

Τί ἡμῖν καὶ σοί;
Lo que hay entre tú y nosotros

Estudios en honor de
María Victoria Spottorno

Τί ἡμῶν καὶ σοί; Lo que hay entre tú y nosotros. Estudios en honor de María Victoria Spottorno. – Cordoba : UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, 2016

(Series Digitalia Antiqua; vol I)

ISBN : 978-84-9927-254-2

Edit: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba
Campus Universitario de Rabanales
Ctra. Nacional IV, km. 396
14071 – Córdoba, Spain

<http://www.uco.es/ucopress>
ucopress@uco.es

ISBN: 978-84-9927-254-2

© UCOPress

© Los autores

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated, stored in any retrieval system, nor transmitted in any form without written permission from the Publisher

ÍNDICE

Prefacio	7
Lista de abreviaturas	9
María Jesús Albarrán Martínez y Alberto Nodar Domínguez, <i>Escribir la Palabra de Dios: aspectos bibliológicos de los papiros bíblicos de la Colección Palau Ribes</i>	11
Alberto Bernabé, <i>Los dioses como nombres: la columna XVII del Papiro de Derveni</i>	33
José Manuel Cañas Reillo, <i>El Papiro de Florencia, Bibl. Laur. PSI II 127 (Rahlfs 968): su lugar en la historia textual del libro griego de jueces y su relación con las versiones coptas</i>	43
Sergio Carro Martín, <i>Sobre las otras “kaabas” de la Arabia preislámica</i>	59
Juan Chapa, <i>El uso del Salmo 40 como amuleto. A propósito de P.Vindob. G 14289</i>	71
Emilio Crespo, <i>Los papiros matritenses</i>	87
Inmaculada Delgado Jara, <i>La Filología Bíblica de Erasmo de Róterdam</i>	95
Emilia Fernández Tejero y Natalio Fernández Marcos, <i>La Biblia Políglota de Amberes</i>	107
Lourdes García Ureña, <i>χλωρός y su riqueza cromática en la Septuaginta</i>	119
Ana Isabel Jiménez San Cristobal, <i>El Papiro de Bolonia y la escatología de distintos textos judeo-cristianos</i>	133
Raquel Martín Hernández, <i>El fruto de Sodoma y Gomorra</i>	149
Juan Pedro Monferrer-Sala, <i>Una traducción árabe del Pentateuco realizada sobre la versión syro-hexaplar de Pablo de Tellā</i>	167
Irene Pajón Leyra, <i>Sistemas de orientación geográfica en el griego de la Biblia</i>	177

Índice

Antonio Piñero, <i>¿Existió la gran Iglesia Petrina?</i>	193
Sofía Torallas Tovar, <i>Nota a dos inscripciones griegas de la Tingitana y la lengua de las comunidades judías en el Norte de África</i>	211
Pablo Toribio Pérez, <i>Isaac Newton y el himno de Filipenses</i>	223
Pius-Ramón Tragán, <i>Dos lecturas del Libro de los Salmos: diacronía y sincronía</i>	241

PREFACIO

Durante los muchos años que nos ha regalado María Victoria, son tres las cosas que nos parecen destacables de sus enseñanzas involuntarias: la paciencia, el detalle y la permanencia en la verdad. Y son tres cosas profundamente interrelacionadas. La búsqueda de la verdad en el detalle, en el convencimiento de que no hay otra vía. Y de ahí la defensa con firmeza de todo lo que no es lo que parece. Una cuarta enseñanza es la de la humildad, y podríamos seguir añadiendo la alegría, el “carpe diem” y tantas cosas. Pero puesto que este libro es una ofrenda de investigación filológica, nos centraremos en las tres primeras grandes cualidades de la homenajead y en la manera en la que involuntariamente y con la mayor humildad nos ha hecho aprenderlas.

“¿Qué hay entre tú y yo, mujer?” Jn 2,4

La investigación a veces parece una labor de discusión sobre grandes temas, de problemas generales sobre las ciencias humanas. Muchos de los que nos dedicamos a investigar sabemos que esas serían nuestras metas, pero no siempre sabemos cómo llegar allí. Trabajar junto a nuestros colegas más experimentados no sólo nos enseña sobre esas grandes líneas de discusión, sino que, cuando tenemos la posibilidad de trabajar una simple tarde al lado de ellos nos damos cuenta de qué es lo que nos llevará a ser capaces de discutir con firmeza. Es sobre todo la constancia y la paciencia de una tarde entera dedicada a mirar qué letra se esconde debajo de un pequeño pliegue de papiro o en un comentario marginal, lo que luego nos hace ser fuertes y estar seguros para formular y defender una hipótesis más amplia.

“conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” Jn 8,32

En los tiempos en que vivimos, hemos olvidado que para poder perdurar, los grandes edificios se construyen poniendo una piedra sobre otra, ladrillos, que unidos, terminarán formando una enorme estructura. La principal enseñanza de Vito viene a ser esa: paso a paso se hace el camino y hay que perseverar. Las labores invisibles que afirman el cemento entre esas piedras nunca la han echado atrás.

“Con paciencia se aplaca al príncipe; y la lengua blanda quebranta los huesos” Prov 25,15

Sin embargo, lo que aparentemente podría haber sido una tarde aburrida observando los pliegues del papiro a través de una enorme lupa, Vito es capaz de

convertirla en una animada sesión de trabajo, simplemente mediante una observación aguda o bien un gesto inesperado, un comentario sarcástico sin terminar, siendo como es, maestra del suspense. Nunca dejas de sorprendernos.

Quisiéramos celebrar tus 75 años con una buena cena y sobremesa, disfrutando de tu conversación y tu alegría, la multitud de anécdotas geniales e historias fantásticas, aprendiendo esta vez de tu optimismo y humildad. A cambio de esto, y sin que sea impedimento, te hacemos entrega de unos trabajos que de alguna manera tocan tus temas de investigación en Biblia, Oriente Antiguo, Cristianismo Oriental, Septuaginta, Nuevo Testamento y crítica textual, trabajados sobre textos en griego, hebreo, copto, siríaco y árabe.

Puesto que en un homenaje todos contribuyen sin diferencias, hemos ordenado los trabajos por orden alfabético de autores. Han sido muchos los colegas y amigos de María Victoria Spottorno que, aunque lo han intentado denodadamente, no han podido aportar su pequeño granito de arena en este homenaje. Ellos también han contribuido, quizá sin saberlo, ya que nos han animado en esta empresa, además de expresar su interés y cariño por María Victoria, por su trabajo y por su larga trayectoria.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i>
AE	Année Epigraphique
AT	Antiguo Testamento
BDAG	W. Bauer y F. W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> (Chicago – Londres, 2003)
bt Shab	Talmud Babilonio, Shabbat
ca.	cerca
CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
col.	columna
CRAI	<i>Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
d.C.	después de Cristo
DRAE	<i>Diccionario de la lengua española</i> (Madrid: Real Academia Española, 2014 ²³)
Epist.	Epístola
espec.	especialmente
GI	F. Montanari, I. Garofalo y D. Manetti, <i>GI. Vocabolario della lingua greca (greco-italiano)</i> (Turín: Loescher, 1995)
IAM	Inscriptions Antiques du Maroc
l.	línea
LDAB	Leuven Database of Ancient Books < http://www.trismegistos.org/ldab/search.php >
LSJ	H. Liddell, R. Scott, H.S. Jones y R. McKenzie, <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford: Oxford University Press, 1940 ⁹) + supl. 1996
Meterns-Pack	Base de données MP ³ < http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/base-de-donnees-mp3/ >
MPER N.S.	<i>Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Neue Serie</i>
ms.	manuscrito
n.	nota
NETS	A. Pietersma y B. G. Wright, <i>A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title</i> (Nueva York–Oxford: Oxford University Press, 2007)
no.	número
NT	Nuevo Testamento

Siglas y abreviaturas

p.e.	por ejemplo
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PGM	K. Preisendanz y A. Heinrichs (eds.), <i>Papyri Graecae Magicae</i> , 2 vols. (Stuttgart: Teubner, 1973-1974)
PL	<i>Patrologia Latina</i>
s.	siglo
s.v.	<i>sub voce</i>
SB	<i>Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten</i>
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
TM	Trismegistos < www.trismegistos.org >
TMas	texto masorético
T-S	Taylor-Schechter Genizah Collection
v.	versículo

NOTA:

Para las abreviaturas de los libros bíblicos se siguen las utilizadas en F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* «Biblioteca Autores Cristianos maior» 10 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003³).

Para las abreviaturas de papiros, ostraca y tabillas se sigue J. F. Oates y W. H. Willis (eds.), *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, disponible en línea en: <<http://papyri.info/docs/checklist>>

Los autores y obras griegos y latinos están citados según las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español*, en línea en <<http://dge.cchs.csic.es/lst/lst1.htm>> y del *Thesaurus Linguae Latinae*.

ESCRIBIR LA PALABRA DE DIOS:
ASPECTOS BIBLIOLÓGICOS DE LOS PAPIROS BÍBLICOS DE LA
COLECCIÓN PALAU RIBES*

MARÍA JESÚS ALBARRÁN MARTÍNEZ
ALBERTO NODAR DOMÍNGUEZ
UNIVERSITAT POMPEU FABRA

Introducción

La Papirología ha sido desde sus inicios pieza clave en el desarrollo de los Estudios de la Biblia. Los textos bíblicos escritos sobre papiro, especialmente en griego y en copto, han sido fundamentales en el avance de los estudios de la traducción de la Biblia en esas dos lenguas.

Las colecciones de papiros y manuscritos de todo el mundo tienen entre sus fondos textos bíblicos, ya sea conservados en códices completos o divididos en hojas sueltas, en pequeños fragmentos de papiro, pergamino o papel, e incluso en ostraca, escritos en griego, copto, latín, siríaco o árabe, además de otras lenguas antiguas.

El interés de muchos papirologos se ha centrado en el estudio de la Biblia; este fue el caso de José O'Callaghan, creador de la Colección Palau Ribes depositada en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña, cuyo interés principal recayó en la edición de textos bíblicos.

Sin embargo, hasta ahora los estudiosos de la Biblia, en la gran mayoría de las lenguas antiguas y modernas, se han centrado en el estudio filológico del texto y han pasado de puntillas sobre los aspectos bibliológicos de los documentos que los han transmitido, tanto extrínsecos: soporte de escritura y tinta, como intrínsecos: formato del documento, disposición y calidad del texto, y su relación con el estudio paleográfico y codicológico del documento. Todos estos factores aportan importantes datos, que puestos en relación unos con otros enriquecen nuestro conocimiento sobre la producción, uso y circulación del texto bíblico por la sociedad cristiana en el Mediterráneo en época tardorromana y bizantina.

* Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto “La memoria escrita: texto, materialidad y contexto de las colecciones papiáceas españolas” financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (ref. FFI2015-65511-C2-1), y con el soporte de la Secretaría de Universidades e Investigación del Departamento de Economía y Conocimiento de la Generalitat de Catalunya y del programa COFUND de las Acciones Marie Curie del 7º Programa marco de investigación y desarrollo tecnológico de la Unión Europea.

En esta contribución nos proponemos realizar un estudio de estos factores sobre los papiros bíblicos griegos y coptos hasta ahora editados de la colección Palau Ribes. Los resultados que obtendremos no tendrán por tanto un alcance de gran amplitud, al analizar un corpus reducido de documentos, pero sí nos aportarán un grano de arena más en la comprensión y conocimiento de cómo y para qué se escribía la Biblia en Egipto.

Sirva este trabajo como afectuoso homenaje a nuestra colega y amiga María Victoria Spottorno, gran concedora y experta en el texto bíblico, con quien hemos aprendido y seguimos aprendiendo sobre Biblia, sobre Papirología, y sobre la propia vida para ser mejores investigadores y mejores personas.

Los papiros griegos bíblicos

De los cuatro papiros de la Colección Palau Ribes que han transmitido pasajes bíblicos en griego (*P.PalauRib.Lit.* 1, 2, 3 y 4), tres de ellos están escritos en mano libraria, como corresponde al tratamiento que recibe el texto bíblico, parangonable al de los textos de la literatura profana.

P.PalauRib.Lit. 1

En efecto, *P.PalauRib.Lit.* 1 (Sal 1, 3-6 y Sal 2,6-9), que puede datarse entre los siglos V y VI, está escrito en mayúscula alejandrina unimodular¹ y debió

¹ Los términos mayúscula alejandrina y uncial copta son equivalentes: E. G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World. Second edition, revised and enlarged, edited by P. J. Parsons* «B.I.C.S. Bulletin Supplement» 46 (Londres: Institute of Classical Studies, 1987), p. 26 habla, para referirse a este estilo de escritura, de “Coptic Uncial”, mientras que G. Cavallo y H. Maehler se refieren a este mismo tipo de escritura en *Greek Bookhands of the Early Byzantine period A.D. 300–800* «B.I.C.S. Bulletin Supplement» 47 (Londres: Institute of Classical Studies, 1987), p. 5, como “Alexandrian Majuscule”. En ambos casos distinguen los autores dos modalidades, una en que las letras comparten el mismo módulo cuadrado (mayúscula alejandrina unimodular) y otro en que existe un contraste entre letras de módulo cuadrado y otras de módulo más estrecho, rectangular (ε, θ, ο, ς principalmente). Nosotros utilizaremos los términos mayúscula alejandrina unimodular para referirnos al primer subtipo, y mayúscula alejandrina bimodular para referirnos al segundo. J. O’Callaghan, editor de *P.PalauRib.Lit.* 1 clasifica la mano como mayúscula bíblica, pero G. Cavallo, *Ricerche sulla maiuscula biblica* (Florenca: Le Monnier, 1967), pp. 115-116, previene sobre la confusión entre ambos estilos: la mayúscula alejandrina no debe considerarse, según él, un estadio en la evolución de la mayúscula bíblica. *P.PalauRib.Lit.* 1 presenta los rasgos propios de la mayúscula alejandrina: aparte de los característicos depósitos de tinta en el extremo de ciertos trazos como ornamentación (véanse en especial las extremidades superiores de los trazos oblicuos de la ν, el extremo superior del trazo oblicuo de la δ, el extremo inferior del asta izquierda de la ν y el extremo superior de su asta derecha, el

pertenecer a un código de muy buena calidad, a juzgar por la compactación y el fino acabado de las dos capas del fragmento que de él conservamos. Sus medidas son 17 cm de ancho x 17,7 cm de alto; J. O’Callaghan supone unos 6 cm de margen entre la caja de escritura y los extremos izquierdo y derecho del folio, tomando como base para ello el espacio conservado a la derecha del texto del recto, lo que, sumado a los 11 cm que calcula de máxima extensión para la línea, resulta en 23 cm de ancho como medida del código original. En cuanto a la altura, los cinco versículos que faltan entre el final del recto y el texto preservado en el verso necesitarían, siempre sobre la base de la distribución del texto conservado, unos 15 cm; si sumamos los 6,5 cm de margen inferior² y suponemos otros tantos de margen superior, y a ello añadimos los 9,5 cm de alto del texto conservado tendríamos una altura total del código de 37,5 cm.

Turner³ incluye nuestro código dentro del grupo 1 de su lista, que denomina como “the largest sizes”, típico del siglo VI, de acuerdo, pues, con la datación propuesta. Entre los códigos pertenecientes a este grupo los hay que contienen obras de autores paganos, también fechables en torno a la misma época que el nuestro, como, por ejemplo, Calímaco en *P.Oxy.* XX 2258, escrito en mayúscula alejandrina (TM 59424/LDAB 523, ss. VI-VII), Nonno de Panópolis en *BKT V 1* (TM 61920/LDAB 3077, s. VI, cuya escritura es clasificada como mayúscula ojival inclinada)⁴, Aristófanes en *BKT V 2* (TM 59281/LDAB 378, s. VI, con una mano “quite informal”), Homero en *PSI XIII 1299* (TM 61105/LDAB 2242, s. VI, de caligrafía mayúscula ojival inclinada) o Píndaro en *P.Oxy.* XIII 1614 (TM 62558/LDAB 3740, ss. V-VI, en dos manos, una tosca e inexperimentada y la otra cursiva⁵). De ellos, el primero comparte en cierto modo el mismo tipo de escritura que hallamos en el nuestro, ya que la mayúscula alejandrina, presente en *P.Oxy.* XX 2258 es del tipo bimodular, frente a la nuestra, de módulo único. Además de la buena calidad del papiro, la presencia de un tipo de escritura formalizado, y la generosidad en la utilización del espacio, que deja amplios márgenes en la página, los altos estándares de producción de nuestro código también se revelan en la regularidad observada en la separación entre letras y entre las líneas, que mantiene valores constantes de 0,2 y 0,3 cm, respectivamente. El tamaño de las letras

extremo inferior del trazo vertical de la κ, entre otros), se pueden observar los elementos centrales de α trazados en un solo movimiento con forma ovalada, y, en general, el trazo grueso tendente a unir en lazos elementos de una misma letra (véase comentario a 47 en E. Turner y Parsons, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, p. 2, y Cavallo y Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period*, p. 23.

² O’Callaghan mide 6 cm de margen inferior, pero éste es 0,5 cm más profundo.

³ E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex* «Haney Foundation Series, University of Pennsylvania» 18 (Filadelfia: University of Pennsylvania Press: 1997), p. 14.

⁴ Descripción y fotografía en: <http://smb.museum/berlpap/index.php/02832/> (último acceso octubre 2016).

⁵ Cavallo y Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period*, no. 20a.

también es regular, si bien sus dimensiones tienden a reducirse en algunos casos hacia el final de línea por razones de espacio, práctica común incluso en manuscritos de alta calidad⁶. Asimismo cabe destacar la calidad del texto transmitido, en el que, a pesar de no poder detectarse una labor de corrección en el fragmento preservado, no se hallan errores ortográficos o de otro tipo. Mención aparte merece el uso de los signos de lectura⁷: encontramos la típica abreviatura de κύριος como *nomen sacrum* (v. l. 5)⁸ y la diéresis sobre la *v* inicial de *υῖός* en la misma línea. Una línea horizontal sobre la *omicron* (o) final de la línea 7 representa la *v* del final de la sílaba (*ἀναστήσο(v) /ται*). La *eistesis* y el punto alto aparecen empleados de modo complementario: la primera, de una extensión de dos letras, marca la continuación en la línea siguiente de lo que podríamos llamar un κῶλον o miembro compositivo, que no necesariamente coincide con nuestro versículo; el final de dicho miembro se marca con un punto alto. Es interesante observar este uso un tanto arcaico del punto alto, alejado de su valor común ya en esta época de pausa de carácter más bien sintáctico y más en consonancia con el recitado o lectura performativa.

P.PalauRib.Lit. 2

P.PalauRib.Lit. 2, como *P.PalauRib.Lit. 1*, contiene un pasaje de los Salmos, concretamente Sal 98, 4-5, escrito en contra de la dirección de las fibras. Está datado en el siglo VII, aunque probablemente haya que retrasar su fecha en un siglo: la presencia en la otra cara de 7 líneas de un texto árabe marca un *terminus post quem* para el texto bíblico del verso, que no podría haber sido escrito antes de mediados del siglo VII⁹, si tomamos, como suele hacerse¹⁰, unos cincuenta años

⁶ Véase, por ejemplo, *P.Oxy.* III 411 (fotografía en Turner y Parsons, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, no. 71) escrito en una mayúscula bíblica del siglo V, o, de la misma época, el evangelario copto de la Colección Palau Ribes (P.PalauRib. inv. 181-183) objeto de nuestro estudio más abajo.

⁷ Entendemos signos de lectura en sentido amplio; esto es, incluimos en este concepto todos los procedimientos gráficos empleados por el escriba para facilitar la articulación de la *scriptio continua*.

⁸ Aunque no la de *υῖός*, en la misma línea. Véase la edición de O'Callaghan en *P.PalauRib.Lit. 1* sobre la ausencia de abreviatura en esta palabra.

⁹ De hecho, los ejemplares con los que O'Callaghan lo compara paleográficamente para datarlo en el siglo VII han sido posteriormente asignados más bien al siglo VIII: para *P.Ryl.* III 466 (TM 65449/LDAB 6696) véase Cavallo y Maehler, *Greek Bookhands*, no. 53a, y para *PSI* XIV 1372 (TM 62263) *ibidem*, no. 54b.

¹⁰ Hay que considerar, no obstante, que si bien puede asumirse este periodo de tiempo, o incluso uno más extenso, para el caso de los rollos utilizados en primer lugar para la escritura de textos literarios, en el caso de los documentos, como el que nos ocupa ahora, la reutilización puede haberse producido mucho antes, cf. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, p. 22.

como período transcurrido entre la primera utilización del papiro y la segunda, estaríamos ya en el siglo VIII.

Aunque el formato de nuestro documento es una hoja, y no un códice¹¹, el tipo de escritura es libraria: la mano del papiro se asemeja a las propuestas por O'Callaghan en su edición, pero también a la de ciertos manuscritos coptos que por tanto hemos de suponer contemporáneos al nuestro o posteriores, ya que el estilo no es otro que el de la mayúscula ojival inclinada, caracterizada por el contraste entre los trazos verticales, finos, y los más gruesos trazos horizontales, contraste típico de la escritura libraria tardía¹². Si bien la escritura se ejecuta de forma cuidada no hay regularidad ni en el tamaño de las letras – lo cual altera la impresión de bilinealidad – ni en la distancia que las separa, tocándose en muchos casos unas con otras, sin llegar de todos modos a producirse ligaduras. Tampoco hay regularidad en la separación entre líneas.

El texto presenta la abreviatura del *nomen sacrum* κύριον (l. 3) y otras convenciones propias de la escritura libraria, como el uso del punto, bajo en este caso, para marcar una pausa leve, y la presencia de la *eistesis* al comienzo de la l. 4, quizá para marcar el comienzo de versículo¹³, pero en las solas 5 líneas que ha conservado está repleto de errores de tipo ortográfico: los más comunes errores de itacismo (desde η por ει y por οι hasta η por υ), pero también ω por ου (l. 4), τ por δ (l.6), o la omisión de la ν final del acusativo en δικαιοσύνη<ν> (l. 2). Podría ponerse este hecho en relación con los pliegues observables en el fragmento, indicio de que la hoja habría estado doblada y habría tenido un uso personal.

P.PalauRib.Lit. 3

P.PalauRib.Lit. 3, que contiene una Antología de textos: Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Eclesiástico, es una hoja escrita por los dos lados que puede haber pertenecido junto con *P.Palau.Rib.Lit. 13, 14 y 16, P.Pisa Lit. 25 y PSI Congr. 13.4* a un mismo códice. Sea que haya sido así o sea que, como su editor J. O'Callaghan propone, provenga de un mismo ambiente, tanto *P.PalauRib.Lit. 3*

¹¹ Tampoco es plausible pensar en la reutilización del verso entero de un hipotético rollo, un formato que en época árabe hemos de suponer raro.

¹² Cf. Cavallo, *Ricerche sulla maiuscula bíblica*, p. 111.

¹³ Obsérvese cómo el uso de la *eistesis* difiere en este caso del que observamos en *P.PalauRib.Lit. 1*, donde marcaba continuación de un κῶλον inacabado en el verso anterior. O'Callaghan coloca el comienzo de la línea 2 de *P.PalauRib.Lit. 3* también en *eistesis*, de acuerdo con el uso visto en *P.PalauRib.Lit.1*, si bien la superficie está en ese punto demasiado deteriorada como para estar seguros de que no habría habido tinta a la izquierda de la primera palabra conservada (ἀγαπῆ). Además, si, efectivamente, la línea 2 estuviera en *eistesis*, ni el escriba habría usado este recurso del mismo modo que en la línea 4, ni tampoco sería coherente con lo que sucede al comienzo de las líneas 5 y 6, que continúan los miembros de las líneas precedentes respetando el margen normal.

como las páginas de *PSI Congr.* 13.4 deberían datarse paleográficamente en el mismo período, esto es siglos IV-V, como sucede para las páginas del códice, máxime si se considera que precisamente la cara de *P.PalauRib.Lit.* 3 donde aparece el texto bíblico, el recto, es un palimpsesto donde los vestigios de escritura inferior apuntan al siglo III, como O'Callaghan nota.

La escritura, una mayúscula ojival inclinada, está ejecutada de modo rápido; las letras pueden tocarse, y aparecen ciertos rasgos de cursividad, como la escritura abreviada del diptongo αι, que, de todas formas, no se emplea de modo consistente. El escriba escribe sus letras de modo consistente, aunque existen variaciones considerables en el tamaño de las letras, que no pueden explicarse como el efecto de un supuesto contraste modular; más bien hemos de pensar en el carácter descuidado de la ejecución de la escritura como causa de este fenómeno, así como de la ausencia de límites superior e inferior definidos para las líneas, lo que dificulta la bilinealidad, y de la regularidad en la separación entre líneas. El escriba tampoco parece haber podido disponer del espacio de la superficie, de no muy buena factura, de modo generoso: incluso ha debido escribir en la parte inferior de la página tres líneas girando la superficie 90° a la derecha, para aprovechar el margen derecho. No conservamos el izquierdo, pero a juzgar por el poco espacio que el escriba ha dejado por encima y por debajo del texto, tampoco ha debido ser ancho.

Además de la abreviatura del *nomen sacrum* πνεῦμα y el trazo horizontal sobre la *omicron* final de la línea 22 para representar la v, vistos ya en *P.PalauRib.Lit.* 1, el escriba ha adoptado la convención de escribir la diéresis sobre la ι y la υ iniciales de palabra, independientemente de su valor orgánico, y se sirve del recurso de dejar un espacio en blanco, en ocasiones notable, y en ocasiones apenas perceptible, entre las unidades en que se articula su texto antológico. En un lugar emplea, además del espacio en blanco, una barra oblicua a tal efecto (l.11, separando Ece 1,15 y 2,15). A la rapidez con que escribe el texto cabe atribuir las dos confusiones de que se ha percatado, tachando los caracteres correspondientes (ls. 1 y 10), así como algunos errores de omisión o la inclusión de una sigma extra en ἐσχά{σ}την (l. 9) y la confusión entre υ y α en ἐκλυκύνθη (por ἐγλυκάνθη, l. 33). Errores ortográficos son, aparte de κ por λ en la palabra que acabamos de mencionar, σύνπαντα por σύμπαντα, en la línea 13 y los más comunes de ω por o y η por ι. El caso de φ[θάν]νεις en la línea 24 y φθάννει en la 25 combina el error ortográfico de la errónea geminación con el más grave de carácter morfosintáctico que supone la adición de la ζ en la primera de las instancias. Algo similar puede decirse de ἀνάβα en la línea 27, en el lugar de ἀνέβη, o πόησε en la línea 32, también sin aumento. Aunque todos estos fenómenos se hallan atestiguados en mayor o menor medida en la documentación papirácea, no dejan de revelar un registro lingüístico que se desvía de la tradición literaria. Finalmente, en este sentido, hemos de llamar la atención sobre los puntos que dentro de nuestro texto apuntan a corrupciones en

la transmisión o que constituyen incluso auténticos *loci desperati*: así la cita libre del final del versículo 2 del capítulo 51 del Eclesiástico que aparece en la línea 35, θύψοντας en la línea 32, de oscuro significado, las secuencias de caracteres ουσταγωσειας en la línea 33 y ηστευγε en la 34, que el editor deja sin interpretar, o el sentido de las tres líneas escritas en dirección perpendicular al texto en el extremo inferior derecho de la página.

P.PalauRib.Lit. 4

P.PalauRib.Lit. 4, que contiene Est 4,4-5,8-11, es un fragmento de la hoja de un códice. A pesar de sus pequeñas dimensiones (3,8 x 4,8 cm) contiene restos de 8 y de 7 líneas en el recto y en el verso, respectivamente¹⁴; la escritura es, en efecto, de tamaño reducido, y lo mismo cabe decir del códice: basándose en la porción de texto que falta entre el final del recto y el comienzo del verso, O'Callaghan supone una columna de escritura de 9,5 de alto x 8,5 cm de ancho. Puesto que el margen derecho en el recto es de 0,5 cm, y en el verso el margen izquierdo mide 1,5, si sumamos a estos 2 cm los 8,5 cm de media que mide de ancho la columna tendríamos un códice de 10,5 cm de ancho, aproximadamente.

Desafortunadamente, no tenemos ni margen superior ni inferior conservados, de manera que sólo podemos conjeturar que, si fuesen proporcionales a las dimensiones de los márgenes laterales y midiesen, digamos 2 cm el superior, como el margen interno, y 3 cm el inferior, que siempre suele ser más profundo¹⁵, el códice tendría una altura de 14,5 cm. Un códice de estas características entraría en el grupo 10 de la clasificación de Turner: “less than 11 cm B, and ‘square’”¹⁶, justo en el límite de los códices miniatura, que el autor establece por debajo de los 10 cm de ancho. Aunque, según Turner, no pueda compartirse la afirmación de Schubart¹⁷ de que predominan los formatos pequeños en el primer período del códice si nos atenemos sólo al testimonio de los códices miniatura en papiro¹⁸, sí es cierto que los grupos 1-3, de grandes dimensiones, son predominantemente tardíos, mientras que un predominio de fechas más tempranas (ss. III-IV) se observa ya en el grupo 4, de 20 x 25 cm, y se mantiene en los grupos 5-8.9, del que el autor considera que

¹⁴ Contrariamente a O'Callaghan, prefiero utilizar los términos recto y verso en sentido codicológico, aunque la primera de las caras en ser escrita (el recto) presente las fibras en dirección perpendicular a la escritura, y la segunda (el verso) lo haga en paralelo a la misma.

