que durante varios lustros actuó bajo el estímulo directo del «pneuma» con clara proyección carismática. Pero ello nunca fue obstáculo para que, en momentos de crisis, recurriera a las fuentes humanas capaces de brindarle una genuina información. Estando éstas representadas por los «testigos» de pentecostés (los «doce» + los «ciento veinte»), es evidente que unos y otros (jerarquía y base) hubieran ido canalizando desde el principio las inquietudes de los creyentes. Estos buscaban, pues, a la hora de actuar, el refrendo, no sólo de los «doce» apóstoles (símbolo de la jerarquía), sino también de los «ciento veinte» hermanos (símbolo de la base). Y todo ello, por supuesto, mucho antes de aparecer el primer síntoma de estructuración jerárquica. Sería, por tanto, falso pensar que en pentecostés quedara ya en cierto modo constituida la jerarquía y la base. No, tales conceptos sólo surgen una vez estructurada la comunidad. Mas ésta, a la hora de moldear su estructura, se inspira en criterios lógicos, asignando el nombre de *jerarquía* a los «doce» y reservando el nombre de *base* a los «hermanos», representados también por los famosos «ciento veinte» en el evento pentecostal.

Sería, en consecuencia, error craso suponer que la comunidad primitiva, al programar su actuación cara al mundo, se guiara *sólo* por el dictamen de la jerarquía. Esta —siempre suele ocurrir— es muy posible que intentara frenar. Así lo sugiere el estudio del famoso *Frühkatholizismus,* que presenta a Pablo rompiendo los módulos de los «pilares» (Gal 2, 9), para abrir su anuncio kerigmático a toda la gentilidad [21]. Esto no contó en un principio con el refrendo de los jerarcas, representados por quienes ejercían un liderazgo religioso en Jerusalén. Sin embargo, triunfó la fuerza kerigmática, hecha vida en los «hermanos» (base), los cuales —a través de Pablo y Bernabé— habían iniciado una obra programada por el propio «pneuma» pentecostal (Hch 13, 2).

El empuje de la base se deja sentir desde el principio. A la hora de tomar una iniciativa, es ella quien va por delante, aun cuando busque después el aval de los apóstoles (Hch 6, 3-6). Procediendo así,

21 Sobre esta problemática, tan debatida a principios de siglo, expone unas ideas muy orientadoras: Käsemann, E., 'Paulus und der Frühkatholizismus', *ZTK* 60 (1963) 75-89.

Universidad Pontificia de Salamanca

queda perfectamente armonizada la genuinidad de la fe (jerarquía) con el impulso dinámico de la comunidad (base). La sola actitud de la jerarquía hubiera inducido a un integrismo doctrinal; la sola actitud de la base, a un activismo desviado. Para evitar ambos peligros, la comunidad buscó un ponderado equilibrio entre jerarquía y base, idea que Lucas plasma con toda nitidez, si bien para ello se ve obligado a introducir la elección de Matías en un contexto que —desde un punto de vista cronológico— se presenta como muy forzado.

Pistas para una revisión eclesial.

Las ideas antes apuntadas no pueden quedar como simple expresión de una constatación exegético-crítica. Sería condenarlas a un estatismo decepcionante. La comunidad de hoy, aunque anclada en su propia estructura, pugna por revisar actitudes en un sinfín de aspectos. Constata, en efecto, que no siempre sintoniza con las necesidades de pobres y desvalidos. Se pregunta, en consecuencia, hasta qué punto está encarnando la dinámica de aquel evento pentecostal, cuyo impulso abrió a toda la humanidad (representada en aquel momento por los doce idiomas), ese sublime mensaje que, alimentando la esperanza, conduce a la libertad.