¹⁵ Turner, *The Typology of the Early Codex*, p. 25: “A rule of thumb would allow the lower margin to be bigger in proportion of 3:2 than the upper margin”.

¹⁶ Turner, *The Typology of the Early Codex*, p. 22. Aunque nuestro códice sería ligeramente más alto que ancho y no cuadrado, Turner, *The Typology of the Early Codex*, incluye en este mismo grupo *P.Ryl. I 58*, de unas dimensiones de 10,2 x 15,7 cm.

¹⁷ W. Schubart, *The typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977).

¹⁸ Turner, *The Typology of the Early Codex*, p. 25.

10 podría formar un subgrupo, presenta incluso “many examples not later than III”¹⁹. La filiación de nuestro códice dentro de este grupo es perfectamente coherente con la datación que propone O’Callaghan atendiendo a criterios paleográficos: siglos III-IV.

Llama la atención el hecho de que no estemos, en este caso, frente a una escritura libraria: como el mismo editor afirma, la mano es una mano documental. Es rápida, con tendencia a la cursividad, y revela incipientes ligaduras, como ilustra la ι, que puede observarse trazada en un solo movimiento con elementos previos de α (v. l. 2), ε (v. l. 6) y σ (v. l. 7). A pesar de lo escaso del texto transmitido, encontramos en él signos de lectura, como la ya observada abreviatura de la ν final, representada por un trazo horizontal sobre la vocal precedente (r. l. 5) y el *nomen sacrum* κύριον abreviado (v. l. 1, si bien no podemos asegurar que la abreviatura fuera acompañada del trazo horizontal por encima). El escriba también usa el punto alto antes de la completiva introducida por ὅτι en la línea 6 del verso y parece haber dejado un espacio en blanco entre los versículos, a juzgar por la reconstrucción de las líneas.²⁰ Es interesante observar que el texto parece haber sido corregido por el mismo escriba: en la línea 2 del recto el error de itacismo en βασιλεισσης (por βασιλίσσης) ha sido enmendado, también erróneamente, escribiendo una η de menor tamaño sobre el diptongo ει, y en la línea 3 del verso la primera θ en Αχθραθαῖ[ος, que es en cualquier caso una variante del nombre atestiguada en la tradición manuscrita, ha sido tachada, en coherencia con la grafía del nombre que aparece dos líneas más abajo. Parece, pues, que el códice ha sido objeto de una cierta atención por parte del escriba, que, aunque experimentado, no ha intentado en la copia del libro alcanzar los estándares de la escritura libraria de la época, p.e. alguna de las modalidades de la redonda formal o el así llamado estilo severo (o formal mixta)²¹. Como paralelos de copias de la misma época de obras de la literatura profana en manos no librarias que sin embargo delatan un interés por la calidad del texto baste mencionar *P.Columbia VIII 195*²² (Hom., *Iliad* II 188-203), P.Rain. inv. 26749 (Hom., *Iliad* II 754-764; 798-800), París, Musée du Louvre E. 3320²³ (Alcman, *Partheneia*), Londres, British Museum Pap. 131²⁴ (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*) o Londres, British Museum Pap. 3077²⁵ (Menandro, *Misoumenos*).

¹⁹ Turner, *The Typology of the Early Codex*, p. 25.

²⁰ Cf. S. Daris, “Papiri Palau Ribes”, *Aegyptus* 66 (1986), p. 106.

²¹ Sobre este estilo véase Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, pp. 26-27.

²² Reproducido en <http://papyri.info/apis/columbia.apis.p230> (último acceso octubre 2016).

²³ Fotografía en Turner y Parsons, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, no. 16.

²⁴ Fotografía en Turner y Parsons, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, no. 60.

²⁵ Fotografía en Turner y Parsons, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, no. 43.

Los papiros coptos bíblicos

Al igual que ocurre con los textos bíblicos griegos, los textos coptos editados de la Colección Palau Ribes son hasta ahora escasos en número (P.PalauRib. inv. 6, inv. 20, inv. 53, 61-65r; inv. 144, inv. 181-183), y todos, con excepción de uno, están escritos con mano libraria y en formato original de códice, características propias de los textos bíblicos de época cristiana.

P.PalauRib. inv. 6

El primero de ellos es P.PalauRib. inv. 6²⁶, que consta de cuatro fragmentos (frags. 1-4) en papiro, escritos en recto y verso en dialecto sahídico, que contienen partes del Libro de Proverbios: frags. 1r-2r: Pr 15,27-28; frags. 3r-4r: Pr 15, 29-16,2; frags. 1v-2v Pr 16,4-6; frags. 3v-4v: Pr 16,7-8. Todos forman parte de la misma hoja de un códice.

El contenido textual conservado en los fragmentos ayuda a realizar la reconstrucción del folio del códice. El texto aparece dispuesto en una sola columna, y su reconstrucción completa sería: Pr 15,26-16,2 en el recto y Pr 16,2-8 en el verso, lo cual indica que el texto habría sido de unas 30-31 líneas por página²⁷. Esto nos permite avistar las dimensiones del folio; respecto a la altura: por una parte, el fragmento 4 conserva los márgenes inferiores: 1,5 cm en el recto y 3 cm en el verso; la dimensión de las letras es de 0,5 cm, y el espaciado interlineal es de 0,3 cm; respecto a la anchura de la página, los márgenes izquierdo (en el recto) y derecho (en el verso) miden 3 cm de ancho, lo cual hace suponer que se tratase de la medida original. La reconstrucción del texto nos hace suponer que hubo entre 22-23 letras por línea. La dimensión de cada letra, como ya hemos indicado, es de 0,5 cm y la separación entre cada una de ellas está entre 0,1-0,2 cm. Todas estas dimensiones resultan en una caja de escritura de unos 12 cm de anchura x 24 cm de altura, y la página habría tenido unos 18 cm de ancho x 30 cm de alto, dimensiones que se corresponden con un códice de tamaño mediano y que se podría englobar dentro del denominado grupo 5 de Turner²⁸.

²⁶ S. Bartina, "Un nuevo papiro copto de Proverbios 15,27-16,8 (PPalau Rib. 6)", *Studia Papirologica* 9 (1970), pp. 39-49; K. Schüssler, *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltex-te, vol. 1: Das sahidische Alte und Neue Testament. Lieferung 1-4: sa 1-120* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1995-2000), p. 47, [Sa 106].

Una fotografía puede verse en el catálogo digital de Dvctvs:

<http://dvctvs.upf.edu/catalogo/ductus.php?operacion=introduce&ver=1&nume=404> (último acceso octubre 2016).

²⁷ En LDAB 108565 se da el número de 32-33 líneas. Sin embargo, al hacer la reconstrucción las líneas parecen haber sido algo menor en número.

²⁸ Turner, *The Typology of the Early Codex*, pp. 16-17.

Bartina dató el texto en el siglo VI, basándose en criterios paleográficos al comparar la escritura con modelos griegos²⁹; esta fecha fue recogida también por K. Schüssler [Sa 106]³⁰. El estudio paleográfico del texto indica que se trata de una mano libraria, con la escritura y disposición del texto cuidadas. La escritura en el recto sigue la dirección de las fibras y en el verso se encuentra en vertical a ellas. Se trata de una escritura de tipo mayúscula alejandrina unimodular, en la que se observan bien los trazos redondeados en la base de α , μ o ζ ; la dimensión de las letras y la separación entre ellas –así como también la separación interlineal– es regular, y solamente algunas letras, como es el caso de ϕ y ρ , sobresalen de su módulo de forma discreta.

El escriba copió el texto utilizando el recurso gráfico de la *eistesis*, siguiendo los parámetros convencionales de Septuaginta para el Libro de Proverbios y utilizó signos de lectura, tal como indica la parágrafos conservada en frag.1r, l. 9 y el guion superior, los dos puntos y el punto medio. Todas estas características revelan una copia de una cierta calidad, que se corresponde con la manufactura del papiro que es de calidad media.

Este códice se puede poner en comparación con otros dos códices que contienen Proverbios, y que tienen ciertas semejanzas con el nuestro, tanto en la forma como en la disposición y tipo de escritura. Uno de ellos es *P.Lond.Copt.* I 951 (LDAB 108321) [Sa 75]³¹, datado en los siglos VI-VII, que también está escrito en mayúscula alejandrina unimodular, en una sola columna y con presencia de *eistesis*, con 34-36 líneas de media por folio y unas dimensiones de 36,5 cm de alto x 26,5 cm de ancho, una talla algo mayor que la del nuestro³². El otro códice es el *Codex XI* de Turín³³ (LDAB 108420) [Sa 73], del que se conservan 24 fragmentos. El texto fue también escrito en una sola columna, que habría tenido unas 32 líneas por folio y unas dimensiones de 23 x 16 cm, que se aproximan al nuestro (30-31 líneas por folio y 24 x 12 cm de dimensión de la caja de escritura). El tipo de

²⁹ Bartina, “Un nuevo papiro copto de Proverbios”, pp. 46-47.

³⁰ Schüssler, *Biblia Coptica*, 1.4, p. 47.

³¹ Contiene varios libros bíblicos, entre los que se encuentra Pr 2-13. El manuscrito fue primero descrito por W. E. Crum en *P.Lond.Copt.* I 951 y editado por H. Thompson, *The Coptic (Sahidic) version of certain books of the Old Testament on a papyrus in the British Museum* (Londres–Edimburgo–Nueva York–Toronto–Melburne: Oxford University Press, 1907); la descripción es también recogida en K. Schüssler, *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, 1.3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995-2015), pp. 71-73 [Sa 75].

³² Cf. Turner, *The Typology of the Early Codex*, p. 14.

³³ Turín, Museo Egizio 63000 cod. 11; F. Rossi, “I papiri copti del Museo egizio di Torino II.2” pp. 3-88; T. Orlandi, “Les papyrus coptes du Musée Egyptien de Turin”, *Le Muséon* 87 (1974), p. 125 (codex XI); Schüssler, *Biblia Coptica*, 1.3, pp. 68-69 [Sa 73].

escritura es también mayúscula alejandrina unimodular³⁴. Respecto a su datación Schüssler indicó el siglo VI, aunque no lo afirmaba con seguridad, mientras que LDAB deja abierta la datación entre los siglos VII y IX.

Las coincidencias de estos dos códices con la hoja del códice de la Palau Ribes sugieren que el nuestro fuese un códice de formato similar (especialmente al códice de Turín) y cuyo texto correspondiese a una copia de un modelo semejante al de estos dos, y que por lo tanto se podría datar entre los siglos VI-VII.

P.PalauRib. inv. 20³⁵

Este fragmento de papiro contiene el comienzo de la Tercera Carta de Juan (3 Jn 1-2)³⁶, escrita en dialecto sahidico. Tiene unas dimensiones de 7,2 x 7,9 cm – lo que le hacen ser casi cuadrado – El documento conserva las 8 primeras líneas del texto, escritas en la dirección de las fibras – las 7 primeras están completas y de la última sólo quedan trazos de tinta de una o dos letras –, y está escrito en una sola columna.

El texto fue sólo escrito en el recto, mientras que el verso está en blanco, lo cual nos indica que no se trata del folio de un códice, sino de una hoja suelta. El fragmento conserva el margen superior que mide 0,7 cm, el margen izquierdo con 0,8 cm y el derecho con 0,4 cm. A pesar de que el documento en su estado actual pueda haber perdido parte de los márgenes, estos probablemente no están lejos de la medida original. Por lo tanto, podemos presuponer que el ancho de la hoja de escritura habría oscilado en torno a unos 7,5 cm más o menos – mientras que la carencia de texto en el verso no permite lógicamente reconstruir la altura de la hoja.

La disposición y calidad de la escritura no son demasiado buenas. Las letras no tienen una forma regular, lo cual ocurre también con la separación entre ellas y con el interlineado, que son irregulares. El tipo de escritura fue definido por Schüssler como “Runde, ungleichßige Unziale” y en LDAB 108054 se anota “informal

³⁴ T. Orlandi, *Le Muséon*, p. 125; en LDAB el tipo de escritura que aparece en la ficha de catalogación es “Alexandrian majuscule unimodular”, es decir, lo que nosotros hemos denominado simplemente uncial copta.

³⁵ S. Bartina, “Un papiro copto del 3 Jn 1-2 (P.Palau Rib. inv. 20)”, *Studia Papirologica* 6 (1967), pp. 95-99; K. Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.2 p. 113 [Sa 537]; *idem*, *Die katholischen Briefe* «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Coptici» 45, p. XCIX no. 68; TM/LDAB 108054 (En LDAB ciertos datos son erróneos: el soporte de escritura es papiro y no pergamino como reza en la ficha de catalogación); una fotografía se encuentra en <<http://dvctvs.upf.edu/catalogo/ductus.php?operacion=introduce&ver=1&nume=171>>

³⁶ Sólo el primer versículo de la Carta (3 Jn 1) es legible: πρῆς β|γτερος ε|ς [2] δι| ν̄| γαι| ο|ς [c n] μεριτ| παι| ανοκ| ε| τ| με| μ| μοχ| 2| ν̄| ο| γ| με; el segundo versículo comenzaría en la última línea de la que sólo se conservan trazos de tinta de una o dos letras.

upright majuscule”. No se trata pues de una mano libraria, sino de una mano inexperta, que podría más bien pertenecer a un aprendiz o a un escolar.

A la escasa calidad de la escritura se une también que la calidad del soporte no es demasiado buena, puesto que la manufactura es más bien gruesa y rugosa, y muchas de las fibras del verso han desaparecido; esta baja calidad no es en principio propia de textos literarios³⁷.

El texto fue datado por Bartina en el siglo VI, fecha que recogió también Schüssler. Sin embargo, la dificultad de clasificar la escritura dentro de un tipo concreto dificulta aún más la datación del documento, el cual podría perfectamente datarse en un abanico temporal amplio que abarcase de los siglos VI al VIII.

Tanto Bartina como Schüssler [Sa 537] lo interpretaron como un texto bíblico más; es decir, considerándolo un papiro literario. Sin embargo, en él se aprecian ciertas diferencias o características que podríamos creer distintas a lo que conocemos o nos ofrecen los textos bíblicos de forma habitual.

Por una parte, la poca destreza del escriba difiere de los textos literarios, cuyas manos son hábiles y la escritura generalmente de tipo librario, puesto que están destinados a lectura de otra persona.

Por otra parte, otra de las características del texto que llama la atención es que esté encabezado por un *chrismon*, elemento típico de las fórmulas epistolares empleadas en las cartas privadas³⁸, pero no en los textos bíblicos.

Estas dos características sugieren que se trata de un ejercicio escolar o quizá de la práctica de escriba, lo que sería coherente la baja calidad del papiro.

Los métodos empleados para la educación de la población griega son mucho mejor conocidos que los empleados en el ámbito educacional de la población egipcia. Los textos conservados en una u otra lengua muestran que existieron ciertas diferencias entre los modelos empleados en cada uno de los dos ámbitos. R. Cribiore ha mostrado que en el ámbito copto el aprendizaje de la escritura y la práctica escrital estuvieron más centrados en metodologías de índole práctica que teórica, y de ello es clara muestra el ejercicio de copia de fórmulas epistolares³⁹.

³⁷ Cf. R. Cribiore, “Education in the Papyri”, en R. S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 322.

³⁸ Cf. M. Choat, *Belief and Cult in fourth-century Papyri* (Brepols, Turnhout: 2006), pp. 114-118.

³⁹ R. Cribiore, “Greek and Coptic Education in Late Antique Egypt”, en S. Emmel y M. Krause (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20. - 26. Juli 1996* «Sprachen und Kulturen des christlichen Orients» 6, 2 vol. (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999), p. 280; cf. *eadem*, “The Coptic school exercises in the collection of Columbia University”, en B. Palme (ed.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologen-Kongresses, Wien 22–28 Juli 2001* «Papyrologica Vindobonensia» 1 (Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften: 2007), p. 128.

Por otra parte, los textos bíblicos en copto fueron utilizados como modelos para el aprendizaje en las escuelas desde época temprana⁴⁰. Ejemplos de ello son por una parte el cuaderno de un estudiante del siglo IV, que entre los textos copiados – un silabario, una lista de nombres propios bíblicos, parte del Libro de Job– contiene también el principio de la Carta a los Romanos (Ro 1.1-8, 13-15)⁴¹, y, por otra parte, un manual de escuela, contenido en un códice en miniatura de 54 folios, que contiene textos variados – alfabetos, silabarios, listas de palabras y extractos de la Biblia –, incluye también parte de la Carta a Romanos (Ro 8.28-32). El códice se ha datado entre los siglos VI-VII y parece proceder del Monasterio de Apa Apolo en Bawit, en el nomo hermapolita, dato importante que lo situaría en el contexto educacional monástico.

Por lo tanto, no sería nada extraño, como ya hemos mencionado, que P.PalauRib. inv. 20 fuese un ejercicio escolar o la práctica de un escriba, que aunase el uso de un texto bíblico como modelo con la copia de fórmulas epistolares⁴².

P.PalauRib. inv. 53

Otro de los papiros coptos bíblicos editados es P.PalauRib. inv. 53⁴³. Esta pieza contiene parte de dos pasajes del Evangelio de Juan: Jn 17,21-22 en el recto y Jn 21,16-17 en el verso. Se trata de un fragmento perteneciente a la parte superior de la hoja de un códice escrito en dialecto sahidico. Sus dimensiones son 7,2 cm de alto x 12 cm de ancho. La escritura sigue las fibras en el lado recto (Jn 17,21-22) y es contraria a las mismas en el lado verso (Jn 21,16-17).

No es posible reconstruir la hoja completa – dimensiones y texto –, ya que, aunque se tratase de un códice de grandes dimensiones⁴⁴, el texto que falta entre los

⁴⁰ Sobre la introducción del Cristianismo en la escuela véase A. Nodar Dóminguez, “Christianity at School: Early Christian schooltexts on papyri”, en J. M. Monferrer-Sala, H. Teule y S. Torallas Tovar (eds.), *Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Contexts* «Eastern Christian Studies» 14 (Lovaina – Paris – Walpole, Ma: Peeters, 2012), pp. 183-197.

⁴¹ P.Rainer *Unterricht Kopt.* 207; TM/LDAB 107875.

⁴² Además, dada la naturaleza del fondo copto de la Colección Palau Ribes, en la que una gran parte de los textos proceden de Bawit, podríamos incluso pensar que procediese de allí.

⁴³ S. Bartina, “A New Sa'idic Papyrus of the Gospel of St. John (Jn 17:8, 22; 21: 16-17). P.Palau-Rib. Inv. 53”, en D. H. Samuel (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology* «American Studies in Papyrology» 7 (Toronto: A.M. Hakkert, 1970) pp. 23-28; K. Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.2, p. 47 [Sa 526]; TM/LDAB 108574 (aquí hay un error en el tipo de material el cual es papiro y no pergamino, como se indica en la ficha del catálogo).

⁴⁴ Podríamos tomar las medidas extremas de los códices más grandes conservados: 37 cm de ancho x 40 cm de alto, cf. Turner, *The Typology of the Early Codex*, pp. 14-15.

dos pasajes conservados: de Jn 17,23 a Jn 21,18; es decir, más de tres capítulos y medio, es demasiado extenso para estar contenido en la hoja del folio.

Sin embargo, los datos bibliológicos muestran que se trataba de una copia de buena calidad, a lo que su suma la buena manufactura del soporte, cuyo espesor consistente refuerza esta idea.

Por una parte, se observa una buena y regular disposición del texto. El fragmento conserva el margen superior, que tiene 1,4 cm en el recto y 1,1 cm en el verso. Los márgenes izquierdo (en el recto) y derecho (en el verso) miden ambos 2,3 cm. Cada folio habría tenido dos columnas, conservándose una de ellas en este fragmento (una en el recto y una en el verso). Los márgenes conservados muestran que estas columnas corresponden en el lado recto con la primera situada en el folio (primera por la izquierda) y en el verso con la segunda (a la derecha). La dimensión de las columnas (en ambos lados) es de 8 cm de anchura, pudiendo alcanzar los 8,5 cm en alguna de las líneas en las que el escriba ha terminado la palabra (véase línea 4v). Si contamos que un folio tuviese dos columnas, la suma de los márgenes laterales (2,3 cm) más las dos cajas de escritura de las columnas (en total 16-17 cm) y el margen intercolumnio, que podría oscilar entre 1-2 cm (en el fragmento la dimensión de este margen conservado es de 1 cm, el cual sin duda es menor del original), su anchura podría estar en torno a 23-23,5 cm, lo cual le convierte en un códice de dimensiones consideradas grandes según la tipología establecida por Turner⁴⁵.

En el lado recto se conservan 6 líneas de escritura, estando completas las líneas 2 a 5, y en el verso se conservan 7 líneas, estando completas las líneas 2 a 4. En ambos lados la dimensión de las letras es muy regular siendo de 0,5-0,6 cm cada una; de igual modo la separación entre las letras oscila entre 0,2-0,3 cm y la separación interlineal entre 0,4-0,5 cm en los dos lados.

La mano del escriba se corresponde con una mano libraria, es decir experimentada. El tipo de escritura es mayúscula alejandrina bimodular, y su datación se ha fijado en el siglo VIII, propuesta por Bartina y recogida después por Schüssler [Sa 526]⁴⁶.

La calidad del texto se muestra también en el uso de signos de puntuación, como el punto medio y signos ortográficos como el guión supralineal de apoyo vocálico, y la marca superior que se parece a un acento circunflejo, cuyo valor es desconocido pero que aparece en ocasiones en los textos coptos.

El hecho de que los pasajes del evangelio no sean correlativos indica que el códice no contendría una copia de dicho evangelio, sino que se tratase de un leccionario o misal destinado a la lectura de la Liturgia.

⁴⁵ Turner, *The Typology of the Early Codex*, pp. 14-15.

⁴⁶ Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.2 p. 47; TM/LDAB 108574.

P.PalauRib. inv. 61-65r⁴⁷

Este conjunto de piezas se corresponde con cinco hojas de un mismo códice escrito en dialecto bohairico, que contienen partes del Libro de Daniel: inv. 61=Da 11,28-36; inv. 62=Da 11,41-12,2; inv. 63=Da 12,8-13; 13,5 y 14,1-2; inv. 64=Da 14,2-8; inv. 65r=Da 14,39-41.

Todas las hojas están fragmentadas, ninguna se ha conservado completa, y falta en ellas tanto la parte superior como la inferior. Las dimensiones varían entre ellas: inv. 61: 14,4 x 22,3 cm; inv. 62: 14,7 x 23,3 cm; inv. 63: 14,4 x 20,8 cm; inv. 64: 14 x 22,4 cm; e inv. 65: 13,1 x 18,2 cm.

El texto está escrito en una sola columna. El número de líneas conservado también varía en cada hoja, siendo inv. 65r la hoja con menor número: 17, e inv. 61v, la que tiene el máximo: 28; el interlineado es regular: 0,4-0,5 cm. La media del número de letras por línea está entre 14 y 25 (inv. 62). La altura de las letras es de 0,4 cm, con una separación entre ellas de 0,2 cm. Los márgenes laterales habrían estado en torno a 3 cm (cf. inv. 62 y 63). Estos datos nos hacen suponer que cada hoja habría tenido en torno a 33-35 líneas por folio, y que las medidas de una hoja podrían haber sido entre 38/40 cm de alto x 16/17 cm de ancho.

Se trataba de una copia de lujo, donde los títulos fueron ornamentados con cenefas y en tintas de colores variados: rojo, amarillo y verde. Los materiales utilizados aparentan haber sido de buena calidad, tanto el pergamino⁴⁸ como las tintas empleadas: negra, roja, verde y amarilla, las cuales conservan toda su viveza.

La mano del copista es libraria de tipo mayúscula bíblica. El escriba utilizó los dos signos de puntuación y ortografía más frecuentes: el punto medio y el guion supralineal de apoyo vocálico. Las hojas no conservan paginación ni párrafos, pero posiblemente sí fueron incluidos por el escriba. La última página del códice, inv. 65r, contiene un colofón, aunque el texto no se ha conservado completo, y se ha perdido el nombre del escriba.

Aunque no existe información sobre la procedencia del *codex* podríamos presuponer que al tratarse de un códice tardío, que B. Klakowicz en la edición princeps atribuyó al siglo XII⁴⁹, y escrito en dialecto bohairico, quizá pudo haberse copiado y elaborado en los *scriptoria* de los monasterios del Wadī Natrum, los cuales se convirtieron en los centros de referencia para la copia de libros, especialmente los de contenido bíblico, a partir de la última fase de la traducción de la Biblia al copto, en la que el dialecto bohairico tomó la primacía⁵⁰.

⁴⁷ B. E. Klakowicz (ed. pr.), "A Bohairic Translation of the Last Books of Daniel", *Studia Papirologica* 17 (1978), pp. 7-33.

⁴⁸ Estas hojas serán próximamente restauradas dado su deterioro actual a causa de agentes externos.

⁴⁹ Klakowicz, "A Bohairic Translation of the Last Books of Daniel", p. 9.

⁵⁰ Véase M. J. Albarrán Martínez, "Las versiones coptas de la Biblia", en J. Martínez Delgado (ed.), *El viaje lingüístico de la Biblia* (Granada: Universidad de Granada, 2011), p. 198.

P.PalauRib. inv. 144

El siguiente texto es P.PalauRib. inv. 144⁵¹; se trata de un pequeño fragmento de pergamino que contiene varios versículos de la Segunda Carta de Timoteo, escrita en copto sahídico: 2 Tim 2,10,14,18 y 20. Las dimensiones del fragmento son 1,8 cm de alto x 10,3 cm de ancho. La escritura se encuentra en ambas caras del documento y los pasajes son correlativos, por lo tanto se trata de un folio de códice.

Los márgenes conservados tienen las mismas dimensiones en cada cara del pergamino: los márgenes externos que miden 1 cm y el margen superior que mide 0,5 cm. La escritura está distribuida en dos columnas por cada cara del folio, que miden 5 cm y con un margen de separación entre ellas de 1,5 cm. A pesar de ser regulares en su medida el número de letras varía entre 9 y 12. En el fragmento se conservan sólo tres líneas por columna; la reconstrucción del texto hace suponer que cada columna habría podido tener en torno a 25 líneas. La dimensión de las letras es bastante regular correspondiéndose con 0,3 cm, y la separación entre ellas es de 0,2-0,1 cm. Finalmente el interlineado oscila entre 0,3-0,2 cm. Así el cálculo de la medida original del folio sería de unos 16 cm de alto x 13,5 cm de ancho⁵². Estas medidas indican que se trataría de un códice casi cuadrado que se podría considerar de tamaño entre pequeño y mediano⁵³. La hoja habría probablemente contenido 2 Tim 2,10-23/24.

El códice debió de tener alta calidad. En lo que corresponde a la materialidad del soporte, el pergamino tiene el aspecto de piel trabajada y de fino espesor; respecto a la tinta utilizada, conserva la viveza del color negro, índice de la estabilidad de sus componentes. La disposición del texto es bastante regular y equilibrada.

En lo que concierne a la mano del copista, se trata de una mano libraria, de tipo mayúscula bíblica. El texto ha sido datado en el siglo VI por Quecke en la *editio princeps*, fecha que Schüssler [Sa 680] dio también por válida. El examen paleográfico indica que efectivamente se trata de mayúscula bíblica con sus características propias, entre las que se aprecia que las letras son unimodulares excepto γ , ρ y \dagger , que sobresalen del módulo establecido, y que todas tienden a ser angulosas.

⁵¹ H. Quecke, "Zwei koptische Fragmente der theologischen Fakultät Barcelona (PPalau Rib. Inv. 13 und 144)", *Studia Papirologica* 10 (1971), pp. 93-95; Schüssler, *Biblia Coptica*, 4.3, p. 44 [Sa 680]; TM/LDAB 108079 (en la ficha catálogo de LDAB encontramos errónea la referencia al editor de la *editio princeps*, que fue Quecke y no Bartina como se recoge).

⁵² Quecke sugirió que las dimensiones de las páginas habrían sido más o menos 20 cm de alto x 15 cm de ancho.

⁵³ Siguiendo la tipología de Truner, *The Typology of the Early Codex*, p. 21, se podría encuadrar en los códices del grupo 9.

Esta escritura está en completo paralelo con la mayúscula bíblica utilizada en el P.PalauRib. inv. 181-183 (véase más abajo), y que se data en el siglo V, por lo cual la datación de este fragmento podría también adelantarse a esta última fecha.

P.PalauRib. inv. 181-183

De todos los textos bíblicos de la Colección Palau-Ribes el más importante corresponde al conocido códice catalogado bajo los números de inventario P.PalauRib. inv. 181-183 y al que se denomina habitualmente como “el Evangelionario copto”. El códice contiene completos los Evangelios de Lucas⁵⁴ (inv. 181), Juan⁵⁵ (inv. 182) y Marcos⁵⁶ (inv. 183), colocados en ese orden. La edición de los tres evangelios fue realizada por H. Quecke quien realizó también un estudio codicológico del mismo⁵⁷.

El *codex* está encuadernado con tapas de madera oscura, que podrían pertenecer a la encuadernación original⁵⁸; sin embargo la que nos ha llegado es una reencuadernación moderna con el lomo en piel de color granate, que recuerda a las encuadernaciones etíopes de finales del XVIII y del XIX⁵⁹. Esta reencuadernación posterior podría ser la causa de que el códice no contenga el Evangelio de Mateo, puesto que no existe una explicación convincente sobre la ausencia del mismo⁶⁰.

⁵⁴ H. Quecke, *Das Lukasevangelium Sahidisch. Text der Handschrift P. Palau Rib. Inv. Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569* «Papyrologica Castroctaviana» 6 (Barcelona, 1977); Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.4, pp. 9-12 [Sa 561.1]; TM/LDAB 107904.

⁵⁵ H. Quecke *Das Markusevangelium saïdisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 182 mit den Varianten der Handschrift M 569* «Papyrologica Castroctaviana» 4 (Barcelona, 1972); Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.4, pp. 9-11 [Sa 561.3]; TM / LDAB 107760.

⁵⁶ H. Quecke, *Das Johannesevangelium Sahidisch. Text der Handschrift P. Palau Rib. Inv. Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569* «Papyrologica Castroctaviana» 11 (Roma-Barcelona, 1984); Schüssler, *Biblia Coptica*, 3.4, pp. 9-12 [Sa 561.2]; TM/LDAB 107905.

⁵⁷ Quecke, *Das Markusevangelium saïdisch*.

⁵⁸ Véase J. L. Sharpe, “The Earliest Bindings with Wooden Board Covers: The Coptic Contribution to Binding Construction”, en C. Fererici y P. F. Munafò (eds.), *International Conference on conservation and restoration of archival and library materials, Erice, 22nd-29th April 1996*, vol. 2 (Palermo: G. B. Palumbo Editore, 1999), pp. 455-478, espec. p. 457.

⁵⁹ Queremos agradecer la información sobre la encuadernación del códice a la Dra. María Dolores Díaz-Miranda, quien muy amablemente nos la transmitió en conversación privada.

⁶⁰ En los inventarios de libros, los evangelios son mencionados o bien de forma individual o bien en volúmenes que reunían los cuatro, como una unidad (*tetraevangelios*), cf. O.IFAO inv. 13315 (s. VIII, Región Tebana; editado por R.-G. Coquin, “Le catalogue de la bibliothèque du convent de Saint-Élie «du rocher» (ostracon IFAO 13315)”, *Bulletin de l’Institut d’Archéologie Oriental* 75 (1975), pp. 207-239); sin embargo, en el inventario de *P.Fayum Copt.* 44, l. 5, donde se lista un *tetraevangelio*, la reconstrucción de la línea, la cual tiene una parte perdida, propuesta por W. Crum fue: ΟΥΤΕΤΡΑΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΣΑΞ[ΗΟΥΤ ΕΒΟ]Λ ΜΑΘΕΟΣ Β, “un tetraevangelio excepto Mateo: 2 (copias)”; esta hipótesis podría acercarnos a

Este códice es una copia de alta calidad, como determinan sus características bibliológicas. En relación al material utilizado, el códice está confeccionado en pergamino de una alta calidad de manufactura: las hojas son de espesor fino y están bien pulidas.

Su formato es de 20 cm de altura x 16,75 cm de anchura⁶¹; las hojas están cortadas con gran exactitud y su medida es estándar: un bifolio mide 33,5 cm de ancho x 20 cm de alto. Contiene 29 cuadernos en total, que no siempre contienen el mismo número de bifolios, el cual oscila entre 2 y 4. Los márgenes son siempre regulares: los exteriores e inferiores tienen 4 cm y los superiores 2,2 cm.

La disposición del texto está realizada en dos columnas de 23 líneas de escritura; cada columna tiene un tamaño regular de 5,5 cm de ancho x 13,5 cm de alto. La caja de escritura es de 12 cm de ancho x 13,5 cm de alto, y la separación intercolumnar es de 1 cm. Las letras tienen una altura de 0,5 cm con una separación de 0,1 cm y la separación interlineal es del 0,2 cm, siempre de forma precisa y regular.

Cada folio está paginado, y se observa el pautado en cada uno de ellos de forma precisa y completamente regular y cuidada⁶². La mano del copista es librería de tipo mayúscula bíblica. Las letras tienen una gran uniformidad y parecen de la misma mano. Sin embargo, Quecke advierte una pequeña diferencia entre la mano de Lucas (inv. 181) y la de los otros dos evangelios, aunque piensa que fue escrito al mismo tiempo y en el mismo *scriptorium*.

El escriba ha incluido signos de puntuación tales como el guion supralineal, el punto alto, la diéresis, los dos puntos y el punto medio. Quecke indica que el escriba copió del modelo con esmero y cuidado, puesto que él mismo observó durante la copia ciertos fallos que corrigió. Solamente se aprecia un número muy pequeño de correcciones que pueden venir de otra mano diferente a la del escriba (o escribas).

Según Quecke la copia de Marcos es la de mayor calidad, puesto que apenas pueden verse fallos o correcciones; Lucas, que atribuye a una mano diferente a los otros dos evangelios, le seguiría, ya que el escriba ha avistado fallos que ha corregido, y Juan es la copia considerada de peor calidad por Quecke.

pensar en la existencia de volúmenes que reunieran sólo Marcos, Lucas y Juan, y excluyesen Mateo, como ocurre con el Evangelionario de la Palau Ribes, aunque sin embargo la explicación del porqué de excluir Mateo no está nada clara.

⁶¹ Cf. Turner, *The Typology of the Early Codex*, pp. 18-19; se englobaría dentro de los grupos 7 u 8.

⁶² Sobre el pautado de manuscritos griegos en pergamino véase J. Leroy, *Les types de réglure des manuscrits grecs* «Bibliographies, colloques et documents préparatoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes», 4 (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977); trabajo que fue ampliado por J.-H. Sautel y J. Leroy, *Base de données établie par Jacques-Hubert Sautel à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents*, «Bibliologia» 13 (Turnhout: Brepols, 1995).

Quecke también menciona que no conoce el modelo de texto que pudo utilizar el copista. Sin embargo, respecto al Evangelio de Marcos, Tito Orlandi, en la recensión sobre la edición hecha por Quecke⁶³, lanzó la hipótesis de la existencia de una división de la tradición textual del Evangelio de Marcos en dos: una correspondía al texto de la Palau Ribes y la otra al manuscrito de la Pierpont Morgan Library M569. Esta división de la tradición textual de Marcos ha sido confirmada por Anne Boud'hors, quien ha identificado claramente las dos versiones, siendo una de ellas más arcaica y a la que pertenece esta copia de la Palau Ribes, la única conservada completa, y que según ella es de una gran calidad textual y modelo representativo de esta tradición⁶⁴.

Conclusiones

Debemos ante todo recordar que, tal como se establecía en la introducción a este trabajo, su objetivo se limita a la reflexión sobre las características bibliológicas de los papiros bíblicos que ya han sido objeto de estudio dentro de la colección Palau Ribes. Ello significa que las conclusiones que podamos extraer de nuestro trabajo lejos de ser de aplicación general a la producción de manuscritos bíblicos, sólo pretenden establecer unas líneas de investigación en el estudio de los mismos.

En primer lugar, observamos un grupo de manuscritos, el más nutrido, que revela estándares de producción de alta calidad, reflejados sobre todo en la utilización de una mano libraria y en la disposición del espacio, caracterizada fundamentalmente por la amplitud y la regularidad: *P.PalauRib.Lit.* 1, *P.PalauRib. inv.* 6, *P.PalauRib. inv.* 61-65r, *P.PalauRib. inv.* 144, *P.PalauRib. inv.* 181-183. Entre ellos, los dos últimos comparten ciertas peculiaridades: si bien *P.PalauRib. inv.* 144 es ligeramente más pequeño que *P.PalauRib. inv.* 181-183 (13,5 cm de ancho x 16 cm de alto frente a 16,75 x 20 cm, respectivamente) ambos códices están escritos a dos columnas en una mayúscula bíblica ejecutada con gran

⁶³ T. Orlandi, "Recensión a: H. Quecke *Das Markusevangelium saïdisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 182 mit den Varianten der Handschrift M 569* «Papyrologica Castroctaviana» 4 (Barcelona, 1972)", *Studia Papirologica* 13 (1973), pp. 107-109.

⁶⁴ A. Boud'hors, "L'évangile de Marc en copte sahidique : Essai de clarification", en D. W. Johnson (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. 2.1, (Rome: Centro Italiano Microfiches, 1993), pp. 53-65; *eadem*, "Le caractère harmonisant des traductions de l'Évangile de Marc en copte sahidique", en Ch.-B Amphoux, J. Keith Elliot y B. Outtier, (ed.), *Textual Research on the Psalms and Gospels. Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles. Papers from the Tbilisi Colloquium on the Editing and History of Biblical Manuscripts. Actes du Colloque de Tbilisi, 19-20 septembre 2007* «Supplements to Novum Testamentum» 142 (Leiden-Boston: Brill, 2012), pp. 251-261.

regularidad. Como ya han puesto de manifiesto diversos estudiosos⁶⁵, la sola comparación paleográfica entre manuscritos griegos y coptos escritos en el mismo estilo gráfico no puede considerarse como criterio sólido para la datación de estos últimos, ya que los estilos formales de la escritura griega son, para la escritura copta, un préstamo que puede haber tenido lugar con posterioridad al desarrollo de esos estilos en la producción libraria griega⁶⁶. P. Orsini, que realiza un estudio sobre la evolución de la uncial bíblica en los manuscritos coptos con el objetivo, entre otros, de verificar si dicha evolución se produce en las mismas líneas y tiempos que la que tiene lugar para los manuscritos griegos, concluye que así puede decirse hasta el comienzo del siglo VI⁶⁷. Toma precisamente P.PalauRib.inv. 181-183 como ejemplo de lo que él llama segunda fase, caracterizada por una progresiva alteración del ángulo de escritura, que motiva que los trazos oblicuos descendientes de izquierda a derecha varíen en grosor y por la aparición de pequeños elementos ornamentales en la extremidad de los trazos finos, algo observable tanto en el evangelario copto como P.PalauRib.inv. 144, que, como apuntábamos, deberíamos datar también hacia el final del siglo V.

P.PalauRib.Lit. 1 y *P.PalauRib.inv. 6* también se parecen entre sí; pese, como en el caso anterior, a la diferencia en las dimensiones (23 cm de ancho x 37,5 de alto y 18 x 30 cm, respectivamente) los dos códices han sido escritos en una mayúscula alejandrina unimodular, ejecutada también con gran regularidad, en páginas que presentan una sola columna. Llama la atención también el hecho de que se haya adoptado la misma convención gráfica de tomar la *eistesis* para reproducir la fragmentación de los versículos en $\kappa\omega\lambda\alpha$ de carácter rítmico. No existe, como para el caso de la mayúscula bíblica, un estudio semejante al de Orsini en el que se analice la evolución de la mayúscula alejandrina (que ha recibido, por otra parte, mucha menos atención que la bíblica) en ámbito griego y en ámbito copto, con el objetivo de determinar si se produce de modo paralelo tanto formal como cronológicamente, pero es claro que las características de ambos documentos son las mismas: ausencia de contraste modular, elementos centrales de α en óvalo, contraste entre trazos verticales gruesos y horizontales finos, aparición de depósitos de tinta en las extremidades de trazos libres (sobre todo cuando estos son finos), entre los más conspicuos. Si la tendencia observada para la mayúscula bíblica se confirmara para la mayúscula alejandrina, una datación de *P.PalauRib.inv. 6* en el comienzo del siglo VI quedaría confirmada.

⁶⁵ Véase como estado de la cuestión sobre las diferentes posiciones de los paleógrafos al respecto el trabajo de P. Orsini, “La maiuscola bíblica copta”, *Segno e testo* 6 (2008), pp. 124-125.

⁶⁶ Véase como estado de la cuestión sobre las diferentes posiciones de los paleógrafos al respecto el trabajo de Orsini, “La maiuscola bíblica copta”, pp. 124-125.

⁶⁷ Orsini, “La maiuscola bíblica copta”, pp. 141-142.

Por último, P.PalauRib. inv. 61-65r presenta un caso extremo en los altos estándares utilizados para la producción del códice; no sólo la regularidad y la precisión en la ejecución de la mayúscula bíblica, sino también la presencia del colofón, la excelente calidad del pergamino y el uso de tintas de color, que por lo demás se han revelado de gran estabilidad, apuntan al carácter de lujo del códice. La datación tardía del códice, a que apunta, como quedó dicho, la utilización del dialecto bohaírico, queda apoyada por las peculiaridades gráficas de la mayúscula bíblica representada, que coinciden plenamente con las indicadas por Orsini para el último período de la última fase que distingue⁶⁸: uso extremo del claroscuro mediante una alteración del ángulo de escritura completamente artificial, aparición de vistosa ornamentación en los extremos de los trazos finos, en forma de depósitos de tinta o de ápices de forma estudiada, y elementos centrales de μ en arco, entre otros. Los formatos de todos estos códices, la calidad en su manufacturación, el cuidado en la ejecución de su escritura y la disposición del espacio, que en algunos casos se aproxima al lujo, además de la corrección del texto, acompañado de los signos de lectura convencionales para los textos de tipo literario apuntan a un uso de lectura formal, quizá litúrgica, en el seno de una comunidad religiosa, monástica o eclesiástica.

P.PalauRib.Lit. 4 es la única copia del texto bíblico griego que no está escrita en mano libraria. El escriba, sin embargo, es experimentado y copia el texto con rapidez y seguridad; ya se ha aludido más arriba a la tendencia a la cursividad que presenta la mano. Comparando el carácter que tienen las copias contemporáneas de literatura profana escritas en el mismo tipo de mano avezada, que es más común encontrar en los documentos, podemos suponer que el códice del que forma parte *P.PalauRib.Lit. 4* era una copia privada y de uso privado; esto es, una copia ejecutada por iniciativa propia y para uso personal. El perfil del creador y usuario del códice es, pues, el de una persona culta e interesada en el texto bíblico de un modo similar, quizá, a como estaría interesado en la literatura profana. Desgraciadamente, la escasez del texto preservado no nos da la oportunidad de profundizar en el carácter de las correcciones que aparecen, si revelan diferentes lecturas del texto o no, o en el de los signos de lectura, que podrían, por ejemplo, apuntar a un estudio de tipo exegético.

P.PalauRib.Lit. 3 y P.PalauRib. inv. 53 comparten un carácter antológico: ello es muy evidente en el caso del primero, donde además, lejos de seguir una citación escrupulosa del texto, el escriba (o aquel responsable de su modelo de copia) selecciona con libertad pasajes de los diferentes libros, sin respetar en muchas ocasiones el orden en que se suceden en el texto bíblico, e incluso mezclando elementos de diversos libros. En el caso del segundo solo tenemos constancia de pasajes del Evangelio de Juan, pero podría haber contenido pasajes de otros libros

⁶⁸ Orsini, “La maiuscola bíblica copta”, p. 141.

de acuerdo con la finalidad que tuviera el códice. A este respecto es ilustrativa la presencia, en el verso *P.PalauRib.Lit.* 3 de las Sentencias de Sexto Pitagórico, y la posibilidad, apuntada por el editor, de que la hoja formara parte del mismo códice en el que se contienen textos homiléticos (*P.PalauRib.Lit.* 5). Este tipo de textos antológicos revelan una finalidad práctica, orientada quizá a la preparación de homilías o al estudio particular de algún miembro de la comunidad eclesiástica o monástica. Con ello es coherente la mano libraria de ambos manuscritos, ejecutada sin embargo con mayor celo en el caso del texto copto que en el del texto griego, que presenta, además, numerosos errores de tipo ortográfico y sintáctico, llegando, como se ha apuntado, a casos de clara corrupción textual.

P.PalauRib.Lit. 2 y *P.PalauRib. inv. 20* comparten el formato de hoja. Ello ya es indicativo del carácter utilitario de los respectivos documentos. Es interesante comprobar sin embargo cómo la diferente finalidad de los textos, eminentemente práctica en los dos casos, determina las diferencias entre ellos: *P.PalauRib.Lit.* 2 puede haber sido utilizado como amuleto, de acuerdo con la práctica constatada por otros documentos similares⁶⁹. Arriba se apuntaba a los indicios de pliegues en la superficie del papiro que apoyarían esta hipótesis. También lo hace el hecho de haber elegido una escritura libraria para copiar el salmo, indicativa del especial valor que se concede al texto, en este caso destinado a proteger a su portador. El escriba pone ciertamente celo en la ejecución de la escritura, aunque la variación en los tamaños de las letras y la falta de regularidad revelan su falta de dominio y con ello se corresponde la calidad del texto, plagado de errores perfectamente coherentes con el perfil del portador del amuleto que podemos imaginar. *P.PalauRib. inv. 20* es con toda probabilidad un ejercicio escolar, tanto la mano como la calidad del papiro revelan su carácter funcional, y el *chrismos* sitúa el documento, como se ha apuntado, en el ámbito privado de las comunidades cristianas de Egipto.

Son esas comunidades cristianas, con su complejidad y diversidad social y cultural, las que se ven retratadas parcialmente por estos fragmentos de la palabra de Dios, que es en último término la que las define, con todos sus usos y desde la multiplicidad de perspectivas que esta pequeña muestra de manuscritos conservados en la colección Palau Ribes ofrece.

⁶⁹ Sobre el uso de los salmos como amuletos véase el artículo de J. Chapa, “El uso del Salmo 40 como amuleto. A propósito de P.Vindob.G 14289”, publicado en este mismo volumen; cf. T. De Bruyn y J. H. J. Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011), pp. 164-167.

LOS DIOSES COMO NOMBRES:
LA COLUMNA XVII DEL PAPIRO DE DERVENI

ALBERTO BERNABÉ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (IUCRR)

El Papiro de Derveni

El papiro de Derveni¹ fue descubierto semicalcinado en 1962 en la localidad del mismo nombre, situada a once kilómetros al norte de Salónica. Se data entre 340-320 a.C. y en él se describe e interpreta un ritual órfico, y se comentan luego detenidamente versos de una especie de teogonía que se atribuye al mítico poeta Orfeo. Contiene, pues, dos textos: citas de un poema que se data hacia 500 a.C. o incluso antes (a partir de las cuales reconstruimos casi una cuarentena de versos, completos o no), y un comentario que se remonta a una fecha muy cercana a 400 a.C. Los autores de uno y otro son anónimos. Los versos se sitúan al comienzo de la tradición poética que autores desconocidos portadores de un nuevo mensaje religioso y literario prefirieron, para darle prestigio, atribuir al mítico poeta Orfeo, en lugar de presentarlos como suyos² mientras que el comentarista³ es un hombre interesado por la religión, pero conocedor de las corrientes filosóficas de su época,

¹ Cf. T. Kouremenos, G. M. Parássoglou y K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus* (Florenca: Olschki, 2006); A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta*. Pars II. Fasc. 3, Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices (Berolini-Novii Eboraci: W. de Gruyter, 2007). Traducción: A. Bernabé, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Ediciones Evohé, 2013), pp. 215-237. Sigo la edición de A. Bernabé y V. Piano, *Papyrus Derveni cols. vii-xxvi* (Washington: ed. Online, IMouseion Project, Center for Hellenic Studies, 2006), pero no reproduzco su aparato crítico. Para los fragmentos de órficos sigo A. Bernabé (ed.), *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. Pars II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Fasciculus I. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Munich y Leipzig: K. G. Saur, 2004) y los citaré *OF* seguido del número de fragmento. En la traducción se escriben en cursiva las palabras del poema citadas por el comentarista.

² Lo llamaremos, convencionalmente, Orfeo. Cf. A. Bernabé, "Atribución a Orfeo de una tradición poética", en A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro* (Madrid: Akal, 2008), pp. 227-240.

³ Para el que se han propuesto diversos nombres (Eutifrón, personaje de los diálogos platónicos, el sofista Pródico de Ceos o los de autores menos conocidos, como Epígenes, Metrodoro, Diágoras, Enópides o Estesímbroto), ninguno de los cuales ha sido mayoritariamente aceptado. Cf. bibliografía de las propuestas en Bernabé, *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. Pars II. Fasc. I, pp. 7-9 y Bernabé, *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta*. Pars II. Fasc. 3, p. 171.

que muestra influjos de Anaximandro, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y los atomistas, entre otros filósofos presocráticos, incluyendo Heráclito, al que incluso cita.

Su comentario pretende ser filosófico, ya que, en su opinión, Orfeo no quería decir lo que se entiende al leer los versos, sino que estos tenían un sentido oculto más profundo y filosófico que el comentarista pretende desvelar. En otras palabras, pretende racionalizar creencias religiosas de los órficos. En este artículo presentaré y comentaré la col. XVII, que trata el interesante problema de los dioses como nombres.

Texto y traducción de la col. XVII

5 π[ρ]ότερον ἦν πρ[ὶν ὄν]ομασθῆναι· ἔπ[ει]τα ὠνομάσθη·
 ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν ἑ[ῶν] ἢ τὰ νῦν ἔόντα συσταθῆναι
 ἀήρ καὶ ἔσται αἰεῖ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν· δι' ὅ τι δὲ
 ἀήρ ἐκλήθη δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. 'γενέσθαι' δὲ
 10 ἐνομίσθη ἐπεὶτ' ὠνομάσθη 'Ζεύς', ὡσπερὶ πρότερον
 μὴ ἔών. καὶ 'ὔστατον' ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶτε
 ὠνομάσθη 'Ζεύς' καὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὄν,
 μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔόντα συνεστάθη
 15 ἐν ὧπερ πρόσθεν ἔόντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ' ἔόντα [δηλοῖ]
 γενέσθαι τοιαύτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα εἶναι
 ἐν τούτῳ [πάντα. ση]μαίνει δ' ἐν τοῖς ἔπεσι το[ῖσδε]·
 'Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται'.
 'κεφαλῆν' [φήσας ἔχειν τὰ ἐόντ' αἰν[ί]ζεται ὅ[τι]
 20 κεφαλή[.] ἀρχὴ γίνεται συ[στάσεως]
 25 δ[.] συστ[αθῆναι] ὑ[.]

“[Este verso prueba que Zeus] existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado. Pues el aire existía, existiendo incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran, y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía. Y el motivo por el que (Zeus) fue llamado *aire* queda de manifiesto en lo que antecede. Pero se creyó que llegó a ser cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes. Y afirmó (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y ese seguirá siendo su nombre durante el tiempo en que las cosas que son ahora se configuraron en la misma forma en la que las cosas que son flotaban antes. Y muestra que las cosas que son llegaron a ser como son por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire). Y lo da a entender en los siguientes versos:

Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto.

Al afirmar que las cosas que son tienen cabeza alude enigmáticamente (Orfeo) a que ‘cabeza’... llega a ser el principio de la configuración,... haberse configurado”.

Postulados del comentarista

El comentarista, siguiendo los postulados postparmenídeos, según los cuales lo que es no puede nacer ni perecer, interpreta un breve himno a Zeus, que se contenía en el poema de Orfeo, en el sentido de que Zeus es un mero nombre que encubre una realidad física. Esta es para él el aire inteligente (Νοῦς-ἄήρ) y existía antes de recibir el nombre de Zeus, pero lo recibió cuando cambió de actividad. El cambio consistió en controlar el calor excesivo del sol, permitiendo que se configuraran las “cosas que son ahora” (τὰ νῦν ἔόντα). Y es que, siempre según él, hay dos tipos de seres: 1) los que podríamos denominar, anacrónicamente, partículas materiales constitutivas de las cosas, que son eternas, ingénitas e imperecederas (como el ser de Parménides o los átomos de Leucipo), a los que llama “las cosas que son” (τὰ ἔόντα), y 2) los seres contingentes que resultan de las combinaciones de las partículas constitutivas (ya que éstas pueden combinarse de modos diversos sin perder su condición de eternas), y a los que llama “las cosas que son ahora” (τὰ νῦν ἔόντα)⁴.

El himno a Zeus de Orfeo objeto de comentario

El comentarista cita en esta columna y en la XIX partes de un breve himno a Zeus de cuatro versos, que se contenía en el poema atribuido a Orfeo para comentarlo, según sus criterios. Antes del descubrimiento del Papiro de Derveni conocíamos otras dos versiones posteriores del himno.⁵ A estas dos, y ya después de haberse editado el papiro, debe añadirse otra, de seis versos recogida en un papiro florentino⁶. Las versiones 1 y 2 permitieron detectar referencias a una más breve y más antigua en las alusiones del Papiro de Derveni y reconstruir del

⁴ En algún caso, p.e. col. XVII, 9, llama “cosas que son” también a las “cosas que son ahora”.

⁵ Una de nueve versos citada por Ps.-Arist., *Mu.* 401a 25 y por Apul., *Mu.* 37 (*OF* 31), que es probablemente la misma aludida por Pl., *Lg.* 715e, sobre la cual cf. F. Casadesús, “Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (Leyes 715e 7-717a 4)”, *Taula, quaderns de pensament* 35-36 (2002), pp. 11-18; y otra posterior y más larga, de 32 versos, citada por Porphy., *περὶ ἀγαλμ.* fr. 354 Smith, en Euseb., *Praep.Ev.* 3.8.2 (*OF* 243).

⁶ *PSI XV 1476, OF 688a (addenda et corrigenda 461)*. Para la historia de las versiones, cf. A. Bernabé, “L’Inno a Zeus orfico. Vicissitudini letteraria, ideologiche e religiose”, *Rivista di filologia e di istruzione classica* 137 (2009), pp. 56-85.

siguiente modo un breve himno a Zeus de cuatro versos que habría en el poema (*OF* 14)⁷:

Ζεὺς πρῶτος [γέν]ετο, ἸΖεὺς ὕστατος, [ἀργικέραυτος·]
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ π]άντα τέτυκται'. Ἰ
[Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο] Ἰμοῖρα·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος.

“Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente.
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo queda bien configurado.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus rey, Zeus soberano de todos, el de rayo refulgente”

En él el poeta expresa todo lo que el dios ha conseguido ser tras haber obtenido el poder y la situación central que ocupa en la ordenación del mundo, continuando la narrativa del mito en el que había contado que Zeus, tras haberle arrebatado el poder a Crono, su padre, siguiendo los consejos de Noche, el ser primordial, engulle el falo de Urano, su abuelo, que había quedado entre cielo y tierra cuando Crono lo castró. El comentarista identifica el falo de Urano con el sol. Con ello, Zeus se ha convertido en centro absoluto, ha concentrado conocimientos y poderes, ha asumido la historia anterior e iniciado la historia posterior. Orfeo enfatiza que el dios lo es absolutamente todo, mediante el uso reiterado (5 veces) del adjetivo *πᾶς* “todo” en los cuatro versos y a través de sucesivas definiciones. Frases semejantes a estas se encontraban ya en algunos autores arcaicos, de los que el poeta órfico parece haberlas tomado⁸. El procedimiento se refuerza en el poema por el uso de una serie de aparentes paradojas, lo que no es sino una muestra de una afición de los poetas órficos por las declaraciones paradójicas, de la que tenemos otros ejemplos⁹.

En el primer verso, el verbo *γένετο* define el cambio de situación de Zeus, con dos afirmaciones paradójicamente contrarias (*πρῶτος* [γένετο, ...] *ὑστατος* “nació el primero ... el último”). En los otros tres versos el nombre del dios, reiterado, va siendo definido por una serie de sustantivos. El verso segundo persiste en la expresión paradójica del primero (*Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα* “Zeus cabeza, Zeus centro”). Cierra el verso una frase que expresa el estado de cosas del mundo como

⁷ Para los detalles de la reconstrucción, cf. el aparato crítico de *OF* 14.

⁸ Cf., por ejemplo, Semon., fr. 1.1s; West “Zeus, el de trueno retumbante tiene el fin de todo cuanto existe, y dispone de ello como quiere”; Terpand., fr. 3 Gostoli (= PMG 698.1 Page): “Zeus, principio de todas las cosas, guía de todas las cosas”.

⁹ Cf. A. Bernabé, “Etimologías, juegos fónicos y gráficos en los textos órficos”, en Bernabé y Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica*, pp. 867-896.

procedente de la acción de Zeus, expresada por ἐκ: Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υ]κται “por Zeus todo queda bien configurado”.