Pentecostés, viene a ser el reverso de la torre de Babel (Gen 11, 1-9) [22]. Mientras en Babel los hombres, aún hablando un mismo idioma, no logran entenderse, pentecostés demuestra que la diferencia de idiomas no impide la comprensión, cuando existen otras fuerzas capaces de unir a los hombres. ¿Dónde radica, pues, la auténtica diferencia entre ambas escenas bíblicas? Muy sencillo: Babel plasma los frutos del egoísmo humano; pentecostés, los frutos del amor divino. Cuando es el amor quien se hace anuncio gozoso, todos comprenden su lenguaje; por el contrario, si el egoísmo frena la comunicación, los hombres —aún viviendo juntos— no logran entenderse. Pentecostés pone, pues, de manifiesto que la fuerza del «pneuma» (=triunfo del amor encarnado en Jesús) facilita la comprensión interhumana.

Nuestra comunidad eclesial atestigua que, sobrando normas, falta comunicación. ¿Qué está ocurriendo? Cada cual cree conocer los motivos. Sin embargo, las opiniones se multiplican y las soluciones no

22 Los nexos entre ambos eventos bíblicos vienen puestos de relieve, aunque con argumentos de índole más bien pastoralista, por Läpple, A., *El mensaje bíblico en nuestro tiempo. I: prehistoria bíblica* (Madrid 1967) 118-21.

Universidad Pontificia de Salamanca

acaban de llegar. Urge actuar con criterios que estén por encima de toda visión personal o personalizada. En este sentido, acaso pueda servir de ayuda recurrir a los «testigos» de pentecostés. De hecho, así lo hizo Lucas, cuando quiso *ordenar* lo que estaba ocurriendo en la comunidad de su tiempo. Hoy, a pesar de los veinte siglos de historia, el cristianismo sigue necesitando criterios sanos que hagan viable una revisión capaz de *ordenar* sus situaciones conflictivas. Sólo así adquirirá la serenidad necesaria para integrarse con paso firme en la dinámica del mundo actual. Hoy se está repitiendo sin duda la problemática vivida por la comunidad primitiva. Esta, a la hora de revisar posturas, optó —así lo sugiere la reflexión lucana— por engarzar, a través de la tradición, con los «testigos» de pentecostés, cuyas vivencias ayudaban a depurar toda impureza comunitaria.

Pues bien, siguiendo las directrices lucanas a la hora de *ordenar* hoy la comunidad cristiana, se ve claro que —si se desean explotar los valores de pentecostés— debe buscarse apoyo no sólo en los «doce» (=jerarquía), sino también en los «ciento veinte hermanos» (=base). Tanto la jerarquía como la base han de avalar, a través de la tradición hecha vida, la genuinidad de todo reajuste teórico o práctico. Sería, por lo mismo, ajeno al sentir de la comunidad primitiva toda revisión eclesial que sólo tuviera en cuenta el estamento jerárquico. Tal como se infiere de la reflexión lucana, también la base juega un papel vital, como dinamismo depurador.

No puede ignorarse hoy la carga vivencial de esos movimientos pentecostales que, si bien incurren a veces en comprensibles desviacionismos, muestran un vivo interés por anclar la trayectoria de la comunidad cristiana sobre el pilar de pentecostés [23]. Sus actitudes antijerárquicas son con frecuencia fruto, no tanto de rechazar la

23 Con motivo de la declaración que un grupo de teólogos (21-26 mayo, 1974) firmó como defensa del movimiento pentecostalista, se vio una pronta reacción de la crítica, deseosa de valorar la aportación de esta inquietud renovadora en la Iglesia, pero sin dejarse fascinar ante la novedad, llegando a considerar válido lo que acaso fuera reprochable. Muy sugerentes son las pautas dadas, al respecto, por: Mühlen, H., 'Comienzo de una era nueva en la historia de la fe', *SelTeol* 14 (1975) 207-14. Debe decirse que todo el número de *Selecciones de Teología* está prácticamente dedicado a temáticas relacionadas con el pentecostalismo, dejando entrever con claridad cuál es la postura de la crítica moderada, entre la que debe colocarse a Montague y Kremer. Aparece asimismo publicada la declaración de los teólogos a la que antes se aludía y que fue el fruto de una asamblea celebrada en Malinas, donde revisó la postura de la fe, vista desde el estatismo, contraponiendo una visión dinámica de fe, punto de arranque del auténtico pentecostalismo, cuyo fundamento bíblico no se puede —en principio— discutir.