Sin embargo, las contradicciones que se predicen del dios en los dos primeros versos son sólo aparentes; probablemente debidas al deseo del poeta de transmitir un mensaje religioso más intenso, en tanto que llama más la atención por su carácter paradójico. Las contradicciones que se predicen del dios y que serían insalvables en el ámbito humano se resuelven en el ámbito divino. Zeus, con la inmensa sagacidad de que le ha dotado la absorción de la μήτις¹⁰, ha conseguido hacer posible lo imposible y frenar la profecía que pesaba sobre los monarcas divinos, según la cual estaban destinados a verse reemplazados por sus descendientes¹¹. En él, los contrarios se integran armoniosamente de forma que lo que parecen ser paradojas son la solución de lo que para cualquier otro ser sería un problema insoluble.

a) La primera aparente paradoja es que parece decirse que Zeus nació el primero y el último. En realidad, el poeta ha jugado con el doble valor del verbo γίγνομαι, “nacer”, y “tornarse en algo”. Zeus *nació* el último, al término de la secuencia genealógica Noche-Urano(el Cielo)-Crono-Zeus, pero cuando engulló el falo de Urano, *se tornó en* el primero, ya que el falo, dotado de una inmensa capacidad de generar, penetra en su vientre y lo deja embarazado de todo cuanto Urano había creado, para que vuelva a gestarlo y sea el nuevo progenitor de todo. Con ese bucle en la linealidad del tiempo, Zeus, el *nacido* el último *se convierte en* el primer dios del mundo renacido.

b) La segunda aparente paradoja es que Zeus es a la vez cabeza y centro (Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα), conceptos que serían contradictorios tomados en sentido local, pero no lo son, en tanto que se usan como designaciones metafóricas. Zeus es cabeza, porque es quien gobierna, el que corona, metafóricamente, las demás cosas. Pero al decir que Zeus es también centro, Orfeo hace explícita la posición central de Zeus, tanto en el poema, como en el mundo mismo, que es gobernado por él desde un “centro”.

c) El final del verso segundo Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υ]κται se refiere a otro orden de cosas ya no paradójico. El verbo τεύχω se usa para expresar la actividad del artista o artesano. Al usar el perfecto, el tema que expresa en griego el resultado presente de una acción pasada, el poeta presenta el mundo como una obra de arte finalizada, bien estructurada y resultado de la sabiduría del Zeus, el artesano que lo ha configurado. Todo se forma del dios, porque es el creador del nuevo orden.

¹⁰ Cf. *OF* 11, 1-2: μήτιν καὶ [μακάρων κατέχ]ων βασιλῆϊδα τιμ[ήν] | εσμ[]ται ἴνας ἀπά[σας, “y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices ... (cuando Zeus engulló) las fuerzas todas (de Urano)”.

¹¹ Urano es destronado por Crono y Crono lo es por Zeus, igual que en la *Teogonía* de Hesíodo.

d) El verso tercero expresa otras dos características de Zeus; con la primera, Ζεὺς πνοὴ πάντων, el poeta define al dios como el hálito vivificador del mundo, similar al ἀήρ que postulara Anaxímenes¹², pero más similar aún al aire inteligente vivificador del todo, que anima al universo, propuesto por Diógenes de Apolonia¹³. El verso es una muestra de la intromisión del pensamiento filosófico en la literatura teogónica, del que hay otras muestras en la literatura órfica.

e) Con la segunda, Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα, el poeta identifica a Zeus con la Moira, la divinidad del destino, porque ha asumido la sabiduría de la Noche, capaz de vaticinarlo todo¹⁴ y de ese modo sabe cuánto va a ocurrir. Además, es dueño del destino porque la organización racional del nuevo universo le permite controlar la organización del tiempo. La asociación de Moira con Zeus aparece también en otros textos órficos¹⁵.

f) Da fin al breve himno una nueva referencia al poder absoluto de Zeus, Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων. Los dos términos, βασιλεύς y ἀρχός, parecen ser sinónimos, pero no lo son tanto si vemos en ἀρχός un doble sentido entre los dos significados de ἄρχω, “gobernar” y “ser el primero” (en un orden): Zeus no sólo es rey (βασιλεύς) sino que ahora es el primero de la genealogía divina (ἀρχός). El genitivo ἀπάντων, cargado de sentido por la reiteración del adjetivo en el pasaje, cierra esta definición del dios como principio, fin, centro, artesano divino del mundo, que gobierna sobre su creación, hálito del universo y destino de todas las cosas.

El comentario del himno

Sobre el comentario al himno podemos señalar los siguientes aspectos:

¹² Anaxímenes., B 2 DK: “como nuestra alma, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire”.

¹³ Diog. Apoll., fr. 9 Laks = B 5 DK: “así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire. ... Eso mismo, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside”.

¹⁴ Cf. *OF* 6 en que Zeus va a visitar a “Noche, que todo lo profetiza, inmortal nodriza de los dioses” (πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ) “y ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr” (ἢ δ'] ἔχρησεν ἅπαντα τά οἱ θέ[μενος ἦν ἀνύσασ]θαι).

¹⁵ Aparece en dos láminas de Turios (*OF* 488.4: “pero me dominó la Moira y el que hierre desde los astros con el rayo”; la expresión es casi idéntica en 489.5). En ellas no se menciona a Zeus por su nombre, sino por la expresión “el que hierre desde los astros con el rayo” (cf. *Tit Camir.* 142 en que Zeus recibe el epíteto casi idéntico Ἄστροπάτα) y Zeus (a través de la forma alusiva) y Moira forman una especie de hendiadís, cf. el comentario a *OF* 488.4 y A. Bernabé y A. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2008), p. 111. La misma asociación se encuentra también en un Himno órfico dedicado a las Moiras (*OH* 59.13s.): “pues cuanto nos ocurre lo saben perfectamente la Moira y la mente de Zeus”.

Ls. 1-3: π[ρ]ότερον ἦν πρ[ὶ]ν ὄν]ομασθῆναι· ... οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν.

Siguiendo el punto de vista común de las cosmogonías postparmenídeas, el comentarista afirma que τὰ (ἐ)όντα (col. XVI, 7, etc.) “las cosas que son” existen siempre y son ingénitas e incorruptibles, así que no están sometidas a generación/nacimiento ni a corrupción/muerte. Zeus, una entidad fundamental en la configuración del mundo, no es una excepción a este principio, así que no puede haber nacido¹⁶. Dado que Orfeo cuenta que Zeus “nace”, el comentarista basa su interpretación del “verdadero sentido” del poema en los siguientes principios: a) Zeus es aire (ἄήρ); b) Zeus es Inteligencia (Noῦς). c) Tal aire inteligente o inteligencia consistente en aire existe siempre. d) Zeus es solo el nombre que ἄήρ-Noῦς recibe cuando asume una nueva actividad: la de controlar el exceso de fuego resultante de la creación del sol y que había producido choques entre las cosas que son en el estadio anterior, que correspondía al “reino de Crono” en el poema (col. XIV, 3-4). El comentarista, una vez que ha identificado el falo del Urano con el sol (col. XIII, 7-9) y que ha interpretado que, cuando el poeta dice que Zeus lo engulle, quiere decir que el aire inteligente envuelve el sol y lo aleja de la tierra (col. XIII, 11-14), insiste ahora en aclarar que Zeus no es una realidad diferente, sino sólo el mismo aire inteligente que había sido llamado Crono en el estadio anterior pero que ahora, al cambiar el estado de cosas en el universo, recibe un nuevo nombre.

Los puntos del poema en que se basa el comentarista para ambas afirmaciones son los siguientes.

En primer lugar, parte de la base de que la poesía es alegórica (αἰνιγματώδης)¹⁷, y no quiere decir lo que parece querer decir¹⁸, en segundo lugar, cree que cuando Orfeo se refiere al nacimiento de una serie de dioses, éstos no son otra cosa que meros nombres de una realidad que no nace, sino que preexiste a su denominación; en términos modernos diríamos que considera que el poema es un texto codificado, que debe ser decodificado por él para que se recupere su verdadero significado. Y cree, de acuerdo con su análisis del texto, que Orfeo ha utilizado los nombres de los dioses y los términos poéticos como una pista para la correcta interpretación del proceso por parte de las personas que saben.

Sus métodos son los que estaban en boga en la época, como la etimología. Y así identifica Noῦς como parte del nombre de Οὐρα-νός (explicado etimológicamente como ὀρίζων νοῦς “inteligencia que delimita” en col. XIV, 12-13) y como parte de Κρό-νος (explicado etimológicamente como κρούων νοῦς “Inteligencia que produce choques” en col. XIV, 7), de modo que considera que los nombres de

¹⁶ Col. XVI, 1-8, cf. G. Betegh, *The Derveni papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 225-227; Kouremenos in Kouremenos, Parássoglou y Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, p. 29.

¹⁷ Col. VII, 4-7.

¹⁸ Col. XIII, 5-6, cf. col. VII, 5-7; col. XXV, 12-13.

todos los dioses implicados en la historia mítica son designaciones “enigmáticas” de la misma divinidad. Zeus no incluye νοῦς en su nombre, pero el comentarista supone que sigue siendo Νοῦς ya que es la misma realidad designada por Οὐρανός y por Κρόνος¹⁹.

Su idea de que Zeus es aire inteligente (cf. col. XXIII, 3 ἀήρ δὲ Ζεύς) parece haberse basado en el verso 3 del himno, Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο Μοῖρα, “Zeus hálito de todas las cosas es el Destino de todas las cosas”, como si fuera el hálito vivificador del mundo y el dueño de sus destinos (lo que sólo puede conseguirse con inteligencia). La identificación de πνεῦμα y ἀήρ y su consideración como elemento vivificador del mundo están ya en Anaxímenes²⁰. Con respecto a la segunda identificación, con el Νοῦς, puede haberse apoyado también en las referencias del poema a que Zeus se apodera de la μήτις “inteligencia práctica”²¹. Pero incluso es posible que νοῦς estuviera en el poema; Sider (2014, 234) reconstruye νοῦς en lugar de φρήν en *OF* 18: [αὐτ]ᾶρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ] πάν]τα Διὸ[ς φρήν μή]σατ[ο ἔ]ργα. De ser así, el comentarista podría haberse basado en el propio poema para su interpretación.

Ni la identificación de aire y Zeus, ni la del aire con inteligencia carecen de paralelos: se encuentra en Eurípides y probablemente en una laminilla áurea órfica; asimismo parece afirmarla Demócrito y deja huellas en la comedia²². Diógenes de Apolonia atribuye esta identificación a Homero²³. Luego Zeus sería identificado con el aire por Crisipo²⁴.

Kouremenos compara la frase de las líneas 2-3 con un fragmento de Parménides²⁵, pero la comparación no es adecuada por dos motivos: 1) en el pasaje de Parménides ἔόν es sujeto de ἔμμεναι, componiendo la característica “tautología” que recorre el poema, mientras que en el comentarista de Derveni tanto ἦν como ἔόν se refieren a ἀήρ. 2) Para Parménides ἦν y ἔσται son excluyentes con ἐστί²⁶ y aquí se predicán los tres de ἀήρ. En cambio, sí es correcta la afirmación siguiente de Kouremenos de que la secuencia ἦν γὰρ ... καὶ ἔσται ἀεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ

¹⁹ Pero, como veremos *infra*, es posible que el νοῦς de Zeus se citara en el propio papiro.

²⁰ Anaximén., B 2 DK: “Así como nuestra alma, dice, que es de aire, nos controla, de igual modo el hálito, esto es, el aire, rodea el universo entero”.

²¹ Col. XV, 13, *OF* 11, lo que lo convierte en μητίετα, “prudente” (col. XV, 6, *OF* 10.4) y lo capacita para que luego pueda “concebir” el mundo, μήσατο en el doble sentido, como concepción “biológica” y concepción intelectual (*OF* 16.1-2 y 18.1, col. XXIII 4 y reconstruido en col. XXV, 14).

²² Eur., fr. 941 Kannicht, *Lam. Thur.* (*OF* 492) 2, Democr., B 30 DK, Ar., *Nu.* 264, Philem., fr. 95.4 KA.

²³ Diogen Apoll., T 6 Laks = A 8 DK.

²⁴ *Stoic. Vet. Fr.* II 315.19, II 316, 4, II 320.19 Arnim.

²⁵ Kouremenos, en Kouremenos, Parássoglou y Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, p. 218. El fragmento de Parmén., B 6.1 DK: “es necesario decir y pensar que lo que es, es”.

²⁶ Cf. Parmén., B 8.15 DK: “puesto que no era ni será, sino que es de hecho”.

ἦν recuerda la expresión de Meliso B 2 DK: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, “pues bien, siendo así que no llegó a ser es que es que es, y siempre fue y siempre será”. El comentarista, como Meliso, sustituye la atemporalidad del ser de Parménides por la combinación de tiempos pasado presente y futuro para expresar eternidad.

Col. XVII, 3-4: δι’ ὃ τι δὲ | ἀήρ ἐκλήθη δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις

Prima facie la frase se entendería “por qué (Zeus) fue llamado aire”, pero es preferible traducir “por qué el aire fue llamado (Zeus)”, como señala Jourdan²⁷. El razonamiento debía estar en alguna de las partes perdidas del papiro.

Col. XVIII, 4-7: ‘γενέσθαι’ δὲ ἐνομίσθη ... καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν

El lector que no sabe y que interpreta el poema de forma incorrecta, según el comentarista, entiende que Zeus “nace”. Pero, él, desde su posición postparmenídea, rechaza la γένεσις, y entiende que Zeus es un nombre dado por Orfeo al aire inteligente en esta nueva situación. Así que ὡσπερὶ marca una posibilidad irreal “como si”, porque πρότερον μὴ ἔών, según los presupuestos parmenídeos, es un enunciado imposible y carente de sentido. Comentando la secuencia del poema (OF 14.1) Ζεὺς ὕστατος (sc. γένετο), donde ὕστατος predicativo recuerda que Zeus nació el último de la secuencia divina iniciada por Urano y seguida por Crono, el comentarista interpreta que es el último porque “Zeus” es el último nombre que recibe el aire inteligente y es el que va a seguir llevando en el futuro, ya que se excluye que vuelva a producirse un cambio de situación.

Col. XVII, 8-9: μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἑόντα συνεστάθη | ἐν ᾧπερ πρόαθεν ἑόντα ἠωρεῖτο

Pese a lo que pudiera parecer, el comentarista no postula una cosmogonía cíclica en la que el universo vuelve a su fase originaria²⁸. Su mención de ἠωρεῖτο recuerda un estadio anterior del proceso cósmico: la situación creada por la primera acción del aire inteligente, en la fase en que el poeta lo llama Οὐρανός, y el comentarista lo interpreta como Νοῦς ὀρίζων. En esa primera fase cosmogónica, Urano, al que el comentarista parece considerar como activo, caliente y luminoso, confiere a las cosas que son (a las que estamos llamando partículas de materia) visibilidad y separa el magma originario que configuraban durante la fase de

²⁷ *Le papyrus de Derveni*. Traducido y presentado por F. Jourdan (París: Les Belles Lettres, 2003), p. 77, n. 1.

²⁸ Cf. la interpretación de Gregory (en prensa) en A. Bernabé, “The Commentary of the Derveni Papyrus. The Last of Presocratic Cosmogonies”, *Littera Antiqua* 7 (2013), pp. 4-31, espec. p. 26.

Noche²⁹, por la intromisión de aire y de luz, pero tales partículas de materia quedan en un estado de movimiento muy tenue, “flotando”. Todo parece indicar que la interpretación se basa en una relación etimológica entre ἀήρ “aire” y αἰωρεῖσθαι “flotar”³⁰. La vuelta a la situación originaria es, pues, presentada como una alternativa imposible.

Col. XVII, 9-11: τὰ δ' ἐόντα [δηλοῖ] | γενέσθαι τοιαῦτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα ἐῖναι] ἐν τούτῳ [πάντα

El sujeto de δηλοῖ es Orfeo. Cuando el poeta dice que Zeus es rey de todo y siempre lo será quiere decir (según el comentarista) que el aire inteligente controla todas las cosas del cosmos a las que abarca, de forma que las partículas de materia pueden ahora configurar un cosmos, al combinarse entre sí. El aire las envuelve y las controla, del mismo modo que ha controlado al sol y evita que su exagerado tamaño y/o su excesiva proximidad causen los estragos propios de la “etapa de Crono”.

Es obvio que si el comentarista habla de ἐόντα que llegan a ser (γενέσθαι) es porque se está refiriendo a τὰ νῦν ἐόντα, el modo que tiene de referirse a las entidades contingentes que resultan de las uniones de τὰ ἐόντα, esto es, las cosas que son, ingénitas e imperecederas³¹.

Col. XVII, 13-14: ‘κεφαλὴν’ [φήσας ἔχειν τὰ ἐόντ’ αἰν[ί]ζεται ὅ[τι] | κεφαλῆ[.] ἀρχὴ γίνεται συ[στάσεως]

El comentarista considera que cuando Orfeo le llama a Zeus “cabeza” de la configuración (“de las cosas que son ahora”) es porque el aire inteligente ha propiciado, con el control del sol, que se den las condiciones adecuadas para que “las cosas que son” puedan combinarse y las rige.

²⁹ Bernabé, “The Commentary of the Derveni Papyrus”, p. 9.

³⁰ Cf. *Le papyrus de Derveni* (trad. Jourdan), p. 17, n. 4; Betegh, *The Derveni papyrus*, p. 269; Kouremenos en Kouremenos, Parássoglou y Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, p. 219.

³¹ Cf. n. 4.

EL PAPIRO DE FLORENCIA, BIBL. LAUR. PSI II 127 (RAHLFS 968):
SU LUGAR EN LA HISTORIA TEXTUAL DEL LIBRO GRIEGO DE JUECES
Y SU RELACIÓN CON LAS VERSIONES COPTAS*

JOSÉ MANUEL CAÑAS REÍLLO
CCHS, ILC (CSIC)

Tanto la Papirología y como la Septuaginta están entre los intereses a los que la homenajeadada, María Victoria, ha dedicado su trayectoria científica. Desde hace casi veinte años he podido compartir con ella y con Natalio Fernández Marcos muchas reuniones de trabajo, casi mensuales, tanto en los años de ardua elaboración del *Índice Antioqueno*¹ cuyos dos volúmenes vieron por fin la luz en 2005, como en los diez años del proyecto de la traducción de la *Septuaginta* al español, culminado en 2015². Por ello he querido que mi colaboración en este homenaje conjugue estos dos intereses, papiros y *Septuaginta* con la crítica textual como eje, en grato recuerdo de veinte años de fructífera colaboración con María Victoria Spottorno.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Recepción, transmisión y tradición de la Biblia en griego y latín: Edición y estudio de Textos” (Referencia FFI2014-51910-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Agradezco a la Septuaginta - Unternehmen de la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Alemania) que haya puesto a mi disposición sus colaciones de manuscritos griego y materiales bibliográficos sin los cuales no habría sido posible llevar a cabo este trabajo. En la actualidad preparo la edición del libro griego de Jueces en el marco de la institución citada que se publicará en la *Editio Maior* de la Septuaginta de Göttingen.

¹ N. Fernández Marcos, M. V. Spottorno Díaz-Caro y J. M. Cañas Reillo, *Índice griego-hebreo del texto antioqueno en los libros históricos*. Vol. I: *Índice general*; Vol. II: *Índice de nombres propios* «Textos y estudios “Cardenal Cisneros” de la Biblia Políglota Matritense» 75 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005).

² N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia griega Septuaginta*. I. *Pentateuco* «Biblioteca de Estudios Bíblicos» 125 (Salamanca: Sígueme, 2008; ²2016); *idem*, *La Biblia griega Septuaginta*. II. *Libros históricos* «Biblioteca de Estudios Bíblicos» 126 (Salamanca: Sígueme, 2011); *idem*, *La Biblia griega Septuaginta*. III. *Libros poéticos y sapienciales* «Biblioteca de Estudios Bíblicos» 127 (Salamanca: Sígueme, 2013); *idem*, *La Biblia griega Septuaginta*. IV. *Libros proféticos* «Biblioteca de Estudios Bíblicos» 126 (Salamanca: Sígueme, 2015). En este proyecto me he encargado de la traducción de los siguientes libros: Números y Deuteronomio (vol. I); Jesoús, 1-2 Paraleipomena, 1-2 Macabeos (vol. II); Job y Proverbios (vol. III); Jeremías, Lamentaciones y Daniel (vol. IV).

Papiros del Libro de Jueces

Del libro griego de Jueces se conservan dos testimonios en papiro³: 876 = Nueva York, Pierpont Morgan Library, Pap G. 198, quizá del siglo V⁴; y 968 = Florencia, Biblioteca Laurenziana, *PSI* II 127, del siglo III (o siglo V según algunas opiniones).

La datación del papiro 968 en el siglo III es la que acepta la investigación más reciente, por lo cual este testimonio es el más antiguo conservado con texto griego de Jueces⁵. Es anterior, por tanto, a los unciales de los siglos IV al VI, como el Sinaítico (S), el Vaticano (B), el Alejandrino (A) y el *Codex Zuqninensis* (Z¹), así como al fragmento del Sinaí (Harris Nr 2 y 3) del siglo IV, y al papiro 876.

Según Vitelli el papiro 968 procede de Oxirrincó⁶. Está escrito en uncial. Consta de dos páginas, que son la tercera y cuarta de un libro que posiblemente contenía sólo el libro de Jueces o una parte de la Biblia griega que comenzaba en Jueces.

³ Los manuscritos griegos son designados según A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen*, «Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen» 2 (Berlín: Wedimannsche Buchhandlung, 1914), y A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Bd, I,1. *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert, bearbeitet von Detlef Fraenkel* «Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum», Supplementum I,1 (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004). Citaré el texto hebreo según la edición de N. Fernández Marcos, *Judges* «Biblia Hebraica Quinta editio» 7 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011) con la salvedad de que no consigno la puntuación vocálica. Como norma general, no acentúo ni incluyo los espíritus en los nombres propios griegos, siguiendo la norma de la edición de A. Rahlfs.

⁴ No. 1114, con texto sin identificar, en J. van Haelst, *Catalogue des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens* (París: Publications de la Sorbonne, 1976), p. 118. Descrito en A. Rahlfs, *Verzeichnis... Die Überlieferung*, pp. 267-268. Fue editado por R. A. Kraft, "Some Newly Identified LXX/OG Fragments among the Amherst Papyri at the Pierpont Morgan Library in New York City", en S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman y W. W. Fields, *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Leiden–Boston: Brill, 2003), pp. 551-570, pp. 562-570.

⁵ Datación de C. H. Turner, *The Typology of the Early Codex* «Haney Foundation Series, University of Pennsylvania» 18 (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977), p. 168, aceptada por A. Rahlfs, *Verzeichnis... Die Überlieferung*, p. 116. La datación en el siglo V es la propuesta en G. Vitelli (ed.), *Papiri greci e latini 2* (nº 113-156) «Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto» (Florencia: Tipografía Enrico Ariani, 1913), no. 127, p. 38; K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, I. *Biblische Papyri: Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokriphen* «Patristische Texte und Studien» 18 (Berlín–Nueva York: Walter de Gruyter, 1976), AT 33, p. 98; y J. van Haelst, *Catalogue*, no. 62, p. 64.

⁶ Vitelli, *Papiri greci*, pp. 38-40.

Conserva texto con algunas lagunas de los vv. 1,10-19: 1,10 ἐνα]ντίας - 1,14 Χαλεβ (verso) y 1,14 τὶ ἐστὶν - 1,19 Ἰουδα [καὶ ἐκληρο]νόμη[σεν (recto)]⁷.

El texto griego de Jueces

Para situar el papiro 968 en el ámbito de la historia textual de Jueces debemos tener en cuenta la compleja historia de la investigación sobre el texto griego de este libro. Conviene por ello que dediquemos previamente algunas palabras a la cuestión antes de adentrarnos en el análisis del texto de 968.

La edición actual de referencia para el texto griego de Jueces es la de Alfred Rahlfs (1935)⁸. En ella se imprimen dos textos, A y B, considerados como dos traducciones diferentes. A la cabeza del texto A está el *codex Alexandrinus*; a la del B está el *codex Vaticanus*. A partir de estudios posteriores, especialmente Soisalon-Soininen⁹ y del descubrimiento de la recensión *kaige* por Barthélemy¹⁰, la investigación actual considera que los textos conservados se remontan a una única traducción griega original que la crítica textual puede restituir, a pesar de la gran complejidad y diversidad que presenta, y de que la recensión hexaplar ha contaminado gran parte de la transmisión¹¹.

⁷ Para descripciones: Vitelli, *Papiri greci*, no. 127, pp. 38-40; y Rahlfs, *Verzeichnis... Die Überlieferung*, pp. 116-117.

⁸ A. Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit...*, *Verkleinerte Ausgabe in einem Band* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

⁹ I. Soisalon Soininen, *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzungen des Richterbuches*, «Suomalainen Tiedekatemia Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae» B, 72.1 (Helsinki: Pekka Katara, 1951).

¹⁰ D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton* «Supplements to Vetus Testamentum» X (Leiden: Brill, 1963).

¹¹ Para la historia de la investigación remito a W. R. Bodine, *The Greek Text of Judges. Recensional Developments* «Harvard Semitic Monographs» 23 (Ann Arbor MI: Edwards Brothers, 1980), pp. 1-4; J. Targarona Borrás, *Historia del texto griego del libro de los Jueces*. Tesis Doctoral (Madrid: Universidad Complutense, 1983), pp. 6-68. Para el estado actual, remito a Fernández Marcos, *Judges*, pp. 6*-9*; N. Fernández Marcos, “The B-Text of Judges. *Kaige* Revision and Beyond”, en H. Ausloos, B. Lemmelijn, J. Trebolle Barrera (eds.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts. The Historical Books* «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» 246 (Lovaina - Paris - Walpole MA: Peeters, 2012), pp. 161-169. En las obras citadas se puede encontrar también una exposición detallada de los problemas textuales que plantea el libro griego de Jueces. Añadamos además: B. Lindars, “A Commentary on the Greek Judges?”, en C. E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* «Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series» 23 (Atlanta GE: Scholars Press, 1987), pp. 167-200. El *status quaestionis* más actual se encuentra en N. Fernández Marcos, “Kritai / Iudices / Das Buch der Richter”, en S. Kreuzer

En este contexto la recensión luciánica (*LI*) se revela como un elemento fundamental para acceder a estratos textuales antiguos del libro griego de Jueces cuando va acompañada del manuscrito A y de la *Vetus Latina* (VL). La recensión luciánica se ha detectado en Jueces en dos grupos de manuscritos¹², uno más puro (K Z 54 59 75 [82] 314 = sigla *L*) y otro menos puro ([44] 106 134 344). El texto hexaplar (sigla *O*) de Jueces se encuentra en los manuscritos G 15 19 (58) 376 426, a veces con el apoyo de A y con el respaldo de la Syrohexapla (Syh). Ambos grupos se relacionan con el texto A editado por Rahlfs. El texto *B* se encuentra sobre todo (pero no exclusivamente) en los manuscritos B S 52 53 56 57 (72) 85 120 129 130 407 y 509¹³. Para mayor claridad en el uso de las siglas, designaré con la sigla *B* al uncial Vaticano, mientras que con *B* haré referencia al grupo encabezado casi siempre por B en lecturas representativas de este tipo textual, sin que ello suponga que hay consenso de todos los manuscritos citados. Entre A y B se sitúa el grupo mixto (*mixti*), a la cabeza del cual están como principales testimonios los manuscritos MVN 29 55 121. Entre los manuscritos citados, Z S N y 57 no tienen texto de Jueces 1,10-19. En esta sección los manuscritos consignados entre paréntesis en *L*, *l* y *O* no transmiten texto de estas recensiones, sino que se deben incluir entre los *mixti* y muy a menudo coinciden con *B*. Así, la composición de los grupos para Jueces 1,10-19 en la que basaremos el estudio de 968 queda como sigue: A

<i>L</i>	= 54 59 75 314
<i>l</i>	= 106 134 344
<i>O</i>	= 15 19 376 426 Syh
<i>B</i>	= B 52 53 56 72 85 120 129 130 407 509
<i>mixti</i>	= M V 29 55 121 ¹⁴

El Papiro 968 en la historia textual de Jueces

Es precisamente en este complejo panorama en el que queremos situar el texto de 968 tomando como base la edición de Vitelli¹⁵. Este autor acompañó su edición

(ed.), *Einleitung in die Septuaginta* «Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint.LXX.H» 1 (Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2016), pp. 188-198.

¹² Para la clasificación, cf. Fernández Marcos, *Judges*, p. 8*.

¹³ Sobre este grupo, cf. D. Barthémely, *Les devanciers d'Aquila*. Sobre la relación del grupo B en Jueces con la recensión *kaigé*, cf. Fernández Marcos, “The B-Text of Judges”, p. 164. Cf., además, sobre el texto griego de *B*, cf. J. Schreiner, “Zum B-Text des griechischen Canticum Deborae”, *Biblica* 40 (1959), pp. 333-358; M. Karrer, “The New Leaves of Sinaiticus Judges”, en S. Kreuzer, M. Meiser, M. Sigismund, *Die Septuaginta - Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.-25. Juli 2010* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2012), pp. 600-617.

¹⁴ Citaré este grupo de modo general como “*mixti*” sin especificar los testimonios en cada caso, puesto que no constituye un grupo propiamente dicho.

con un aparato crítico de variantes del texto griego según la edición de H. B. Swete (1887).¹⁶ En su opinión, el texto del papiro 968 presenta una especial afinidad con el manuscrito A.

Desde la época de Pistelli hasta la actualidad ha habido extraordinarios progresos en la investigación sobre el texto griego de Jueces. Esto justifica revisar su tipificación del texto de 968 a la luz de las investigaciones más recientes y del conocimiento actual de la historia del texto. Para el análisis de su texto en relación con los restantes manuscritos griegos tomaré como referencia las colaciones de manuscritos que se conservan en la Septuaginta-Unternehmen de Göttingen (Alemania). Son la base de la edición ecléctica de este libro que estoy llevando a cabo desde 2013 para la *Editio Maior* de Göttingen (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, IV. Band, 2: *Judices*)¹⁷.

Además tendré en cuenta material de traducciones bíblicas antiguas realizadas a partir del griego, como las coptas (Co) y la VL. Las primeras corresponden a un ámbito geográfico, el egipcio, que también es el del papiro 968, por lo que el estudio de sus relaciones nos puede aportar coordenadas de interés a la hora de situar el texto de 968 en el ámbito de la historia textual de Jueces. La VL, por su parte, se remonta muy probablemente a un original latino traducido del griego a finales del siglo II o comienzos del III, por lo cual su uso como testimonio indirecto nos permite acceder a estadios muy tempranos de la tradición textual griega presentes en 968¹⁸.

¹⁵ Vitelli, *Papiri greci*, pp. 38-40.

¹⁶ Vitelli, *Papiri greci*, p. 38.

¹⁷ Puesto que esta edición está todavía en proceso de elaboración, para detalles sobre las lecturas citadas y los manuscritos se puede consultar el aparato crítico de la edición de A. E. Brooke y N. McLean, *The Old Testament in Greek. I The Octateuch* (Cambridge: At de University Press, 1917).

¹⁸ J. Treballe, "The Old Latin Version in the Book of Judges", en W. Kraus y S. Kreuzer (eds.), *Die Septuaginta. Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXXD), Wuppertal 19.-22. Juli 2012* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014), p. 57, incluye como testimonios de VL para Jueces en el grupo OL1 (= Old Latin 1), además de VL¹⁰⁰, los manuscritos *Monachensis* (VL¹⁰⁴ = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6225, fols. 76-91, 93-115, palimpsesto; sigla MON en T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana. II. El Octateuco* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967)), *Wirceburgensis* (VL¹⁰³ = Würzburg, Universitätsbibliothek M. p. th; palimpsesto; sigla WI en T. Ayuso, *La Vetus Latina*) y *Florentinus* (= Florencia, Soc. it. Ricerca dei Mss.; sigla FL en T. Ayuso, *La Vetus Latina*). Tal y como hemos podido comprobar esos testimonios contienen textos de VL para ciertos libros del Heptateuco, pero no para Jueces (cf. R. Gryson, *Altlateinische Handschriften / Manuscripts vieux latins. Répertoire descriptif, Première partie: Mss. 1-275, d'après un manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede †* «Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel» 1/2A (Friburgo: Verlag Herder, 1999), pp. 162-164). La edición de VL⁹¹⁻⁹⁶ de T.

De la versión copta en el presente estudio he colacionado tres manuscritos sobre sus correspondientes ediciones:

Co^L = Londres, British Library, Add 17183; palimpsesto con escritura primaria del siglo VII¹⁹; contiene texto completo de Jueces, pero en la sección que tendremos en consideración en este trabajo presenta una laguna que afecta a todo el verso 1,18.

Co^N = Nueva York, Pierpont Morgan Library, M 664 A(I), del siglo XI. Tiene texto de Jueces 1,1-15 con lagunas en 1,4.6.8-9.11, y falta el final de 1,15²⁰.

Co^R = Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, Borgia copto 109, cass. V, fasc. 13, fol. 1, del siglo XII. Tiene texto correspondiente a Jueces 1,10 ...]αββοκσεφερ - 1,20²¹.

Ayuso, *La Vetus Latina*, incorpora en una columna paralela a la que contiene el texto de las glosas marginales una segunda columna con otros testimonios de VL. El encabezamiento de esta columna es, según el sistema de designación de testimonios en esta edición: 6 7 *MON WI FL*, es decir, 6 = *Ottobonianus* (VL¹⁰²), 7 = Lyon (VL¹⁰⁰), *MON* = *Monacensis* (VL¹⁰⁴) y *WI* = *Wirceburgensis* (VL¹⁰³). Sin embargo, el hecho de que esta serie encabece la columna no significa que el texto editado sea resultado del consenso de todos ellos. En la introducción al volumen (T. Ayuso, *La Vetus Latina*, pp. 70-71) se especifica que para esa columna el texto de referencia es el 7 (VL¹⁰⁰), porque es el testimonio más extenso para Jueces y el más próximo a las glosas marginales; en caso de que no haya texto en este manuscrito, se suple con los otros (6 *WIN MON FL*) y se especifica que “siempre que en una nota (columna paralela a cada glosa marginal de VL) se ofrezca el texto, careciendo en cambio de toda indicación en el Aparato, dicho texto corresponde al cód. 7”. Es decir, que el texto de esa columna en la edición de Ayuso es en Jueces el del ms. de Lyon (VL¹⁰⁰) y no el de 6 *MON WI FL* aunque éstos figuren en el encabezamiento.

¹⁹ Descrito en W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in The British Museum acquired since the Year 1838*, part 2 (Londres: British Museum, 1871), pp. 819-923. Edición de H. Thompson, *A Coptic Palimpsest Containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect* (Londres–Edimburgo–Nueva York–Toronto–Melbourne: Henry Frowde – Oxford: Oxford University Press, 1911).

²⁰ Edición de L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Lovaina: Uitgeverij Peeters, 1993), p. 9.

²¹ De este manuscrito disponemos de dos ediciones: A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide*, I (Romae: Typis eiusdem S. Congregationis, 1885). Reimpr. en «Subsidia Byzantina» III,1 (Leipzig: Zentralantiquariat, 1970), pp. 159-163; y E. Amélineau, “Fragments de la version thébaine de l’écriture (Ancien Testament)”, *Récueil de travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes* 8 (1886), pp. 10-62 y pp. 60-62 para el texto de Jueces. Los textos de las dos ediciones presentan algunas diferencias sobre todo en lo que se refiere a puntuación y división de palabras. En algunos casos sin embargo, son llamativas: 1,10: [καριαθ]αββοκσεφερ Ciasca / ... αββοκ (de βοκ “ir”) σεφερ Amélineau; 1,11 καριασουφαρ Ciasca / καριασοφαρ Amélineau; 1,12 †να† Ciasca / †να† Amélineau; 1,14-15 μπρηс εχε χαλεβ χε λρο εραε νογ⁽¹⁵⁾ πεχε εсха ναч χε μα ναι νογεγλογια χεντακταат επκαλ Ciasca / om. por homoteleuton Amélineau; 1,15 ΠΤΟΥ ΜΝ ΝΕΤΗΠ ΕΡΟЧ ΔΥΩ ΝΕΤ2М ПСАМΠΗΒТ⁽¹⁶⁾ ΔΥΩ Ciasca / 1,16 ΠΤΟΥ ΜΝ ΝΕΤΗΠ

De la VL²² he colacionado los textos correspondientes a las glosas marginales en biblias vulgatas españolas, publicadas por Teófilo Ayuso (VL⁹¹⁻⁹⁶)²³, el texto del manuscrito de Lyon, Bibliothèque de la Ville, Ms 403 (329) + 1964 (1840), sobre la edición de U. Robert (VL¹⁰⁰)²⁴ y las citas de las *Quaestiones de Iudicibus* (libro 7 de las *Quaestiones in Heptateuchum*) de Agustín de Hipona (AU^{Jdc})²⁵.

Respecto a su utilidad para la crítica textual del texto griego de Jueces, hay que tener en cuenta que, mientras que las versiones coptas presentan una extraordinaria uniformidad textual, no ocurre lo mismo con la VL, pues en sus testimonios se aprecian importantes diferencias que son prueba de una compleja historia textual. Esporádicamente incluyo también referencias a la versión etiópica sobre la edición de Dillman (Eth^D)²⁶ y a la Syrohexapla (Syh)²⁷.

En el estudio del texto de 968 lo primero a tener en cuenta es su coincidencia con la Septuaginta mayoritaria representada por los unciales A y B, las recensiones luciánica (Ll) y hexaplar (O), y el grupo de manuscritos mixtos (*mixti*) a cuya cabeza están los unciales M y V. El consenso mayoritario de la tradición manuscrita griega no es exclusivo de esta breve sección de texto que abarca apenas nueve versículos atestiguados por 968, sino que se puede extender a todo el libro

εΡΟϢ ΔΥΩ ΖΜ ΠΣΑ ΜΠΗΒΤ ΔΥΩ Amélineau; 1,18 ΔΣΠΩΡΧ Ciasca / ΔΣΤΩΡΧ Amélineau. En mi opinión la edición de Ciasca es mejor que la de Amélineau, y por eso la tomo como referencia para Co^R.

- ²² Para la designación de los manuscritos de VL utilizo la numeración de R. Gryson, *Atlteineische Handschriften / Manuscripts vieux latins. Répertoire descriptif, Première partie: Mss. 1-275, d'après un manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede † «Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel» 1/2A* (Friburgo: Verlag Herder, 1999).
- ²³ Edición de T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina*. Seis son los testimonios que transmiten este tipo de glosas: VL⁹¹ = León, S. Isidoro, *Codex Gothicus Legionensis*, año 960 (no. 21 en T. Ayuso, *La Vetus Latina*); VL⁹² = León, S. Isidoro 1.3, *Legionensis 2*, año 1162 (no. 84 en T. Ayuso); VL⁹³ = Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, Cod. Vat. lat. 4859, copia hecha en 1587 a partir del manuscrito 91; VL⁹⁴ = El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, 54.V.35, incunable de Vulgata, Venecia 1478 (no. 26 en T. Ayuso); VL⁹⁵ = Madrid, Real Academia de la Historia, *Emilianensis 2-3*, siglo XII (no. 94 en T. Ayuso); VL⁹⁶ = Calahorra, Catedral, año 1338 (no. 93 en T. Ayuso).
- ²⁴ Edición de U. Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, (Lyon: Librairie de A. Rey et C^{ie}, 1900).
- ²⁵ Edición de I. Fraipont, *Sancti Aurelii Augustini, Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Locutionum in Heptateuchum libri VII, De Octo Quaestionibus ex Veteri Testamento*, «Corpus Christianorum, Series Latina» 33 (Turnhout: Brepols, 1958), pp. LXIX-LXXIV y pp. 335-377.
- ²⁶ A. Dillmann, *Veteris Testamenti Aethiopici, I: Octateuchus Aethiopicus ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit...* (Leipzig: Sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelii, 1853), pp. 431-478.
- ²⁷ Edición de T. S. Rørdam, *Libri Iudicum et Ruth secundum versionem syriaco-hexaplarem, quos ex codice Musei Britannici nunc primum edidit, graece restituit notisque criticis illustravit* (Havniae: Apud Ottonem Schwartz, 1861).

de Jueces. Con ello queda patente que la teoría que pretendía distinguir dos traducciones diferentes en los textos de A y B no tiene base. Los datos indican que los textos griegos de Jueces conservados se remontan a una única traducción original. La pluralidad atestiguada en los manuscritos se explica por la intervención de procesos de revisión.

Cuando 968 difiere de este consenso para concordar con una parte de los manuscritos griegos, es posible distinguir en su texto tres estratos bien diferenciados: 968 = A *Ll O B* (+ *mixti*), 968 = A *Ll O* (+ *mixti*) (+ Syh) y 968 = B (+ *mixti*). Ejemplos de cada de ellos son los siguientes:

$$968 = A \textit{Ll O B} + \textit{mixti}$$

En 1,11-13 y 1,16 el texto de 968 coincide con una amplia base textual representada por la Septuaginta mayoritaria transmitida en los grupos A *Ll O* y B, más algunos minúsculos mixtos (*mixti*, sobre todo MV 29 707). Con casi total seguridad también en estos casos 968 transmite un texto muy próximo a la Septuaginta primitiva.

La datación del papiro 968 en el siglo III redonda en esta interpretación de los datos. Su acuerdo con A *Ll O B* nos proporciona lecturas griegas libres de las recensiones luciánica y hexaplar, puesto que son posteriores en el tiempo, y seguramente también de la recensión B próxima a *kaige*. Las coincidencias nos muestran, por tanto, que en estos casos las recensiones *Ll*, *O* y *B* pueden haber conservado intactas lecturas del fondo más primitivo griego. En los siguientes ejemplos mostramos algunas de estas lecturas mayoritarias también atestiguadas en 968, frente a otras lecturas de ramas de la transmisión muy marginales (*alii*):

- | | | | | |
|------|--------------|--|--------------------------------------|---|
| 1,10 | τὸν Θολμ(ε)ι | 968 A <i>Ll O B</i> ^{B 52 53 85 120 130} | <i>mixti</i>] | Θολμ (con variantes) <i>alii</i> |
| 1,11 | ἔμπροσθεν | 968 A <i>Ll</i> ³⁴⁴ <i>O B</i> ⁵⁶ | <i>mixti</i> VL ¹⁰⁰] | τὸ πρότερον <i>alii</i> |
| 1,11 | πόλις | 968 A <i>L</i> ⁷⁵ <i>l O</i> ³⁷⁶ <i>B</i> ⁵⁰⁹ | <i>mixti</i> Syh Co ^R] | πόλις <i>alii</i> |
| 1,12 | ὃς ἄν | 968 A <i>L</i> ⁷⁵ <i>l O B</i> ^{B 53} | <i>mixti</i>] | ὃς ἄν <i>alii</i> |
| 1,12 | πατάξει | 968 A <i>L</i> ⁷⁵ <i>l O B</i> | <i>mixti</i>] | ἐπάταξεν, λάβη <i>alii</i> |
| 1,12 | αὐτήν | 968 A <i>Ll O B</i> ^B | <i>mixti</i> Syh VL ¹⁰⁰] | + καὶ <i>alii</i> |
| 1,16 | λαοῦ | 968 A <i>Ll O B</i> ^{B 52 53 85 130} | Syh] | + Αμαληκ <i>alii</i> Co ^{LR} VL ¹⁰⁰ |

$$968 = A \textit{Ll O} + \textit{mixti} (+ \textit{Syh})$$

968 coincide especialmente con A *Ll O* en 1,10-16. Esta coincidencia de 968 con A *Ll O* es extraordinariamente llamativa en algunos pasajes, como muestran los siguientes ejemplos:

- | | | | | |
|------|-----------|---------------|----------------------------------|----------------------------|
| 1,10 | Χεβρων ἦν | A <i>Ll O</i> | <i>mixti</i> VL ¹⁰⁰] | ἦν Χεβρων <i>B mixti</i> |
| 1,10 | ἔμπροσθεν | A <i>Ll O</i> | <i>mixti</i> VL ¹⁰⁰] | τὸ πρότερον <i>B mixti</i> |

- 1,14 ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαι (ἐκπ-) αὐτήν (-όν) A *Ll O mixti* Syh Co^{LNR}]
 ἐν τῇ εἰσόδῳ αὐτῆς *B mixti* VL¹⁰⁰
 1,16 τῷ νότῳ A *Ll O* Syh *mixti*] + Ιουδα ἢ ἔστιν *B mixti* Co^{LR}

A veces dentro de este grupo hay coincidencias de 968 sólo con A O, como en 1,13, donde se omite el sujeto Χαλεβ, que, en cambio, está explícito en *Ll B mixti* Syh Co^{LRN}.

$$968 = B + mixti$$

Un panorama muy distinto encontramos en el comienzo de 1,11, en buena parte de 1,16 y en 1,17-19. En estos tres versos no hay coincidencias de 968 con A *L(l) O* sino solamente con el grupo *B*, que, como ya hemos dicho, presenta un texto revisado muy próximo a la recensión *kaige*, con el apoyo casi unánime del manuscrito 707 entre los *mixti*:

1,11 ἀνέβησαν 968 *l B mixti* VL¹⁰⁰ AU^{Jdc}] ἐπορεύθησαν *alii* Syh Encontramos un problema especial en la traducción del hebreo גָּרַי por ἀνέβησαν. En la Biblia griega ἀναβαίνω es la traducción más usual para el verbo hebreo גָּרַע, mientras que la equivalencia ἀναβαίνω / גָּרַע está atestiguada sólo en cuatro lugares: en Jos 2,1, en el verso de Jueces en cuestión, y en 1 Re 22,4.5. Para el caso particular de Ju 1,11, se ha considerado que ἀνέβησαν es la lectura del texto griego primitivo y posiblemente hay que interpretarla como resultado de la influencia de Jos 15,15²⁸. La lectura ἀνέβησαν de 968 *B l* tiene el apoyo de VL¹⁰⁰ y AU^{Jdc} (*ascenderunt*); en cambio Syh (con el verbo en singular), Co^{LNR} (ἀγπωωνε εβολ 2N) y Eth^D (אכ) apoyan la lectura ἐπορεύθησαν de A *L O*.

1,11 Καριασσωφαρ (con variantes) 968 *B mixti* Co^{LR}] om. *alii* Syh VL¹⁰⁰.

1,16 γαμβροῦ 968 *B*⁵³ *mixti* VL¹⁰⁰] πενθεροῦ *alii* Syh. La equivalencia γαμβρός (“cuñado”, “yerno”) / גַּמְבוֹ es la más natural y, por tanto, la más extendida en la Biblia Griega (28 veces, sobre todo en Génesis y Éxodo), y se encuentra tres veces en la recensión antioquena de los libros históricos (1 Sam 18,18 y 22,14, y 2 Re 8,27)²⁹. La equivalencia πενθερός (“suegro”) / גַּמְבוֹ sólo está atestiguada en este pasaje de Jueces, pues su equivalente mayoritario en hebreo es חָמ (Gé 38,13.25; 1 Sam 4,19.21).

1,16 μετά + genitivo 968 *B* Co^{LR}] πρὸς + acusativo *alii* Syh VL¹⁰⁰.

1,17 ἔκοψε(ν), ἔκοψαν 968 *B* Co^{LR}] ἐπάταξεν, ἐπάταξαν *alii*.

1,17 Ἀνάθεμα 968 *B* Co^{LR}] Ἐξ(ο)λέθρευσις *alii* Syh VL¹⁰⁰. Entre los testimonios que griegos que transmiten Ἐξ(ο)λέθρευσις está la recensión lucianica

Ll, lo que está en consonancia con la equivalencia ἐξολοθρεύω / אָרַח que es la más usual en la recensión antioquena en los libros históricos de la Biblia

²⁸ Fernández Marcos, *Judges*, p. 41*.

²⁹ Fernández Marcos, Spottorno Díaz-Caro y Cañas Reillo, *Índice*, p. 90.

Griega³⁰ frente a unos pocos casos de traducción de esta raíz hebrea por ἀνάθημα, ἀναθηματίζω (1 Sam 15,13.21; 1 Cr 2,7 y 4,41)³¹.

En 1,18 la coincidencia entre 968 y *B* es casi total, como se puede ver en el siguiente cuadro en el que enfrentamos por una parte el texto de 968 *B* y por otra los restantes testimonios griegos:

968	<i>B</i> (mayoría de los mss.)	<i>ALI O mixti Syh</i>
καὶ οὐκ ἐκληρονόμησεν	=	=
Ιουδας Γαζ[α]ν	Ιουδας τὴν Γαζαν	Ιουδας τὴν Γαζαν
οὐδὲ τὰ ὅρια αὐτῆς	=	καὶ τὸ ὄριον αὐτῆς
οὐδὲ τὴν Ασκαλωνα	=	καὶ τὴν Ασκαλωνα
οὐδὲ τὰ ὅρια αὐτῆς	=	καὶ τὸ ὄριον αὐτῆς
οὐδὲ τὴν Ακκαρ[ω]θ	οὐδὲ τὴν Ακκαρων	καὶ τὴν Ακκαρων
οὐδὲ τὰ ὅρια αὐτῆς	=	καὶ τὸ ὄριον αὐτῆς
οὐδὲ τὴν [Α]ζωτον	=	καὶ τὴν Αζωτον
[οὐδὲ τὰ περισπό]ρια αὐτῆς	=	καὶ τὰ περισπόρια αὐτῆς

Lecturas características de 968

Junto a estos estratos mayoritarios encontramos algunas peculiaridades en el texto de 968 que vamos a describir a continuación.

-ו / δέ

968 traduce la conjunción copulativa hebrea -ו por δέ en 1,10 y en 1,11 (τὸ δὲ ὄνομα), mientras que en los restantes manuscritos griegos encontramos una inconsistencia. En 1,10 el grupo *A LI O + mixti + Syh* traduce también por δέ (τὸ δὲ ὄνομα Χεβρων), pero *B* por καί (καὶ τὸ ὄνομα ἦν Χεβρων).

La situación contraria se da en 1,11, donde para la conjunción hebrea encontramos καί en *A LI O* (καὶ τὸ ὄνομα) pero δέ en el grupo *B* (τὸ δὲ ὄνομα) con el apoyo de *Syh*. La consistencia de 968 no tiene, pues, reflejo en los manuscritos griegos, pero sí en *Co*^{LR} *VL*¹⁰⁰ *AU*^{Jdc} *Syh*.

הפיל / κόπτω

Respecto a la selección del léxico, especialmente de verbos, el papiro 968 presenta también algunas peculiaridades. El verbo hebreo הפיל *hifil*, que aparece en

³⁰ Fernández Marcos, Spottorno Díaz-Caro y Cañas Reillo, *Índice*, p. 168.

³¹ Fernández Marcos, Spottorno Díaz-Caro y Cañas Reillo, *Índice*, pp. 30-31.

tres lugares de la sección de texto transmitida en 968 (1,10, 1,12 y 1,17), se traduce en los manuscritos griegos por los verbos κόπτω y πατάσσω, como se puede ver en el siguiente cuadro:

	1,10	1,12	1,17
968	κόπτω	πατάσσω	κόπτω
A <i>Ll O mixti</i> Syh	πατάσσω	πατάσσω	πατάσσω
B	πατάσσω	πατάσσω	κόπτω

Solamente hay unanimidad en todos los manuscritos griegos en el uso de πατάσσω en 1,12. Nos interesa aquí especialmente el verbo κόπτω con el que 968 traduce נכה *hifil* en 1,10, frente al conjunto de los manuscritos griegos que tienen πατάσσω. 968 cuenta sólo con el apoyo del manuscrito 29. En el otro pasaje en el que 968 tiene κόπτω (1,17) para נכה *hifil* coincide con el grupo B frente a A *Ll O mixti* (πατάσσω).

La equivalencia נכה *hifil* / κόπτω está atestiguada en otros pasajes de la Biblia Griega, como Jos 10,20 y 11,18; 2 Sam 5,20.24; 1 Re 11,15 y Ez 9,5.7 y 8, aunque, por ejemplo, en la recensión antioquena de los libros históricos κόπτω traduce preferentemente los verbos hebreos כרת *qal* y ספד *qal*³². Fuera de Ju 1,10-19 el verbo κόπτω como traducción de נכה *hifil* está atestiguado en 1,4.5 en manuscritos del grupo B (con VL¹⁰⁰ en 1,4), mientras πατάσσω es la lectura de A *Ll O mixti*.

Respecto a la relación de 968 con las versiones coptas y con la VL, en 1,10 el verbo κόπτω de 968 29 tiene el respaldo de Co^{LNR} σοχσx, “cortar”, “trinchar”, y de ahí “matar”, mientras que en 1,12 los manuscritos coptos Co^{LNR} tienen πατασσε (= A *Ll O B*), y en 1,17 Co^{LR} (Co^N no tiene texto) tienen ζωτϩ, “matar” (= A *Ll O*). En la VL, el manuscrito VL¹⁰⁰ tiene en los tres pasajes el verbo *percutio* (con AU^{Jdc} en 1,10.12), basado sin duda en πατάσσω y, del mismo modo, la versión etiópica usa ϩτΛ, “matar”, en los tres lugares, sin correspondencia con la variedad de 968.

למע / ἐπάνω

Para el hebreo למע החמור ותצנח (1,14) 968 tiene καὶ ἐγόγγυζεν καὶ ἔκραξεν ἐπάνω τοῦ ὑποζυγίου. Los verbos ἐγόγγυζεν y ἔκραξεν son una doble traducción del hebreo תצנח³³ que no está atestiguada en una parte de la VL (*et murmurabat desuper asino* en VL⁹¹⁻⁹⁶; *exclamauit de asino* en AU^{Jdc}) ni en la Syh.

En los testimonios griegos no hay unanimidad respecto al orden de la frase. El papiro 968 con el apoyo de unos pocos manuscritos minúsculos griegos (30 85^{mg}

³² Fernández Marcos, Spottorno Díaz-Caro y Cañas Reillo, *Índice*, vol. I, p. 261.

³³ Fernández Marcos, *Judges*, p. 42*.

126 730) tiene ἐπάνω τοῦ ὑποζυγίου después de ἔκραζεν. Esto mismo ocurre en otros testimonios griegos, con la salvedad de que en ellos encontramos ἀπό en lugar de ἐπάνω. El mismo orden se encuentra también en VL¹⁰⁰ (*et murmurabat et clamabat de uehiculo subiunctionis*).

Hay testimonios de la equivalencia עמל / ἐπάνω en la Biblia Griega: Gé 40,17; 2 Sam 24,21; Ne 8,5; Sal 107 (108),4, Ece 5,7 y Je 16,16; y en la recensión antioquena de los libros históricos en 1 Sam 9,2 y 10,23; 2 Re 3,21; 1 Cr 23,3.24 y en 2 Cr 25,5 y 31,16³⁴. Dentro del libro de Jueces está también atestiguada en 13,20, donde es la lectura propia del manuscrito B y de algunos *mixti* frente a ἐπάνωθεν (A Ll O B^B *mixti*). En 1,14 el papiro 968 coincide en el uso de ἐπάνω en lugar de ἀπό (A O Syh), aunque en éstos la expresión aparece después de ἐγόγγυζεν. En ἐπάνω se apoyan *desuper* de VL⁹¹⁻⁹⁶ y εβολ εσειχμ de C^{LNR}; ἀπό está en la base de VL¹⁰⁰ y de AU^{Jdc} (*de*).

Adición y omisión del artículo definido

En el uso del artículo definido se advierte una doble tendencia en 968, unas veces a introducir el artículo definido ante topónimos y otras, menos numerosas, a omitirlo. El primer supuesto ocurre por ejemplo en:

1,10 τῆς Χεβρων 968 *mixti* 71 y 527; cf. τὸ δὲ ὄνομα Χεβρων A Ll O, pero καὶ τὸ ὄνομα ἦν Χεβρων B.

1,10 τὸν Θολμει 968 A Ll O; pero om. τὸν B.

1,11 τῆς Δαβειρ 968 B 707; cf. καὶ τὸ ὄνομα Δαβειρ A Ll O.

1,14 τὸν ἀγρόν 968 A O^{19 426} *mixti* (108 458) con la Políglota Complutense, pero om. τὸν Ll O^{19 426} B *mixti*.

La tendencia contraria se encuentra en dos casos:

1,14 αἰτῆσαι 968 O *mixti*; pero τοῦ αἰτῆσαι en A Ll B y la mayor parte de los *mixti*.

1,16 πόλεως (968) con los manuscritos B 120 y el mixto 707, frente a τῆς πόλεως de otros testimonios.

1,18 Γαζαν de 968 con Co^R (ΝΓΑΖΑ), frente a τὴν Γαζαν en todos los testimonios griegos.

Grafías de nombres propios

La adaptación de los nombres propios de hebreo requiere algunas observaciones. En algunos casos 968 presenta grafías particulares:

³⁴ Fernández Marcos, Spottorno Díaz-Caro y Cañas Reillo, *Índice*, vol. I, p. 172.