Universidad Pontificia de Salamanca

autoridad, cuanto de valorar la base, encarnada en la dinámica eclesial desde sus mismos orígenes. Cierto que no faltan aberraciones. Pero sólo quien se arriesga es capaz —aunque tropezando— de poner en marcha una comunidad (¡la nuestra!», frenada por la indolencia cómoda de jerarcas instalados y de creyentes sin ilusión.

El pentecostés bíblico debe revivirse hoy al calor del «pneuma» del resucitado. Más aún, pentecostés —visto como dinámica eclesial— no es un día de veinticuatro horas, sino el inicio de un proceso vivencial, que, tras dos mil años de existencia, sigue luchando por alimentarse con la savia de Cristo, encarnado en cuantos comparten el impacto de su espíritu. Siendo éste la expresión viva del amor encarnado en Jesús, lógico es que hoy el cristianismo se afane por explotar las posibilidades de ese amor hecho vida, tal como logró asirlo la comunidad pentecostal, representada por base (hermanos) y jerarquía (apóstoles). Sólo armonizando base y jerarquía, podrá *ordenarse* nuestra comunidad, engarzando así con la coordenada de nuestro tiempo.

3.—CONCLUSION

En pentecostés, por estar *todos* (=jerarquía + base) reunidos, impulsó el «pneuma» de tal modo a la comunidad que ésta se lanzó sin remilgos a conquistar el mundo (=doce lenguas) mediante la proclamación kerigmática. Hoy vemos que nuestra comunidad, en su lucha por subsistir, hace frente —no sin gran recelo— a la indiferencia (¡llámese quizá pasotismo!) de quienes, aún hablando lenguas diferentes, deberían mostrar en principio un vivo interés por alimentarse con la savia del mensaje resurreccionista. ¿Qué ocurre hoy en nuestra comunidad? La respuesta es bien sencilla: no estamos *todos* (jerarquía + base) reunidos. Por eso el «pneuma» pentecostal, aunque conserve el impulso de pentecostés, choca con la indolencia y cerrazón de la comunidad. Para que el espíritu se derrame con el ímpetu pentecostal, es preciso que en ella *todos* estén reunidos.

Sólo así la comunidad será —hoy como ayer— «testigo» válido de la vivencia pentecostal, cuyo impulso rebasa el dinamismo de todo individuo o grupo comunitario, trasmitiendo a todos los hombres —¡no importa qué idioma hablen!— la savia de Cristo que, hecha vida, se llama dinamismo eclesial. Al fijar criterios para que el reci-

Universidad Pontificia de Salamanca

claje requerido responda a los principios fundacionales de nuestra Iglesia, sigue siendo hoy señera la visión lucana de pentecostés.

Si el evangelista *sólo* osa introducir al espíritu pentecostal una vez que *toda* la comunidad está reunida, lógico es que se apuren cuantos medios favorezcan esa unión, necesaria para que el «pneuma» pentecostal dinamice a la comunidad. Estar *todos* reunidos significa abrirse cada creyente al «espíritu» de Cristo para que sea él quien rija los destinos de la comunidad. Para ello se impone deponer toda actitud de exclusivismo —doctrinal o disciplinar— y conseguir que base y jerarquía compartan el mismo impulso de Cristo que, tal como atestigua el relato lucano, dio en pentecostés vida a esa comunidad, cuya dinámica sigue retando hoy a cuantos ansían conectar con el Dios que es amor.

ANTONIO SALAS
Escuela Bíblica. Madrid.

Universidad Pontificia de Salamanca