-αι- en lugar de -ε-: Καινεζ por Κενεζ en 1,13.
 -αι- en lugar de -ι-: Καιναιου por Κιναιου en 1,16 (cf. Κειναιου *B mixti*).
 -ει- en lugar de -ι-: Σεσει (= MV + mixtos) por Σε(σ)σι en 1,10 (cf. Σεσσει *B*); Θολμει (= mss. 376 669^C) por Θολμι(ν) en 1,10 (cf. Θολμειν *B*) y Δαβειρ por Δαβιρ en 1,11 (dos veces).
 -αα- en lugar de -α-: en 1,10 para el antropónimo hebreo קניִהָא el papiro 968 tiene Αχιμααν, sólo con el apoyo del manuscrito 82 en todo el ámbito de la tradición manuscrita griega que tiene Αχινααν, Αχειμαν, Αχιμαν y otras, y con el apoyo de las versiones coptas Co^{LN}R (ΑΧΙΜΑΑΝ).

Hay tres nombres propios que no tienen respaldo en ningún testimonio griego ni en las traducciones antiguas: Ιακωβ (1,16), Σαρα (1,16) y Ακκαρωθ (1,18). En 1,16 la mayor parte de la tradición manuscrita griega hace explícito el nombre del yerno de Moisés³⁵ que no se cita en el texto hebreo de 1,16 (ובני קניִהָא משה, “y los hijos de Qeni, el suegro de Moisés”) con nombres como Ιωβαβ, Ιωβαε, Ιοβαβ, Ιωαβ, Ιοθορ, Ιωθορ y Ιωθωρ. 968 tiene en solitario un desconcertante Ιακωβ. En ese mismo verso 968 tiene el doblete καταβάσεως Σαρα[.] para el hebreo רעִדָּה. La forma Σαρα[.] es exclusiva de 968; todos los restantes testimonios tienen el esperado Αραδ. Posiblemente la lectura de 968 se puede explicar por una ditografía de la -ς de la palabra anterior. También en 1.18 el papiro 968 está aislado del resto de la tradición textual griega, pues para el hebreo עִקְרוֹן tiene Ακκαρ[ω]θ, frente al esperado Ακκαρων que es la lectura mayoritariamente transmitida en los manuscritos griegos.

קריית ארבא / Καριαρβοκ[σ]εφ[ε]ρ

968 adapta el topónimo hebreo קריית ארבא de 1,11 por Καριαρβοκ[σ]εφ[ε]ρ. Esta lectura está relacionada con la que transmiten los manuscritos griegos B 82 y la edición Sixtina (Καριαρβοξεφερ)³⁶.

La lectura mayoritaria en los manuscritos griegos es Καριαθαρβοκ Σεφερ, pero 968 tiene respaldo en las versiones coptas Co^L (καριαρβοκσεφερ) y Co^N (καρ[ι]α[ρ]βοκ σεφερ), y también seguramente de Co^R, cuyo texto está mutilado comienza en 1,10 αρβωκσεφερ. Aunque su editor, Ciasca, restituye καριαθ[α]ρβωκσεφερ sobre la base del griego, muy probablemente habría que restituir καρ[ι]α[ρ]βωκσεφερ siguiendo a Co^{LN} y 968. Amélineau, en su edición de 1886 no restituye la parte perdida pero en lugar de αρβωκσεφερ edita αβωκσεφερ. 968 también cuenta con el respaldo de Eth^D (ϕϵϛϛⲛϕϵϛϛ).

³⁵ Fernández Marcos, *Judges*, p. 42*.

³⁶ Para una explicación de la adaptación del topónimo del hebreo al griego, remito a Fernández Marcos, *Judges*, p. 42*.

העכס / Ασχα

Para el nombre de la hija de Caleb (העכס en hebreo) 968 tiene Ασχα (1,12.13.14), mientras que la mayoría de los testimonios griegos tienen Ασχαν, quizá una forma de acusativo resultado del intento de adaptación del nombre a la declinación femenina en 1,12 y 13, extendida también al uso como nominativo en 1,14. Así también probablemente, como acusativo, parece haberse interpretado en VL¹⁰⁰, que en los tres versos tiene *Ascham*.

Ασχα parece ser la forma en la que se basan las lecturas de las versiones coptas en 1,12 y 1,15, pero no en 1,13, donde se omite el nombre de Akhsa y en su lugar encontramos τερωερε, “su hija” (de Caleb): εκχα (Co^L en 1,12 y 1,15, y Co^R en 1,15), νεσχα (Co^R en 1,12), σεχα (Co^N en 1,12) y εκχας (Co^R en 1,15). Del mismo modo, parece estar en la base de la versión etiópica (Eth^D): እስካ. Sin embargo, Ασχα de 968 tiene un respaldo muy disperso en los restantes manuscritos griegos con una relación especial con *O* y Syh:

$$\begin{aligned} 1,12 \quad 968 &= l^{-134} 344 O^{-376} B^{mg} Syh \text{ ('aksa' = hebreo העכס)} \\ 1,13 \quad 968 &= O^{376} B^{mg} \textit{mixti} Syh \\ 1,15 \quad 968 &= A L^{-54} 314 l O^{-19} 426 Syh \end{aligned}$$

Conclusiones

A partir del análisis realizado hemos podido comprobar que la filiación de 968 con el manuscrito A propuesta por G. Vitelli en 1913 ya no es válida a la luz del estado de la cuestión actual.

Respecto a la relación de 968 con los restantes tipos textuales griegos hemos podido detectar tres estratos:

1. 968 = A *l l O B mixti*. El papiro transmite un texto que puede estar muy próximo a la traducción griega primitiva e, incluso, se puede identificar con ella.

2. La coincidencia de 968 con A *l l O Syh* nos sitúa en un estrato también antiguo y, si aceptamos el siglo III como datación de 968, podemos tener una cierta certeza de que en Ju 1,10-19 se pueden aislar elementos prehexaplares y preluicianos en el grupo 968 A *l l O*, especialmente cuando se cuenta con el apoyo de VL¹⁰⁰.

3. El tercer estrato de 968, patente sobre todo en 1,17 y 1,18, está relacionado con *B*, es decir, con el tipo de texto relacionado con la recensión *kaige*, pero en algún caso puede haber conservado elementos de la traducción griega más primitiva (1,11 ἀνέβησαν). De los tres estratos, este último está especialmente emparentado con Co^{LNR}, pero solo en algún caso con VL¹⁰⁰, que tiene un *status* ambiguo pero parece apoyar en mayor medida al grupo A *l l O Syh*.

En 968 hemos detectado una serie de tendencias de traducción que tienden a aproximarlos a testimonios de los grupos *A L I O*, o bien tienen como resultado un buen número de lecturas que están aisladas en la transmisión textual griega y no tienen apoyos o bien son muy puntuales. En la mayor parte de ellas hemos podido detectar una relación especial de 968 con el manuscrito 707 y, en menor medida, con 29. En general 968-707 parecen configurar un estrato textual muchas de cuyas características coinciden con el texto griego subyacente de *Co*^{LNR}.

SOBRE LAS OTRAS “KAABAS” DE LA ARABIA PREISLÁMICA*

SERGIO CARRO MARTÍN
UNIVERSITAT POMPEU FABRA

Introducción

El presente trabajo se plantea como una descripción de la historia de las tribus árabes cristianas, sus creencias y sus prácticas en los siglos precedentes a la llegada del islam (ss. III-VI d.C.)¹. Durante este periodo, la península arábiga fue un mar convulso de religiones. Politeísmo y monoteísmo se profesaron por igual en diferentes áreas de la península, promoviendo la aparición de santuarios y con ellos, la práctica de la peregrinación. Las fuentes arqueológicas e inscripciones que se han ido recuperando nos han permitido conocer estas tribus en época preislámica. A ellas debemos sumar el trabajo de geógrafos e historiadores

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación: “La memoria escrita: texto, materialidad y contexto de las colecciones papiráceas españolas”. MINECO FF2015-65511-C2-1-P. Quiero agradecer a Amalia Zomeño (CSIC) y Sofia Torallas (University of Chicago) su siempre inestimable ayuda con la preparación de este artículo.

¹ Para un estudio más preciso sobre la Arabia Preislámica, véase M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (Aldershot, Ashgate, 1980); F. E. Peters (ed.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (Aldershot, Ashgate, 1999); F. M. Donner, “State and Society in Pre-Islamic Arabia”, F. Donner (ed.), *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 11-50 y R. G. Hoyland, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam* (London, Routledge, 2001), así como J. Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge Curzon, 2003). Sobre la situación social y económica de la península arábiga en los siglos precedentes al Islam, véase I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, Dumbarton Oaks, 1984) y J. P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Para un estudio arqueológico de las inscripciones en la península arábiga conviene destacar el trabajo del proyecto DASI: Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions (<http://www.dasiproject.eu/>) que cuenta con una amplísima base de datos digital para el estudio de las inscripciones halladas en la península arábiga, especialmente en el sur: <http://dasi.humnet.unipi.it/>, así como la documentación gráfica online de las diversas excavaciones llevadas a cabo por la universidad de Heidelberg en Zafar y Marib (http://www.ub.uni-heidelberg.de/Englisch/helios/digi/heidicon_zafar.html).

musulmanes que recogieron el desarrollo de las religiones y sus prácticas, especialmente en el Ḥiḡāz, región que posteriormente vería el nacimiento del Islam.

Precisamente, en el sur de la península, en Yemen, arraigaron con fuerza diferentes comunidades de árabes cristianos, muchos de los cuales se asentaron en enclaves estratégicos de las conocidas rutas comerciales que llegaban hasta la Meca. Estas ciudades y sus comunidades han sido documentadas en fuentes arqueológicas y literarias, tal y como nos proponemos describir en este artículo. Obviamente, estos enclaves cristianos merecen un estudio detenido y mucho más amplio del que aquí pretendemos abordar, por lo que este trabajo se presenta solamente como un punto de partida para profundizar en la historia de estas comunidades cristianas de la Arabia preislámica.

Del politeísmo al cristianismo

La transformación de las formas de culto existentes en la Arabia preislámica se remonta al siglo III d.C. cuando la Meca estaba bajo el control de la tribu Banū ʿUrhum². Bajo su custodia se encontraba la Kaaba, santuario que según la tradición musulmana fue construido por Abraham (Ibrāhīm) y su hijo Ismael (Ismāʿīl) en el mismo lugar donde Adán (Ādam) había edificado el primer templo o morada dedicado a Dios. Las crónicas musulmanas nos dicen que la tribu de los Banū Juzāʿa, procedente de Yemen, se hizo con el control de la Meca masacrando a su población. Según Irfan³, ʿAmr b. Luḡayy⁴, líder de esta tribu, llevó a la Kaaba varios ídolos que trajo desde Ḥīt, en Mesopotamia, y los colocó a su alrededor, instaurando así la idolatría y con ella la peregrinación a la Meca.

El politeísmo practicado por los árabes de la península se basaba fundamentalmente en las prácticas y creencias adoptadas por otros reinos vecinos por el norte, como Moab y Edom, de quienes pudieron asimilar gran parte de sus costumbres. En algunas zonas de la región central también se dieron casos de henoteísmo, donde cada tribu tenía su propia deidad protectora (sin negar la existencia de otras deidades), pero también de tribus árabes que reconocían

² S. Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington: Dumbarton Oaks, 1989), p. 337.

³ A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh* (Oxford: Oxford University Press, 1955); Ibn Kaṭīr, *al-Sīra al-Nabawīyya* (París, Editions Universel, 2007), pp. 47-59.

⁴ De la tribu de los Banū Juzāʿa, asentado en la Meca pero originario del Yemen según las fuentes árabes. Véase, J. W. Fück, “ʿAmr b. Luḡayy”, *The Encyclopaedia of Islam* H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht (eds.) 1 (Leiden: Brill, 1986), p. 453.

diferentes tipos de espíritus (genios) y deidades consideradas menores y representadas por rocas, árboles o montañas.

En cualquier caso, la acción de ‘Amr b. Luḥayy contribuyó a que el politeísmo preislámico se expandiera con rapidez por toda la región, dando cabida a nuevas prácticas, como la adoración de ídolos representados por piedras esculpidas. El culto a los ídolos se realizaba no solo en la Kaaba⁵, sino también en el ámbito privado. Entre los ídolos adorados fueron muy populares dioses y diosas como Hubal, al-Lāt, ‘Uzzā o Manāt, estas últimas consideradas “hijas de Dios”, con apariencia humana y veneradas como deidades por numerosas tribus árabes entre las que se encontraban los Quraiš⁶. Tal fue el desarrollo de esta práctica entre la población, que el número de ídolos que albergaba la Kaaba fue aumentando progresivamente hasta llegar a alcanzar los 360, por lo que no tardó en convertirse en uno de los primeros enclaves politeístas de la región.

El desarrollo de la idolatría entre las tribus árabes de Arabia promovió también la aparición de nuevos santuarios en los que adorar a sus ídolos, y con ellos la práctica de la peregrinación⁷. Esta fue una de las formas más habituales de rendir culto y procurar la protección de los dioses, tanto para aquellos que se refugiaron en el politeísmo, como para los que adoptaron las religiones monoteístas, cuando estas comenzaron a arraigar en la zona. Para los primeros, la peregrinación supuso la paralización de los conflictos entre tribus, permitiéndoles desarrollar pacíficamente sus costumbres.

Las fuentes arqueológicas y literarias nos aportan muy pocos datos sobre los rituales politeístas. No obstante, sabemos que la peregrinación a la Kaaba se llevaba a cabo el último mes del año, en un ambiente festivo que incluía la peregrinación a otros templos de la zona, que también albergaban ídolos. Los peregrinos (generalmente desnudos, a fin de purificar sus pecados) daban tres vueltas⁸ alrededor de la Kaaba, en torno a la cual se habían añadido diversas piedras talladas que representaban a sus dioses.

⁵ Hay que recordar que la Kaaba situada en la Meca es una construcción preislámica, lo que hace suponer que pudo existir un templo semita en la zona, según algunos autores dedicado al dios Hubal. K. Armstrong, *Islam: Short History* (New York, The Modern Library, 2002), p. 11; P. Crone *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, Princeton University Press, 1987), pp. 134-137.

⁶ Tribu árabe que controlaba la Meca. Mahoma nació en el clan Banū Hāšim de la tribu de Qurayš.

⁷ T. Wright, *Early Christianity in Arabia. A Historical Essay* (London, Quaritz 1855), p. 8.

⁸ Este ritual recuerda al practicado por los musulmanes durante la peregrinación islámica (*ḥāḡy*) y que se conoce el término árabe *ṭawāf*. Este ritual consiste en dar siete vueltas alrededor de la Kaaba, comenzando desde el punto en el que se encuentra la denominada piedra negra. Con este ritual los musulmanes muestran la unicidad del pueblo ante Dios, Wright, *Early Christianity*, p. 95.

Tras realizar las pertinentes vueltas se inclinaban ante estos ídolos, para presentarse y realizar las invocaciones pertinentes. Después bebían agua del pozo de *zamzam*⁹ y se dirigían a la montaña. También se practicaba el sacrificio de ovejas y camellos, siempre fuera de los muros del templo. Por otra parte, se popularizó la práctica de la limosna, así como las peticiones a los ídolos para la prevención de dolencias y males, o la obtención del éxito en la batalla, y, finalmente para facilitar la procreación. Incluso se conocen prácticas como el lavado de los muertos, la circuncisión y las ofrendas.

Emulando al santuario de la Meca se construyeron otras “kaabas” en la región, templos que gozaron del respeto de las tribus árabes, muchos de los cuales se denominaron *bayt*¹⁰ (“casa” en árabe), como de hecho sucedió con la Kaaba de la Meca, que también recibió el nombre de *Bayt Allāh* (Casa de Dios). Estas construcciones siguieron el modelo básico de la arquitectura con forma de cubo que les da nombre (*ka’ba*) y llegaron a convertirse en verdaderos centros de peregrinación. Más aún: la Kaaba de la Meca acogía tantos peregrinos que el propio Muḥammad, ante la influencia de aquella en la región, no dudó en hacerse con su control. Con ello manejaba el poder que ésta ejercía sobre los peregrinos árabes que anualmente acudían hasta allí¹¹, muchos de los cuales eran cristianos. De hecho, historiadores como al-Azraqī¹² recogen en sus narraciones la existencia de una imagen de María con Jesús en el interior de la Kaaba:

⁹ Según la tradición islámica el arcángel Gabriel hizo brotar agua de este pozo para atender las súplicas de Agar, que recorrió siete veces la distancia entre las montañas de Şafā y Marwah en busca de agua para su hijo Ismā’īl (hecho que también se recoge en el Génesis 21:17-20). Hoy en día este pozo se encuentra en las inmediaciones del la Kaaba, dentro de la Masʿūd al-Ḥaram.

¹⁰ Véase P. Webb, “The Hajj before Muhammad: Journeys to Mecca in Muslim Narratives of Pre-Islamic History”, en V. Porter y L. Saif (ed.), *Hajj: Collected Essays* (Londres, British Museum, 2013), pp. 6-14. Precisamente, el origen semítico de este término sirvió para designar a las piedras que fueron adoradas por los politeístas en otras tradiciones mitológicas. *Baetilus* (del griego *baitilus*, *baitulion*) procede del hebreo *bethel*, “Casa de Dios” término que designa a la ciudad de Bethel, conocida por los numerosos episodios de idolatría que en ella tuvieron lugar. En griego, este término sirvió para designar a piedras, generalmente aerolitos, dedicados a diferentes dioses. Estas piedras contaban con el mismo valor simbólico que la denominada “piedra negra” que se encuentra en la Kaaba. La tradición musulmana nos dice que esta reliquia es un aerolito blanco, “más blanco que la leche” que el arcángel Gabriel entregó a Abraham. Los pecados de los hijos de Adam la volvieron de color negro. Ibrahim y su hijo Ismail la colocaron en la esquina oriental de la Kaaba. Véase al-Tirmidhi, *Al-Jami’ Al-Mukhtasar min As-Sunan `an Rasulillah*, traducido por Abu Khaliyl. Vol. 2, Book 7, Hadith 877 (Darrussalam.) Recurso online: <<http://muflihun.com/tirmidhi/7/877>> (22/09/2016)

¹¹ Wright, *Early Christianity*, p. 167.

¹² Al-Azraqī, *Ajbār Makka*, (Beirut, Dar al-Andalus, 1983).

“Asmā’ bint Šiqr dijo: Una mujer de Gassān hizo la peregrinación durante la peregrinación [pagana] de los árabes (*fī ḥāyât al-‘arab*), y cuando vio la imagen de Maryam en la Kaaba dijo: Por mi padre y mi madre, perteneces a los árabes”¹³.

Además de la Kaaba de la Meca, estas otras “kaabas” acogieron peregrinos de diferentes partes de Arabia. Los testimonios arqueológicos nos hablan de santuarios a los que se dirigían no solo viajeros politeístas, sino también las denominadas gentes del libro, entre las que se encontraban numerosos judíos y cristianos. Algunas de estas “kaabas” fueron tan conocidas en la región que pronto rivalizaron con la Kaaba de la Meca. Este es el caso de la conocida como ka’ba/iglesia de Naŷrān y del santuario de Riyām¹⁴, ambos situados al sur de la península arábiga, muy próximos a Šan‘ā’. Aquí también se ubicó la denominada catedral de Šan‘ā’, cuya fama y grandiosidad se extendió hasta Bizancio. Un último grupo de “kaabas” (peor documentadas) se localizaron Dū l-Jalaša¹⁵ (actualmente la ciudad de Tabala, al sur de la Meca), al-Fuls (en el norte, próxima a la región de región de al-Ŷawf) y Ṭā’if (en la costa oeste), véase figura 1.

Primeros asentamientos cristianos: las otras “kaabas” de la Arabia Preislámica

La construcción de las “kaabas” cristianas se produjo hacia el siglo IV d.C. cuando el cristianismo se introdujo en la región desde el norte, a través de Siria, y por el sur, desde Etiopía¹⁶. Por su parte, el noroeste de la península arábiga se mantuvo bajo la influencia de la actividad del Imperio Romano¹⁷ cuando la presencia cristiana se focalizó en ciudades como Dūmat al-Ŷandal (actualmente la región de al-Ŷawf), Tabūk, Buṣrā y al-Fuls (véase figura 1). En el sur, sin embargo, el cristianismo se estableció con más firmeza, albergando grandes comunidades de árabes cristianos que llevaron a cabo sus costumbres y rituales religiosos en templos con una rica ornamentación¹⁸. La grandiosidad de estos

¹³ Traducción realizada a partir de G. R. King, “The Paintings of the Pre-Islamic Ka’ba”, *Muqarnas* 21 (2004), p. 223.

¹⁴ C. J. Robin, “South Arabia, Religions in Pre-Islamic”, en *Encyclopaedia of the Qur’ān*, (2001) pp. 84-93.

¹⁵ Llamada “Ka’ba al-’Abalāt”, donde parece que se adoraba una piedra blanca.

¹⁶ H. Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edimburgo: Edimburg University Press, 2000), pp. 15–17.

¹⁷ J. P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), pp. 44–46.

¹⁸ M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. al-Murikhi, H. Al-Thani., *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century* (Piscataway, Gorgias Press, 2014), p. 55. La arqueología ha contribuido a ratificar algunos de estos asentamientos: en 1986 equipos de arqueólogos encontraron

templos y la influencia de sus sacerdotes captó la atención de los árabes, lo que contribuyó también a expandir el cristianismo entre las tribus de la región costera de la península¹⁹, especialmente en el sur y sureste. En la región de Persia y en el actual Omán, sobre todo en la ciudad de Ṣuḥār, el establecimiento de estos primeros cristianos dio lugar a una estructura diocesana más precisa²⁰ y con ella a la construcción de numerosos monasterios.

Las primeras iglesias de las que tenemos constancia en el sur de la península arábiga se construyeron por indicación del obispo Teófilo de Alejandría. Hacia el año 354 d.C. el obispo fue enviado por el emperador Constancio II al sur de Asia, atravesando la península arábiga, donde se dice que, con el propósito de convertir a las tribus ḥimyaríes, construyó tres iglesias. Una de ellas se encontraba en la capital (Zafar), y fue conocida como Nicephorus Taphar. Otra fue construida en el puerto de ‘Adin, donde habitualmente se hospedaban los mercaderes romanos. La tercera se construyó en un puerto persa del Mar Árabe, probablemente en la región de Ormuz²¹.

En el interior de la península también se instalaron importantes comunidades de cristianos, especialmente en la ciudad de Zafar²², y en algunos pueblos de la Tihāma yemení, así como en la costa oeste y en la ciudad de Mujā²³. En Zafar se construyó una de las iglesias cristianas más tempranas (probablemente en torno al 354 d.C.) cuya comunidad fue perseguida por Dū Nuwās (r. 517-525) entre los años 518 y 523 d.C. Nuwās, que fue enviado por el emperador bizantino Justiniano I para retomar el control del reino judío de Ḥimyar, masacró a los habitantes de la ciudad Zafar que no quisieron renunciar al cristianismo. Quemó todas las iglesias de la zona, tal y como demuestran las inscripciones halladas ‘Ān-Halkān (RY 508)²⁴:

restos de lo que se ha considerado una iglesia cristiana en Ŷubayl, al este de Arabia Saudí, entre las ciudades de Zahrān, al-Jubar, Dammām, Qaṭīf y Hufūf. En ellas se aprecian las marcas de varias cruces que han sido datadas en el siglo IV.

¹⁹ Algunas de las cuales fueron: Quḍā‘a, Gassān, Lajm, Taglib, Bakr, Bihra, Ṣulayḥ e ‘Iyāḍ.

²⁰ Sobre las diferentes diócesis en las comunidades cristianas, véase J. B. Chabot, (ed.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* (París, Imprimerie Nationale, 1902), P. Hellyer, “Nestorian Christianity in the Pre-Islamic UAE and Southeastern Arabia”, *Journal of Social Affairs* 18 (2011), p. 88, Kozah, Abdulrahim Abu-Husayn, Shaheen y Al-Thani, *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*, p. 24.

²¹ Wright, *Early Christianity*, p. 34.

²² Las evidencias arqueológicas que atestiguan la presencia cristiana en esta zona son muy escasas pero se ha podido recuperar, por ejemplo, una figura coronada representando un rey cristiano datada en el 530 d.C., la única imagen cristiana que parece haber sobrevivido. P. Yule, “A Late Antique Christian King from Zafar, Southern Arabia”, *Antiquity* 87 (2013) pp. 1124–1135.

²³ M. R. Al-Assouad, “Dhū Nuwās”, en *The Encyclopaedia of Islam...* pp. 243-245.

²⁴ Traducción realizada a partir del inglés. Puede consultarse la inscripción, su transcripción y traducción en:

El qayl S²rh'1 Yqbl, hijo de S²rhb'1 Ykml banū Yz'n, Gdnm, Ḥbm, Ns'1'n, Ġb' recoge en esta inscripción lo que llevaron a cabo en algunas expediciones militares acometidas cuando estuvieron con su señor, el Rey Yūsuf 's'1'r contra los abisinios en Zfr cuando quemaron la iglesia. Y el rey cayó 's²'rn (cuando el rey) le envió con un destacamento. Lucharon contra Mḥwn y cuando mataron a todos sus habitantes, quemaron la iglesia y atacaron todas las fortalezas de S²mr y sus llanos, mientras el rey se dirigió a 's²'rn. El número de todo lo que los ejércitos del rey mataron y capturaron fue de trece mil muertos y 9.500 prisioneros, 280 mil camellos, vacas y cabras. Entonces el rey les envió a luchar contra Naḡrān con los ejércitos de 'z'n, con las tribus de d-Hmdn: sus ciudadanos y sus nómadas; y los árabes de Kīnda, Murād, Madḡig (...)

Algo más al sur se encontraba la ciudad de Naḡrān, que fue conocida desde tiempos remotos como al-Ujdūd, aunque también ha sido identificada con Ramgat e incluso descrita como “la ciudad de los negranos” por Estrabón²⁵. Naḡrān era la ciudad más septentrional del reino de Saba. Se situaba en la región de Naḡrā, donde se han encontrado diversos yacimientos arqueológicos que atestiguan la presencia cristiana en la zona. Su ubicación marcaba un punto primordial en la conocida ruta del incienso, pero además fue lugar de paso indispensable para otras rutas comerciales hacia el norte, a través del Ḥiḡāz, y hacia el noreste, en dirección al Golfo Pérsico.

El cristianismo debió de llegar a Naḡrān entre los ss. IV-V d.C. Allí se proyectó la construcción de su iglesia, que también se conoce como *ka'bat* Naḡrān, situada las proximidades de Ḳabal Taslal. Las fuentes árabes recogen muy pocos datos sobre el aspecto de esta iglesia, salvo que fue decorada con mosaicos, oro y mármol. Sin embargo, estas descripciones podrían estar influidas por la popularidad que más tarde alcanzó al-Qalis, como veremos más adelante.

La iglesia de Naḡrān parece que estuvo operativa durante más de 40 años hasta que Dū Nuwās, una vez se hubo convertido al judaísmo, comenzó su persecución. Se produjeron diferentes matanzas, lanzando a los cristianos que no quisieron someterse al judaísmo a fosos con fuego, y se ordenó la destrucción de todas las iglesias del lugar. Esta historia quedó documentada en numerosas fuentes, tanto arqueológicas como literarias, entre las que se encuentra la inscripción de Bi'r Ḥimā²⁶.

<<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&recId=2449>>
(22/09/2016)

²⁵ Estrabón, *Geografía* Libro XVI, IV (Madrid, Gredos, 2015), pp. 393-394.

²⁶ Esta inscripción, su transcripción y traducción puede consultarse en el recurso online: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&recId=2448>>
(22/09/2016)

El episodio de las muertes de Naÿrān se extendió rápidamente a otros reinos cristianos, llegando incluso a Europa, donde la masacre se relata como un hecho heroico por la causa de Cristo. Estas matanzas llevaron a Naÿrān a convertirse en un importante centro de peregrinación que, por un tiempo, rivalizó con la Meca, y que incluso se menciona en el Corán (Sura 85: 4-8). Todavía hoy se recuerda esta masacre en los calendarios cristianos, ya que al-Ḥārīt, líder de la comunidad cristiana de Naÿrān, fue canonizado por la Iglesia Católica como San Aretas²⁷.

La expansión del cristianismo en el sur cobró un nuevo auge tras la intervención en Yemen del rey de Aksum Armah, hacia el año 522 d.C., quien tras la masacre de Naÿrān invadió el sur de la península arábiga. Al cargo de las fuerzas etíopes se encontraba el general Abraha al-Ašram (r. 525-553), que logró acceder a la península y avanzar hasta la región central, dominando todo el sur de Arabia y parte del Ḥiÿāz. Tras la pacificación de la región retomó el control de las comunidades cristianas, reconstruyendo las iglesias que habían sido destruidas, como la propia de Naÿrān, y levantando otras nuevas en ‘Adin, Ma’rib y Ṣan‘ā’. Esta última fue conocida como al-Qalis o al-Qullays²⁸ construida hacia el año 537 d.C. con el propósito de desviar²⁹ la peregrinación que por entonces se dirigía a la Kaaba de la Meca.

Las referencias más tempranas a la iglesia de Ṣan‘ā’ aparecen en las fuentes de la mano de Ibn al-Kalbī³⁰, al-Azraqī³¹ y al-Ṭabarī³². Sus descripciones, junto a las inscripciones localizadas en la zona³³, nos hablan de una gran iglesia construida con piedras procedentes del templo de Bilqīs, situado en la ciudad de Ma’rib muy próximo a Ṣan‘ā’. Se cuenta cómo se utilizó mármol y piedras de color verde, blanco y amarillo, y contaba con una gran puerta de bronce, un trono de ébano y marfil, columnas de mármol y vigas de maderas de acacia y teca ricamente labradas y con incrustaciones de oro y plata. Según al-Azraqī la iglesia se construyó en tres secciones: nave, pórtico y bóveda. La decoración de las dos primeras secciones parece que incluía mosaicos³⁴ con motivos florales, árboles y

²⁷ P. Marrassini, “Frustula nagranitica”, *Aethiopica* 14 (2011), pp. 7-32.

²⁸ *Qalis, qullays* del siríaco *qālesa*, del griego *εκκλησία*.

²⁹ A. Sima, “GDR(T)”, en S. Uhlig, *Encyclopaedia Aethiopica. 2: D-Ha* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2003b), pp. 718–719.

³⁰ Ibn al-Kalbī, *The Book of Idols or The Kitāb al-Aṣnām* (ed. y trad. Nabih Amin Faris) (Princeton: Princeton University Press, 1952), pp. 40-41.

³¹ *Al-muntaqa fi ajbar Umm al-qura = Die chroniken der Stad Mekka* (ed. y trad. Ferdinand Wüstenfeld) (Leipzig, Georg Olms Verlag, 1858) pp. 80-90

³² *Tarikh al-Rusul wa-l-Muluk* (ed., M. J. De Goeje) (Leiden, Brill, 1881-2), I, pp. 934-935.

³³ Se han encontrado piedras de estos colores en el castillo de Gumdān, en Ṣan‘ā’. Véase al-Hamdani, *The antiquities of South Arabia* (trad. N. A. Faris, Princeton, Princeton University Press, 1938), VIII, p. 18.

³⁴ Parece que para su construcción Abraha contó con la ayuda del emperador bizantino. G. R. D. King, “Some Christian Wall-Mosaics in Pre-Islamic Arabia”, en *Proceedings of the*

estrellas hechas con teselas de cristal y oro. La *qubba* o bóveda estaría decorada con mosaicos representando cruces de colores.

Parece que esta construcción contó con una gran cúpula situada en el extremo este, soportada por varias vigas de madera de teca³⁵ finamente ornamentadas, de las cuales dos parecen haberse asociado a los mártires de Naʿyrān, al-Hārīt b. Kaʿb y su mujer. Alrededor de la iglesia había una gran explanada que serviría para acoger a los peregrinos que llegaban a Ṣanʿāʾ, emulando así a la Kaaba situada en la Meca. La magnificencia de esta iglesia fue tan conocida en Arabia que incluso el mismo Abraha alardeaba de ello. En una carta al rey abisinio, decía: “Oh! Rey, he construido para ti una iglesia como la que jamás se ha construido para otro monarca antes que tú. No voy a parar hasta que desvíe a los peregrinos árabes hasta ella”³⁶.

La iglesia continuó con su actividad hasta que el califa ʿabbāsī Abū ʿĀfar ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Manṣūr (r. 754-775) ordenara al gobernador de Yemen al-ʿAbbās b. al-Rabīʿ al-Hārītī demolerla³⁷. También fue incendiada (aparentemente por casualidad) la llamada iglesia *al-Haykal*, “el templo”, conocida entre los Naʿyāṣī como Masīrḥasan³⁸: parece que un grupo de qurayṣīes olvidó apagar las brasas de la comida que preparaban junto esta iglesia, causando así su incendio.³⁹

En el centro de la península también encontramos evidencia de algunos miembros de la tribu de los Banū Taglib que se convirtieron al cristianismo. De hecho, esta tribu fue tan numerosa y fuerte que incluso con la llegada del Islam continuaron profesando su religión: parece que la tribu llegó a un acuerdo con el califa reinante, al que pagó algún tipo de impuesto a cambio del permiso para mantener su religión⁴⁰. La tribu de los Banū Taglib se asentó entorno a la región de

Seminar for Arabian Studies 10 (1980), pp. 37-43. Del mismo autor: “The Paintings of the Pre-Islamic Kaʿba”, *Muqarnas* 21 (2004), pp. 219-229.

³⁵ G. R. D. King, “Creswell’s Appreciation of Arabian Architecture”, *Muqarnas* 8 (1991), p. 98.

³⁶ E. Yar-Shater (ed.), *History of al-Tabari: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen* (trans. C. E. Bosworth) (Manchester, University of Manchester, 1999), p. 217.

³⁷ M. J. Kister, “Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15 (1972), pp. 61-93, pp. 63-65, Yar-Shater *History of al-Tabari*, p. 217

³⁸ Kister, “Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam”, p. 68.

³⁹ Abū l-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Baljī, *al-Taḥfīr* (ed. Abdallāh Maḥmūd Shihāta, Cairo, 1980-87), IV, p. 847.

⁴⁰ Parece que esta tribu se negó a pagar la *ḡizya* por considerarlo una humillación, de modo que el califa ʿUmar fijó una tasa diferente que, según las fuentes, alcanzaba lo equivalente a lo exigido en la *ḡizya*, pero con otro nombre, Yohanan Friedman, “Classification of Unbelievers in Sunni Muslim Law and Tradition”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), pp. 163-195, esp. 171-172, A. M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (Oxford, Oxford University Press, 2012), pp. 68-69.

Naÿd, situada en el centro de la península, así como en las ciudades Dūmat al-Ŷandal y Šuwayḥaṭiya (en el norte). En ella también se asentó la tribu de los Ṭayy⁴¹, de mayoría cristiana, cuya primera capital fue Qaryat Dāt Kāhil, hoy conocida como Qaryat al-Fāw (actualmente en la región Riyād).

Algunas consideraciones sobre el control de la peregrinación

Como hemos podido ver, el desarrollo de las prácticas religiosas de las tribus árabes promovió la creación de nuevos espacios sagrados en la península arábiga. Templos y santuarios politeístas y monoteístas que rivalizaron entre sí por obtener el control de la peregrinación que se dirigía hacia la Meca. En este sentido, las fuentes (directas o indirectas) sitúan a las primeras comunidades de árabes cristianos principalmente en el sur de la península, en enclaves tan importantes como los puertos de ‘Adin y Mujā, a cuyas aguas llegaban embarcaciones cargadas de productos para abastecer a las principales ciudades de Arabia. Pero también en ciudades como Naÿrān, Ṣan‘ā’ o Zafar, que geográficamente constituían rutas de conexión directas con los puertos de Yemen y que a su vez facilitaban el acceso al comercio del interior, en el Ḥiḡāz.

La importancia económica de estos enclaves no pasó desapercibida para los reyes cristianos de Aksum, que encontraron en el sur de la península motivos suficientes para revitalizar el cristianismo masacrado por Dū Nuwās. También lo fue para las tribus judías, que buscaban no solo la conversión de los cristianos, sino también imponer el bloqueo económico en la ruta comercial hacia Qaryat al-Fāw, en el este de Arabia, cuyo desarrollo era cada vez mayor. Para el general etíope Abraha, la expansión del cristianismo debía centrarse en el control de las ciudades del sur, buscando la conversión y el abrazo de las tribus árabes de la zona, pero también el control económico generado por la peregrinación a santuarios como el de la Meca. Prueba de ello es la construcción de la gran iglesia de Ṣan‘ā’ cuyo propósito fue, en palabras del propio Abraha, desviar la peregrinación que se dirigía hacia la Meca. Así lo manifestó a un grupo de comerciantes qurayšies tras conocer la profanación del templo de Ṣan‘ā’:

“¿Acaso no os he permitido comerciar libremente en mi país y he ordenado protegeros y trataros con honorabilidad? Ellos dijeron: “Sí, oh Rey, así fue”. Abraha preguntó: “Entonces ¿Por qué enviasteis hombres en secreto a la iglesia construida por el Rey al-Naÿāšī, para defecar y esparcir excrementos en sus muros?” Ellos respondieron: “no sabemos nada sobre eso”. Abraha dijo: “De hecho, pensé que lo hicisteis con ira en aras de vuestra Casa a la cual los árabes

⁴¹ Shahid, I., “Ṭayyi’ or Ṭayy”, *Encyclopaedia of Islam*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.) 10 (Leiden, Brill, 2000), pp. 402-403.

acuden en peregrinación, cuando yo ordené dirigir a los peregrinos a esta iglesia”.⁴²

La importancia geográfica y comercial del sur de la península tampoco escapó a los intereses de Bizancio, cuyos emperadores no tardaron en mostrar interés por la región. De hecho, prestaron ayuda a los gobernantes cristianos de Yemen, un soporte material y económico que contribuyó a la construcción de nuevas iglesias y monasterios, especialmente en las zonas costeras, como ‘Adin y Mujā, donde fue común acoger a los mercantes que llegaban desde la India. Desde estos puertos se establecieron rutas comerciales hasta el Ḥiḡāz, pasando por ciudades como Naḡrān o Ṣan‘ā’, donde la conjunción entre comercio, fe y arquitectura fue notablemente más visible. No obstante, la construcción de la llamada Catedral de Ṣan‘ā’ fue descrita en las fuentes no solo por su grandiosidad arquitectónica, sino también por su implicación comercial. Así lo demuestra la preocupación de Abraha por contar con gran espacio exterior que pudiera acoger al mayor número de peregrinos posible, puesto que muchos de ellos, al llegar a Ṣan‘ā’, pernoctaban durante días en sus inmediaciones, contribuyendo al comercio de la zona.

Finalmente, las evidencias arqueológicas nos han permitido conocer algunas de las prácticas arquitectónicas que se emplearon en la construcción de estas iglesias, muchas de las cuales fueron reconstrucciones de antiguos templos (“kaabas”) politeístas. Este fue el caso de la iglesia de Naḡrān o de al-Qalis⁴³ donde, como hemos podido ver, se emplearon piedras traídas de los antiguos templos del Reino de Saba, en Ma’rib. Además de la reutilización del material, esta práctica permitía dotar a la nueva construcción del carácter sagrado que habrían albergado aquellos templos, usados por los idólatras para practicar su culto. Esta asimilación de sacralidad, junto a la rica ornamentación de las iglesias, habría procurado la atención y adhesión de las tribus árabes politeístas al cristianismo, facilitando así su expansión.

⁴² Traducción realizada a partir del texto en inglés de Kister, “Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam”, p. 65

⁴³ Del mismo modo, algunas de las piedras y mosaicos de esta iglesia fueron reutilizados en la Mezquita del Haram de la Meca, tras la destrucción del área el año 683 d.C. King, “The Paintings of the Pre-Islamic Ka’ba”, *Muqarnas* 21 (2004), pp. 219-229.

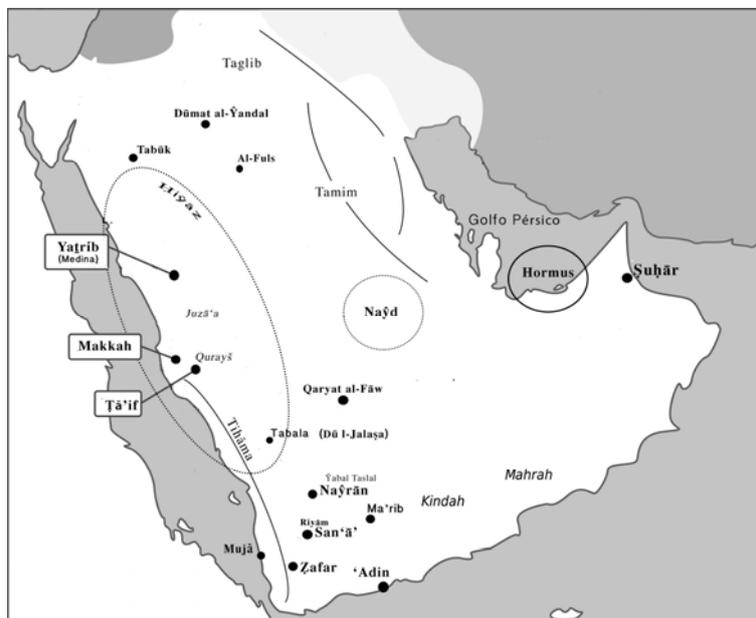


Figura 1: Mapa de la Península Arábiga.

EL USO DEL SALMO 40 COMO AMULETO:
A PROPÓSITO DE P.VINDOB. G 14289

JUAN CHAPA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

P.Vindob. G 14289 (Rahlfs-Fraenkel, 2211¹) fue publicado en 1996 por Rosario Pintaudi como un amuleto o una oración cristiana². El mismo año Cornelia Römer lo identificó como parte del Salmo 40 (LXX)³. Se trata de un pequeño fragmento de papiro de color marrón de 8,5 x 8 cm escrito en griego en el sentido de las fibras. La otra cara está en blanco. El fragmento pertenece a la parte izquierda de la hoja y corresponde más o menos a un cuarto de su anchura original. Su margen exterior izquierdo presenta un corte neto. La escritura, realizada con tinta de carbón negra, puede datarse entre los siglos VI-VII⁴. El escriba, que no se puede calificar en absoluto como profesional, realiza los trazos de manera muy irregular.

El papiro preserva parte de LXX, Sal 40,3-6. Por desgracia, no es posible determinar si originalmente recogía todo el salmo o sólo algunos versículos más. El escriba no divide el texto en *esticos*, aunque deja un espacio en blanco antes de las palabras que corresponderían al inicio de cada uno de ellos. Como también deja más espacio antes de otras palabras, estrictamente no se puede hablar de un texto en *scriptio continua*. La primera línea comienza con el *staurograma*, seguida del *nomen sacrum* κς. El texto reconstruido del fragmento es el siguiente:

Κ(ύριο)ς διαφυλάξει α[ὐτὸν καὶ μακαρίσαι αὐτὸν ἐν τῇ γῆ καὶ μὴ παραδῶη] 40.3
[αὐτ]ὸν εἰς χεῖρ[ας] ἐ[χ]θροῦ αὐτοῦ. Κ(ύριο)ς βοηθήσαι αὐτῷ ἐπὶ κλίνης ὁδύνης] 40.4
α[ὐτο]ῦ. ὄλην τὴν [κοίτην αὐτοῦ ἔστρεψας ἐν τῇ ἀρρωστίᾳ]

- ¹ A. Rahlfs y D. Fraenkel, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert Septuaginta* «Vetus Testamentum Graecum. Supplementum» (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), p. 397; citado como Rahlfs-Fraenkel.
- ² R. Pintaudi, “Κ(ΥΡΙΟ)Σ ΔΙΑΦΥΛΑΞΑΙ Α[(P.Vindob G 14289)”, en M. S. Funghi (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΣΧΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno* (Florenca: L. S. Olschki, 1996), pp. 53-55, con imagen en p. 55.
- ³ C. E. Römer, “Psalm 40, 3-6 auf einem Wiener Papyrus (P. Vindob. G 14289)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 114 (1996), p. 56 con imagen.
- ⁴ R. Pintaudi, “Κ(ΥΡΙΟ)Σ ΔΙΑΦΥΛΑΞΑΙ”, p. 53, la sitúa en la segunda mitad del siglo VI d.C. y remite a G. Cavallo y H. Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period. A.D. 300-800* «B.I.C.S. Bulletin Supplement» 47 (Londres: Institute of Classical Studies, 1987), fig. 32b y 33b.

	αὐτοῦ. ἐγὼ εἶπ[α Κ(ύρι)ε ἐλέησόν με· ἴασαι τὴν ψυχὴν μου, ὅτι ἡμαρ-]	40.5
5	τών σοι. οἱ ἐχθρο[ί μου εἶπαν κακά μοι Πότε ἀποθανεῖται καὶ ἀπο] λεῖται τὸ ὄνομα α[ὐτοῦ;	40.6

4-5 / ἡμαρ]τόν σοι

En la línea 1, la mayor parte de los manuscritos leen καὶ ζῆσαι αὐτὸν καὶ μακαρίσαι, pero el espacio sugiere que aquí el escriba omitió καὶ ζῆσαι αὐτὸν, igual que ocurre en el código Vaticano⁵.

Römer indica que no ha encontrado otros amuletos que utilicen este salmo, pero considera que las palabras recogidas en el fragmento son muy apropiadas para ser utilizadas como amuleto protector. En LDAB 3382⁶, bajo la categoría “Book” se indica “no doubt amulet”. Theodore De Bruyn y Jitse Dijkstra⁷, en cambio, son más cautos y no lo incluyen en el grupo de amuletos ciertos sino entre los que probablemente fueron utilizados como tal. En su estudio consideran criterios ciertos para juzgar si un texto fue utilizado como amuleto el hecho de que el pasaje citado incluya una súplica o una petición – como ocurre a menudo con pasajes bíblicos –, se copie en forma abreviada, se yuxtaponga a otros pasajes, o vaya acompañado de doxologías, aclamaciones, cruces y otros símbolos cristianos⁸. Otra señal clara, además, sería que el soporte en el que ese tipo de texto está escrito hubiera sido doblado o presentara un formato fácil de llevar⁹. Observan, no obstante, que hay textos exclusivamente o en su mayor parte bíblicos que no son fáciles de determinar para qué fueron utilizados. Ítems que a primera vista podrían parecer amuletos por el carácter protector o benéfico del texto bíblico o litúrgico

⁵ Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. X.I. Psalmi cum Odis* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967²), pp. 145-146.

⁶ <<http://www.trismegistos.org/ldab/text.php?quick=3382>> (último acceso octubre 2016).

⁷ T. De Bruyn y J. H. J. Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011), pp. 214-215; citado como De Bruyn-Dijkstra.

⁸ Sobre los criterios para determinar si un texto puede ser un amuleto véase T. De Bruyn, “Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets: A Preliminary List”, en T. J. Kraus y T. Nicklas (eds.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* «Texts and Editions for New Testament Study» 5 (Leiden: Brill, 2010), pp. 145-189, espec. pp. 149-151; cf. también N. Carlig y M. De Haro Sanchez, “Amulettes ou exercices scolaires: sur les difficultés de la catégorisation des papyrus chrétiens”, en M. De Haro Sanchez (ed.), *Écrire la magie dans l'antiquité: actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)* (Lieja: Presses Universitaires de Liège, 2015), pp. 73-74.

⁹ De Bruyn, “Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets”, p. 150; De Bruyn y Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies”, p. 172 y J. G. Cook, “P50 (P.Yale I 3) and the Question of its Function”, en Kraus y Nicklas (eds.), *Early Christian Manuscripts*, p. 119.

que copian, o por incluir una cruz, o por parecer que han sido doblados o presentar agujeros – presumiblemente para llevarlo colgado –¹⁰, pudieron haber tenido otra función o un uso distinto al de un amuleto, quizá como un *aide-mémoire*, un ejercicio de escritura o un texto devocional¹¹.

Las páginas que siguen tienen la intención de dilucidar si podemos decir algo más sobre P.Vindob. G 14289 a la luz del uso que de este salmo hace la liturgia y en comparación con otros amuletos. Una presencia abundante en ámbito litúrgico podría cuestionar su aparente uso como amuleto. Y, al contrario, una presencia extralitúrgica abundante podría confirmar su condición como tal.

El Salmo 41 (40)

El Salmo 41 es en la Biblia hebrea un canto de oración compuesto en fecha relativamente tardía¹². Se incluye habitualmente entre los salmos de acción de gracias¹³, con elementos propios del género de las lamentaciones individuales¹⁴. Fundamentalmente presenta una súplica, o en palabras de Gunkel, “un lamento desgarrador”¹⁵, de un enfermo, pobre y desvalido, que en su lecho de dolor se ve despreciado por sus antiguos amigos¹⁶.

¹⁰ De Bruyn y Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies”, p. 173 también señalan la necesidad de ser muy cautos para deducir que el estado fragmentario que presenta un texto es consecuencia de los dobleces que se le hicieron; De Bruyn, “Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets”, pp. 158-159 indica que, si bien este pudo ser el caso de P.Vindob. G 14289, no hay razón suficiente para afirmarlo y por tanto para clasificarlo como amuleto. Otros casos de fragmentación por haber sido doblados son *P.Bod.* I 4, *P.Köln* VIII 336, P.Vindob. G 38624 + 41738 = MPER N.S. XVII 3 (K. Treu y J. Diethart (eds.), *Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts* II «Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Neue Serie» (Vienna, 1993)); véase también las observaciones de Carlig y De Haro Sanchez, “Amulettes ou exercices scolaires”, pp. 70-71.

¹¹ De Bruyn, “Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets”, pp. 149-150; véase también De Bruyn y Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies”, p. 173; P. Artz-Grabner, “Psalms as Magic? P.Vindob. G 39205 Revisited”, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* «Supplements to Vetus Testamentum» 127 (Leiden – Boston: Brill, 2009), pp. 37-44 y C. Préaux, “Une amulette chrétienne aux Musées Royaux d’Art et d’Histoire de Bruxelles”, *Chronique d’Égypte* 10 (1935), pp. 361-370.

¹² H.-J. Kraus, *Los Salmos. Vol. I: Salmos 1-59* (Salamanca: Sígueme, 1993), p. 656.

¹³ H. Gunkel, *Introducción a los Salmos*, vol. 1 (Valencia: Edicep, 1983), p. 279.

¹⁴ Gunkel, *Introducción a los Salmos*, p. 193.

¹⁵ H. Gunkel, *Introducción a los Salmos*, p. 295.

¹⁶ L. Schökel y C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario, vol. I: Salmos 1-72* (Estella: Verbo Divino, 1992), pp. 605-606.

El salmo comienza con unas palabras de felicitación y enseñanza (vv. 2-4a), con las que se asegura la protección de Dios al pobre y desamparado en el momento de la desgracia. A continuación el salmista manifiesta su experiencia personal (vv. 4b-10) y suplica a Dios, apoyado en una confesión de confianza (vv. 11-13). El salmo se cierra con una doxología (v. 14). La oración que se recoge en el cuerpo del salmo (vv. 4b-10) responde a una situación de enfermedad. El salmista no sólo está postrado en cama, sino que ve agravada su situación porque, además de sus enemigos, incluso los amigos que le visitan (vv. 7.10) se vuelven contra él (como reacción a la creencia tradicional en Israel de que la enfermedad era consecuencia del pecado). Por otra parte, el versículo 10 de este salmo es citado por Jesús en NT, Jn 13,18 para indicar que la traición de uno de los que pertenecían al grupo de los suyos y se encontraba sentado a la mesa con él estaba prevista y tenía un sentido en los planes de Dios.

El tema de los enfermos que son acusados aparece en otros Salmos 25 (24), 28 (29), 31 (30), 35 (34), 38 (37), 69 (68), 86 (85), 102 (101) 109 (108)¹⁷ y, como ocurre en 41,5-11(40,5-11), muchas veces se entremezclan las lamentaciones por las asechanzas de los enemigos y las causadas por la desgracia (cf. Salmos 3, 6, 13 (12), 17 (16), 22 (21), 27,7-ss. (26,7-ss.), 28 (27), 31 (30), 40,14-16 (39,14-16), 42 (41), etc.). Por otra parte, el tema del justo que busca en Dios la protección frente a los enemigos es también muy recurrente en el salterio¹⁸.

Como es habitual, los Padres comentan el Salmo 41 (40) en sentido espiritual y lo aplican y ven cumplido sobre todo en Cristo. Pero no faltan otras interpretaciones particulares. Así, por ejemplo, Cirilo de Alejandría, *Explanatio in Psalmos* (PG 69, col. 1000), entiende las palabras de Sal 40,12 (οὐ μὴ ἐπιχαρῆ ὁ ἐχθρός μου ἐπ' ἐμὲ) referidas al diablo, enemigo del género humano, que ha introducido la muerte en el mundo por medio del pecado, pero que cesará de alegrarse cuando vea la naturaleza humana revestida de inmortalidad, trasformada en su belleza primitiva. Jerónimo, *Breviarium in Psalmos* (PL 26, col. 947B), y Agustín, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36, col. 457), entienden el lecho y la camilla como expresión de la enfermedad de la carne. Por otra parte, Atanasio, cuando explica en la *Epístola a Marcelino* cómo utilizar los salmos en diversas situaciones, se refiere al Salmo 40 (41) como un texto adecuado para bendecir y exhortar a la misericordia: “Cuando viendo multitud de pobres y mendigos, quieres mostrarte misericordioso con ellos, serás capaz de serlo gracias a la recitación del salmo 40, ya que con él alabarás a los que ya actuaron compasivamente, y exhortarás a los demás a que obren de igual manera” (PG 27, col. 32).

¹⁷ Según H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament* «BZAW» 49 (Giessen: Töpelman, 1928), citado por Gunkel, *Introducción a los Salmos*, p. 263, pertenecerían a un subgrupo dentro de las lamentaciones individuales que él denomina “Oración del acusado”.

¹⁸ Gunkel, *Introducción a los Salmos*, p. 214.

El Salmo 40 (LXX) y el lenguaje de los amuletos

Los salmos son en su conjunto los textos bíblicos más socorridos para amuletos, ya que podían ser utilizados para las más variadas circunstancias¹⁹. La comparación de los términos que aparecen en el texto reconstruido de P.Vindob. G 14289 con los de otros salmos atestiguados en amuletos –ciertos, probables y posibles– podría confirmar si el papiro de Viena reúne los rasgos lexicales característicos de este tipo de documentos.

El verbo διαφυλάσσω (v. 3) es uno de los preferidos para mostrar el cuidado providencial de Dios en los LXX y el NT (p.e. Gé 28,15,20; Lc 4,10). Pero es también muy utilizado en ámbito no bíblico para buscar la protección de la divinidad (p.e. *BGU* IV 1081.4 (s. II d.C.); *P.Giss* I 17.7 (ss. III/IV d.C.))²⁰ y como fórmula de saludo en las cartas, sean estas cristianas o no (p.e. *P.Euphr.* 16 Fr. B.8-9 (después del 239 d.C.); *P.Oxy.* LV 3821.13 (ca. 341-342 d.C.), *P.Oxy.* XVII 2156.7 (375 – 499 d.C.); *SB* III 7343, ls. 34-35 (s. IV d.C.); *P.Oxy.* XVI 1860, l. 2 (ss. VI/VII))²¹. Con todo, Sal 40 es uno de los verbos favoritos en contexto mágico, tal como lo atestiguan los papiros (p.e. *PGM* IV 923-4, 1193-94, 2516; VII 496, 590, etc.) y *lamellae*, tanto judías como otras con elementos cristianos²².

¹⁹ Sobre el uso de los salmos en amuletos véase J. E. Sanzo, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt* «Studien und Texte zu Antike und Christentum» 84 (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014), pp. 40-47, 106-130, 132-134 y 144-145; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: a Study in Folk Religion* (Nueva York: Behrman's Jewish Book House, 1939), pp. 109, 112-13; C. Préaux, “Une amulette chrétienne”, pp. 361-70; N. H. Henein, y T. Bianquis, *La magie par les psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte* «Bibliothèque d'Études Coptes» 12 (El Cairo: IFAO, 1975). Véase también con la ayuda de los índices C. Theis, *Magie und Raum. Der magische Schutz auserwählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* «Orientalische Religionen in der Antike» 13 (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014). Más información se podrá encontrar en un libro en preparación de Theodore De Bruyn, quien con gran amabilidad por su parte me ha permitido acceder al manuscrito.

²⁰ BDAG s.v.

²¹ R. Pintaudi, “Κ(ΥΠΙΟ)Σ ΔΙΑΦΥΛΑΞΑΙ”, p. 54 remite también a M. Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV* (Florenca: Le Monnier, 1968), pp. 177 y a I. Gelzer, “Die Orthographie des Grusses ó θεός σε διαφυλάξαι”, *Hermes* 74 (1939), pp. 167-175.

²² A. Kartsonis, “Protection against All Evil: Function, Use and Operation of Byzantine Historiated Phylacteries”, en A. R. Dyck y S. A. Takacs (eds.), *Presence of Byzantium: Studies Presented to Milton V. Anastos in Honor of his Eighty-fifth Birthday* (Amsterdam, 1994), pp. 73-102, nos. 2.23-24; 32.15-16; 33.20; 38.6; 52.6,73; 41.18; y 52.110; cf. también C. A. Faraone y R. Kotansky, “An Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75 (1988), p. 265, n. 14. El verbo διαφυλάσσω era entendido en relación al nombre de “filacterias”, tal como lo atestigua Nicéforo de Bizancio: “Nosotros los cristianos llevamos [filacterias] suspendidas del cuello y colgadas sobre el pecho para la protección y salvaguarda de nuestras vidas y para la salvación de

El verbo διαφυλάξαι aparece también en LXX, Sal 90,11, el prototipo de salmo protector en amuletos²³. En él se confiesa que quien está con el Señor no tiene que temer mal alguno, pues sus ángeles le protegen: ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου. Una expresión no muy lejana se encuentra en Sal 36,33: ὁ δὲ κύριος οὐ μὴ ἐγκαταλίπη αὐτὸν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ (p.e. ἁμαρτωλοῦ), un salmo que presenta algunas semejanzas con Sal 40 y que muestra la confianza del justo en el Señor ante el aparente éxito de los sin Dios. Sal 36,25-26 (καὶ οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλελειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους· ὅλην τὴν ἡμέραν ἔλεᾶ καὶ δανεῖζει, καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ εἰς εὐλογίαὶν ἔσται) está testimoniado en un fragmento de un posible amuleto, P.Heid. inv. G 2260 (De Bruyn-Dijkstra, 186)²⁴.

La presencia del verbo βοηθέω para referirse a la ayuda con que Dios auxiliará al salmista, κύριος βοηθήσει αὐτῶ| (v. 4), remite al lenguaje característico de los papiros mágicos (p.e. PGM XIII 289; XII 106; P6a 4; 6b 3), amuletos (p.e. *P.Oxy.* VIII 1152) y *lamellae*²⁵. Por ejemplo, Sal 36,40 (καὶ βοηθήσει αὐτοῖς κύριος καὶ ῥύσεται αὐτοὺς καὶ ἐξελεῖται αὐτοὺς ἐξ ἁμαρτωλῶν καὶ σώσει αὐτούς, ὅτι ἤλπισαν ἐπ' αὐτόν) está atestiguado en el recien mencionado P.Heid. inv. G 2260 (De Bruyn-Dijkstra, 186) y el calificativo del Señor como βοηθός ocurre en *BKT* 6.7.1

nuestras almas y de nuestros cuerpos; por eso han recibido ese nombre [*phylacteria*], para curar nuestras desgracias y para evitar el ataque de los demonios impuros” (*Tercer Antirretico*, PG 100, col. 433C-D). Cf. Kartsonis, “Protection against All Evil”, pp. 73-102.

²³ Sobre este salmo véase Sanzo, *Scriptural Incipits on Amulets*, pp. 39-47; T. J. Kraus, “Septuaginta-Psalms 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial”, *Biblische Notizen* 125 (2005), pp. 39-73 (= “Psalm 90 der Septuaginta in apotropäischer Verwendung –erste Anmerkungen und Datenmaterial”, en J. Frösén, T. Purolam y E. Salmenkivi (eds.), *Proceedings of the 24th Congress of Papyrology, Helsinki, 1–7 August, 2004* «Commentationes Humanarum Litterarum» 122 (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 2007), pp. 497-514) e *idem*, “Fragmente eines Amulett-Armbands im British Museum (London) mit Septuaginta-Psalms 90 und der Huldigung der Magie”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 48/49 (2005/2006), pp.114-127; J. Chapa, “Su demoni e angeli. Il Salmo 90 nel suo contesto”, en G. Bastianini y A. Casanova (eds.), *I papiri letterari cristiani. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 giugno 2010* «Studi e Testi di Papirologia N.S.» 13 (Florenca: Istituto Papirologico “G. Vitelli”, 2011), pp. 59-90; B. Breed, “Reception of the Psalms: The Example of Psalm 91”, en W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 297-308; D. Salzer, *Die Magie der Anspielung: Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2012), pp. 117-120.

²⁴ G. Schmelz, “Septuaginta-Fragmente aus der Heidelberger Papyrussammlung”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116 (1997), pp. 62-63. Su editor considera que pudo ser utilizado como amuleto al estar escrito solo por un lado. Este salmo está también atestiguado en *PSI* XIV 1371; P.Berol. inv. 6747+6785; P.Cairo. inv. 44823 y *P.Bodmer* XXIV.

²⁵ Kartsonis, “Protection against All Evil”, no. 52.120; D. R. Jordan, “A New Reading of a Phylactery from Beirut”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88 (1991), p. 69.

(De Bruyn-Dijkstra, 4), una hoja de pergamino con un encantamiento protector. Este amuleto cita Sal 17,2: κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύσθη μου, ὁ θεός μου βοηθός μου, perteneciente a un largo salmo en el que se confiesa que la salvación llega cuando se invoca al Señor, y Sal 117,6-7, κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος, κύριος ἐμοὶ βοηθός, κἀγὼ ἐπόψομαι τοὺς ἐχθρούς μου, perteneciente a un salmo de acción gracias a Dios por haber dado la victoria sobre los enemigos. Estos dos textos aparecen junto a Sal 90,1; NT, Jn 1,1-2; Mt 1,1; Mc 1,1; Lc 1,1 y Mt 4,23. Además, Sal 117,19-20 está atestiguado en un trozo de piedra caliza que probablemente fue un amuleto: *P.Rain.UnterrichtKopt* 196 (MPER N.S. XVIII; De Bruyn-Dijkstra, 100), y Sal 117,26-27, en un fragmento de pergamino de un posible amuleto, *P.Rain.Cent.* 25 = *P.Schøyen* I 17 (De Bruyn-Dijkstra, 174). Asimismo, en Sal 106,41, un salmo en el que se da gracias al Señor porque puede cambiar la situación del pueblo, se habla de que Dios ayuda al pobre que se encuentra en la miseria (ἐβοήθησεν πένητι ἐκ πτωχείας). Este salmo está atestiguado en un probable amuleto, *P.Mich.* XV 685 (De Bruyn-Dijkstra, 118), una hoja de papiro que contiene LXX Sal 106,35: ἔθετο ἔρημον εἰς λίμνας ὑδάτων καὶ γῆν ἄνυδρον εἰς διεξόδους ὑδάτων. Además, en otro versículo de este mismo salmo, se hace referencia a cómo Dios ha curado de la enfermedad a aquellos que estaban enfermos por sus culpas (Sal 106,20: ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν).

El uso del término ἀρρωστία (v. 3) ocurre en PGM P5c 3, φύλαξον τὴν δούλην σου ἀπὸ πάσης νόσου σώματος αὐτῆς καὶ λυτρώσεις αὐτὴν ἀπὸ πάσης ἀρρωστείας τῆς περὶ ψυχῆς αὐτῆς, un texto que presenta un lenguaje no muy lejano al del Sal 40. Igualmente, la palabra utilizada para designar el dolor en Sal 40,4 (ὀδυνῆς) ocurre en los textos mágicos (cf. PGM XVI 6, 14, 30, 40, 49, 58, 65 y 73) y en otros salmos. Así sucede en Sal 12,3: ἕως τίνος θήσομαι βουλὰς ἐν ψυχῇ μου, ὀδύνας ἐν καρδίᾳ μου ἡμέρας; que forma parte de un salmo en el que el orante apela a Dios en medio de la desgracia. Este mismo versículo está testimoniado en un fragmento de una tablilla de madera de una colección privada que es posible que fuera un amuleto (De Bruyn-Dijkstra, 138)²⁶. En dicha tablilla, además de Sal 12,2-3, 5-6 se cita Sal 120,1-2, 5-7, donde se confiesa a Dios como guardián, y Sal 8,1, 3-4, 7-8, donde se alaba la grandeza de Dios en la dignidad del hombre para humillación de los enemigos. Por otra parte, la referencia al dolor también está presente en Sal 30,11 (ἐξέλιπεν ἐν ὀδύνη ἡ ζωὴ μου), salmo en el que el salmista, como en Sal 40, muestra su confianza en Dios cuando ha sido abandonado por todos. Otros versículos del Sal 30 están también atestiguados en este tipo de documentos: Sal 30,3-4 (γενοῦ μοι εἰς θεὸν ὑπερασπιστὴν καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς τοῦ σώσαί με. ὅτι κραταίωμά μου καὶ καταφυγή μου εἶ σὺ) ocurre en un probable

²⁶ R. G. Wurga, "A Christian Amulet on Wood", *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 25 (1988), pp. 149-152.

amuleto, P.Vindob. G 40580 (De Bruyn-Dijkstra, 86)²⁷ y Sal 30,2-8 en unos fragmentos de ostraca en griego y en copto, que es posible que fueran utilizados como amuletos, *O.PetrieMus.* 2 (De Bruyn-Dijkstra, 137)²⁸. La misma queja por el dolor viene recogida en Sal 114,3 (περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου, κίνδυνοι ἄδου εὔροσάν με· θλίψιν καὶ ὀδύνην εὔρον), un salmo en el que se muestra el amor a Dios por parte del hombre que ha sido salvado de la muerte. Parte de este salmo (Sal 114,5-8: καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν ἔλεᾱ. φυλάσσω τὰ νήπια ὁ κύριος· ἐταπεινώθην, καὶ ἔσωσέν με. ἐπίστρεψον, ἦ ψυχὴ μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὅτι κύριος εὐηργέτησέν σε, ὅτι ἐξείλατο τὴν ψυχὴν) está atestiguado en *P.Genova* I 2 (De Bruyn-Dijkstra, 163), un fragmento de una hoja de papiro que se discute si es un amuleto²⁹.

Tras la confesión de alabanza, la terminología que emplea el salmo en relación a la queja del salmista aparece también en otros documentos de este género. Sal 9,39-10,3, perteneciente a un salmo que es un grito angustioso ante el Señor por la arrogancia de los impíos (Sal 9) y que continúa con la decisión de buscar refugio en El (Sal 10), está atestiguado en una hoja de un fragmento de papiro de la colección de Viena, P.Vindob. G 20541 Vo (De Bruyn-Dijkstra, 139), que posiblemente fue un amuleto³⁰. En concreto, en Sal 9,14 se pide a Dios misericordia ante la aflicción que sufre el salmista por parte de sus enemigos (ἐλέησόν με, κύριε, ἰδὲ τὴν ταπεινώσιν μου ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου, ὁ ὑψὼν με ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου). Por otra parte, en Sal 24,16, que forma parte de un salmo en el que se muestra la confianza en Dios, que perdona, instruye y guía al hombre, el salmista pide que Dios tenga misericordia de él porque está solo y humillado (ἐπίβλεπον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με, ὅτι μονογενῆς καὶ πτωχός εἰμι ἐγώ). Otro versículo de este salmo, Sal 24,15 (οἱ ὀφθαλμοί μου διὰ παντὸς πρὸς τὸν κύριον ὅτι αὐτὸς ἐκσπάσει ἐκ παγίδος τοῦς πόδας μου), está glosado junto con Sal 49,1-2 (Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησεν καὶ ἐκάλεσεν τὴν γῆν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι

²⁷ A. Ppathomas y C. A. La'da, "Ein neues Papyrusamulett mit dem Septuaginta-Psalms 30, 3d-4a", *Aegyptus* 81 (2001), pp. 37-46.

²⁸ C. E. Römer, "Psalm 30, 2-8 in Greek and Coptic. Joined Ostraca in London and Chicago", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 53 (2007), pp. 201-203.

²⁹ Van Haelst 221 (J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1976)); Rahlfs-Fraenkel 2134; Aland AT 85 (K. Aland, *Repertorium der griechischen und christlichen Papyri I, biblische Papyri (Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen)* «Patristische Texte und Studien» 18 (Berlin – Nueva York: De Gruyter, 1976)); cf. A. Traversa, "Alcuni papiri inediti della collezione genovese", en A. Traversa (ed.), *Serta Eusebiana, Miscellanea philologica* (Génova: Università de Genova, Istituto di filologia classica, 1958), pp. 119-210 y K. Treu, "Christliche Papyri VI", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 26 (1978), p. 153; TM 62112; LDAB 3272.

³⁰ H. Förster, "Ein neues Wiener Septuagintafragment: Psalm 9, 39-10, 3a", *Biblos* 43 (1994), pp. 141-145.

δυσμῶν. ἐκ Σιων ἡ εὐπρέπεια τῆς ὠραιότητος αὐτοῦ, ὁ θεὸς ἐμφανῶς ἤξει) en un papiro de Viena, que posiblemente fue un amuleto, P.Vindob. G 29435 (De Bruyn-Dijkstra, 181)³¹. La misma petición de misericordia ocurre en Sal 26,7 (εἰσάκουσον, κύριε, τῆς φωνῆς μου, ἧς ἐκέκραξα· ἐλέησόν με καὶ εἰσάκουσόν μου), perteneciente a un salmo en el que se proclama a Dios como refugio seguro al que se anhela entrar y en el que el salmista invoca a Dios pidiéndole que se apiade de él. Este salmo está atestiguado en *P.Beatty* XIV (De Bruyn-Dijkstra, 159), unos fragmentos de papiro de una hoja de códice con Sal 26,1-6, 8-14 y Sal 31,8-11, que es posible que fuera utilizado como amuleto.

La referencia a los enemigos en Sal 40,6 (οἱ ἐχθροί μου εἶπαν κακά μοι) es un tema muy frecuente en los salmos, algunos de los cuales fueron utilizados ciertamente como amuletos: Sal 20 (De Bruyn-Dijkstra, 77); Sal 91 (De Bruyn-Dijkstra, 1). También ocurre en ítems que probablemente fueron utilizados como amuletos: Sal 3 (De Bruyn-Dijkstra, 96, 97 y 125); Sal (De Bruyn-Dijkstra, 99); Sal 73 (De Bruyn-Dijkstra, 107); Sal 106 (De Bruyn-Dijkstra, 118); Sal 109 (De Bruyn-Dijkstra, 98); Sal 111 (De Bruyn-Dijkstra, 107); y en papiros, pergaminos o tablillas que posiblemente fueron empleados como amuletos: Sal 7 (De Bruyn-Dijkstra, 168); Sal 16 (De Bruyn-Dijkstra, 167); Sal 20 (De Bruyn-Dijkstra, 145); Sal 43 (De Bruyn-Dijkstra, 160); Sal 44 (De Bruyn-Dijkstra, 160); Sal 80 (De Bruyn-Dijkstra, 185); Sal 91 (De Bruyn-Dijkstra, 150 y 152); Sal 118 (De Bruyn-Dijkstra, 147); Sal 135 (De Bruyn-Dijkstra, 158). Por otra parte, está también presente en los ya mencionados más arriba: Sal 8 (De Bruyn-Dijkstra, 138); Sal 9 (De Bruyn-Dijkstra, 139); Sal 12 (De Bruyn-Dijkstra, 138); Sal 24 (De Bruyn-Dijkstra, 181); Sal 26 (De Bruyn-Dijkstra, 159); Sal 30 (De Bruyn-Dijkstra, 86 y 137); Sal 36 (De Bruyn-Dijkstra, 186); Sal 117 (De Bruyn-Dijkstra, 4, 100 y 174).

En su conjunto, los versículos atestiguados por P.Vindob. G 14289 presentan una terminología que es semejante a la que se encuentra en otros amuletos con textos de los salmos y que resulta muy adecuada para buscar la protección divina.

El uso litúrgico de LXX, Sal 40

Como ya se ha indicado, un elemento que puede servir de ayuda para determinar si un determinado documento fue utilizado como amuleto o tuvo otro uso es la frecuencia con que el pasaje bíblico que copia aparece en la liturgia. Un uso reiterado en ámbito litúrgico puede sugerir que el salmo era popular y, por tanto, susceptible de ser copiado no solo como amuleto sino para uso devocional u

³¹ R. Pintaudi, "LXX Ps. 24, 15; 49, 1-2 in un papiro di Vienna (P.Vindob. G. 29435)", en M. Geerard, J. Desmet y R. Vander Plaetse (eds.), *Opes Atticae. Miscellanea philologica et historica Raymundo Bogaert et Hermanno Van Looy oblata* «Sacris Euridi» 31 (La Haya, 1989-1990), pp. 357-358.

otros fines³². Inversamente, la “popularidad litúrgica” también puede ser la causa de que un determinado pasaje bíblico sea más susceptible de ser utilizado como amuleto que otro. Esta ambigüedad obliga a que cada texto se deba estudiar caso por caso³³.

Es bien conocido que, después del siglo IV, los salmos aparecen abundantemente entre los textos procedentes de las diversas excavaciones arqueológicas. De hecho constituye el libro bíblico mejor atestiguado en papiros, pergaminos y tablillas. La razón de esta popularidad era seguramente su versatilidad. Podían adecuarse a circunstancias y contextos muy diversos, y eran por tanto muy aptos para ser utilizados en amuletos³⁴. En ello influyó sin duda el uso litúrgico. En continuidad con la tradición hebrea, la oración de la Iglesia tanto privada o en común se hacía recurriendo a los himnos o salmos bíblicos. La liturgia los empleaba a diario en el oficio catedral, es decir, aquel que rezaba diariamente el obispo con su pueblo, y en el oficio monástico, que en Egipto se había desarrollado conforme a dos modalidades: la del desierto de Esceté en el Bajo Egipto, transmitida por Juan Casiano, y la de San Pacomio en la Tebaida³⁵. Muchos de los fragmentos con pasajes de salmos y que han sido transmitidos por las fuentes papirológicas se sitúan en este contexto. ¿Podría obedecer también a este ámbito el Salmo 40?

En lo que respecta a lo que conocemos de las antiguas liturgias orientales, parece que este salmo no tenía una especial relevancia en la oración pública de la Iglesia. Al menos apenas se incluye en los diversos oficios litúrgicos. Según Taft, el Sal 40 se utiliza en la vigilia de Viernes Santo, en la liturgia de Jerusalén, cuando

³² Para una excelente valoración sobre este punto véase el próximo libro de De Bruyn, especialmente sus conclusiones.

³³ Así sucede, por ejemplo, con el Sal 90, sobre el que las fuentes papirológicas atestiguan diversos usos. Cf. Chapa, “Su demoni e angeli”, pp. 82-90.

³⁴ J. Gribomont, “Salmi”, en A. Di Berardino (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Génova – Milán: Marietti, 2006-2008), p. 4664. Más tarde se llegaron a escribir manuales donde se indicaba los salmos que se debían recitar según las diferentes circunstancias de la vida. Cf. H. Harrauer y C. Gastgeber, “Bibeltexte im Alltag: Schutzamulette”, en H. Froschauer, C. Gastgeber y H. Harrauer (eds.), *Ein Buch verändert die Welt. Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentums in Ägypten «Nilus» 7* (Viena: Phoibos Verlag, 2003), pp. 44-45.

³⁵ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1986), pp. 57-74; A. Veilleux, *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples vol. 2: Pachomian Chronicles and Rules «Cistercian Studies Series» 46* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981). Para un buen *status quaestionis* véase R. Taft, “Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse”, en H. W. Attridge y M. E. Fassler (eds.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (Atlanta: Brill, 2003), pp. 7-32; J. A. Lamb, *The Psalms in Christian Worship* (Londres: Faith Press, 1962), pp. 23-79 y especialmente el próximo libro de De Bruyn.

se añaden a las vísperas cinco *gobala* de tres salmos cada una, con los Salmos 1-3 (responsorio: Sal 2,26); Salmos 40-42 (responsorio: Sal 40,9 + 37,22), Salmos 58-60 (responsorio: Sal 58,2); Salmos 78-89 (responsorio: Sal 87,66 + 88,13) y Salmos 108-110 (responsorio: Sal 108,2b-3a)³⁶. Tampoco en la tradición copta tiene un papel significativo. En el libro de las horas, *Horologion (Agpeya)*, en el que se distribuyen los 150 salmos en las siete “horas” cotidianas, el Salmo 40 es uno de los doce que se rezan en la hora tercera (los otros son 19, 22, 23, 25, 28, 29, 33, 42, 44, 45 y 46)³⁷. En el rito etiópico se reza a continuación de una oración por los viajeros junto con los Salmos 39 y 41, dentro de la estructura ordinaria de *mewwades* no penitenciales del oficio nocturno, compuesto por una serie de unidades sálmicas, oraciones y otros elementos en los que se mezcla material monástico y catedral. En la liturgia armenia, el Sal 40 se reza en el oficio de la crucifixión en el Viernes Santo, formado por ocho partes con salmos y lecturas; y en la hora tercera, antes de Is 50,4-9 y Ro 56-11 con su oración.³⁸ En la liturgia latina tampoco ocupa un lugar destacado³⁹.

Entre las fuentes papirológicas se encuentran dos testimonios coptos de este salmo, ambos en ostraca y ambos editados por W. Crum. *O.CrumST 7*, contiene Sal 40,13, el título del Sal 41, Sal 91.1 y Sal 72,1-2, y, según Crum, cabe la posibilidad de que fuera una concordancia de los salmos. Por su parte, *P.Mon.Epiph.* 14 (ss. VII-VIII) remite a la descripción de un ostracon en el que se escribió Sal 40,1,2. En la introducción, Crum comenta que los numerosos ostraca con salmos que aparecieron en este monasterio seguramente eran ayudas que tenían los monjes para aprender los salmos de memoria⁴⁰. En cualquier caso, de estos dos testimonios

³⁶ Taft, *The Liturgy of the Hours*, p.169.

³⁷ Véase U. Zanetti, “La distribution des psaumes dans l’horologion copte”, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), p. 339; J. P. Abdelsayed, “Liturgy: Heaven on Earth”, en L. M. Farag (ed.), *The Coptic Christian Heritage: History, Faith and Culture* (Londres – Nueva York: Routledge, 2014), p. 156.

³⁸ Véase M. Nin, *Las liturgias orientales* «Biblioteca Litúrgica» 35 (Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2008), pp. 156-157; A. Renoux, “Le Triduum Pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande Semaine”, en A. Pistoia y A. M. Triacca (eds.), *L’économie du salut dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XVII Semaine d’Études Liturgiques* «Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia» 25 (Roma: C.L.V. - Ed. liturgiche, 1982), pp. 171-172.

³⁹ Antes de la reforma litúrgica, se rezaba en el oficio matutino de la feria III (Salmos 38-51), conforme a la distribución del salterio en cuatro semanas. En la Liturgia de las Horas actual Sal 40 es el primer salmo de las vísperas del viernes de la I semana del salterio. Se reza el viernes de la I semana de Adviento, de la I y V semana de Cuaresma y V de Pascua, y de la I, V, IX, XIII, XVII, XXI, XXV, XXIX, XXXIII semana del tiempo ordinario. En la liturgia eucarística solo se utiliza Sal 40.2-3.4-5.13-14 una vez, concretamente en el VII domingo del Tiempo Ordinario (B), después de la lectura de Is 43.18-19, 21-22, 24b-25.

⁴⁰ H. E. Winlock y W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part I: Archaeological and Literary Material* (Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1926), p.

no se puede deducir un especial uso de este texto en la liturgia. En todo caso, confirman el amplio uso de los salmos para la oración privada.

Uso mágico posterior del Salmo 41 (40)

Como ya lo dejan ver los amuletos, *lamellae* y otros objetos, la frontera entre la protección que se busca con un determinado salmo y su uso mágico es difusa y a menudo inexistente. Con el paso del tiempo este intercambio se fue acentuando y los salmos pasaron a ser utilizados en rituales mágicos más elaborados. Los testimonios de estos usos en la tradición judía, cristiana y musulmán pueden remontarse al menos al siglo VII y llegan hasta nuestros días. Entre estos testimonios se encuentra un manuscrito siríaco de 1847 con instrucciones sobre el uso de los salmos para fines mágicos, cuyo texto es probable que tenga su origen en épocas muy anteriores⁴¹. Del Salmo 41 (40) se indica que se lea tres veces en caso de fiebre alta⁴², sin que quede clara la razón para ello, salvo quizá la mención que el salmista hace de encontrarse en cama a causa de la enfermedad. Igualmente, un manuscrito árabe de la Biblioteca del Convento de San Menas, en El Cairo, escrito entre el 1713 y el 1714, contiene una guía de uso de salmos para la curación y la magia⁴³. En el caso del Salmo 40 se indica que su primera finalidad de uso es la de ver a los espíritus (escribiendo el salmo en un recipiente y ennegreciendo las cejas). Además, si se lee en casa, sirve para hacer desaparecer la magia; y si se lee sobre aceite en el fuego y luego se lee tres veces sobre el enfermo al que se le ha ungido con ese aceite, la persona se curará de la enfermedad después de siete días⁴⁴.

Este mismo texto encuentra su paralelo en otro manuscrito árabe compuesto probablemente en época mameluca, pero que quizá se remonte al siglo XI, titulado *La guía del ciego al Libro de los Salmos*⁴⁵. En él se dan instrucciones semejantes a

168. Sobre la memorización de los salmos por parte de los monjes, véase también E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions* «Journal of Juristic Papyrology, Supplement» XXV (Varsovia: Raphael Taubenschlag Foundation, 2015), pp. 325-327.

⁴¹ Editado por C. Kayser, “Gebrauch von Psalmen zur Zauberei”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888), pp. 456-462.

⁴² Kayser, “Gebrauch von Psalmen zur Zauberei”, p. 460.

⁴³ Editado por A. Khater, “L’emploi des Psaumes en thérapie avec formules en caractères cryptographiques”, *Bulletin de la Société d’Archeologie Copte* 19 (1967-1968), pp. 123-176.

⁴⁴ Khater, “L’emploi des Psaumes en thérapie”, p. 159.

⁴⁵ Editado por Henein y Bianquis, *La magie par les psaumes*. Sobre la fecha véase N. B. Hansen, “Ancient Excretion Magic in Coptic and Islamic Egypt”, en P. Mirecki y M.

los de los otros dos manuscritos citados, aunque en este caso están más elaboradas y se encuentran vinculadas a diversos números y caracteres mágicos. Del Salmo 40 se recomienda su uso cuando uno se va a encontrar con el sultán, contra los enemigos, contra la enfermedad, para ver a los espíritus, contra la magia en una casa, para quedar libre si se es prisionero, para casos de mal entendimiento entre hombre y mujer, y para conquistar el corazón de una mujer⁴⁶. Es posible que los textos de estos manuscritos procedan o compartan el mismo origen que los tratados judíos que circularon en la Edad Media y llevan por nombre *Sefer Shimmush Tehillim*⁴⁷. En ellos se recogen colecciones de salmos para usar como conjuros y encantamientos. Su origen podría remontarse al siglo VIII o al menos a la segunda mitad del primer milenio d.C. En esta tradición judía se recomienda usar el Sal 41 cuando se le quita a uno la posición para dársela a otro y para la protección de una nueva casa⁴⁸. Además, también en ámbito judío, el Sal 41 todavía es utilizado en amuletos en relación a la enfermedad y el sufrimiento, junto con Sal 6, 13 (12), 30 (29), 38 (37), 91 (90) y 121 (120)⁴⁹. En concreto, amuletos con el texto de Sal 41,5 (40) (“sana mi alma”) se utilizan con fines curativos del alma y con el texto de Sal 41,4 (40) (“El Señor lo asiste sobre el lecho del dolor”), como apoyo en el momento de la enfermedad⁵⁰.

Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* «Religions in the Graeco-Roman World» 141 (Leiden – Boston – Colonia: Brill, 2002), p. 429, n. 8.

⁴⁶ Henein y Bianquis, *La magie par les psaumes*, pp. 45-46.

⁴⁷ Sobre los *Sefer Shimmush Tehillim* véase B. Rebiger, *Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen* «Texts and Studies in Ancient Judaism» 137 (Tubinga: Mohr Siebeck, 2010). Para una buena panorámica del uso mágico de los salmos en la tradición judía véase B. Rebiger, “Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum”, en E. Zenger, (ed.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum* «Herders Biblische Studien» 36 (Friburgo: Herder, 2003), pp. 267-271. Véase también C. Theis, *Magie und Raum. Der magische Schutz auserwählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014); D. Salzer, *Die Magie der Anspielung*, pp. 109-129; A. Fodor, “The Use of Psalms in Jewish and Christian Arabic Magic”, en E. Apor (ed.), *Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951-1976. Papers Presented on the Occasion of the 25th Anniversary of the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences* (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1978), pp. 67-71; L. Blau, “Psalmomancy”, *The Jewish Encyclopedia* 10 (1905), pp. 240-241; M. Grunwald y K. Kohler, “Bibliomancy”, *The Jewish Encyclopedia* 2 (1903), pp. 203-204; M. Grunwald, “Bibliomantie und Gesundbeten”, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* 10 (1902), pp. 91-95.

⁴⁸ Grunwald, “Bibliomantie und Gesundbeten”, p. 92, y Grunwald y Kohler, “Bibliomancy”, p. 204.

⁴⁹ E. Davis, “The Psalms in Hebrew Medical Amulets”, *Vetus Testamentum* 42 (1992), pp. 173-178.

⁵⁰ Davis, “The Psalms in Hebrew Medical Amulets”, pp. 175 y 177.

Conclusión

La poca relevancia del Salmo 41 (40) en las diversas tradiciones litúrgicas inclina a pensar que P.Vindob. G 14289 es más probable que fuera utilizado como amuleto que como texto devocional. Aunque es imposible descartarlo por completo, no parece que hubiera sido escogido para un ejercicio de escritura, tanto más cuanto este fragmento no comienza por Sal 40,1 sino por Sal 40,3⁵¹.

Además, el uso del verbo *lhs*, “susurrar”, en el versículo 8 del texto hebreo del Sal 41 (40) está relacionado con el sustantivo *lhs*, que significa “encantamiento”, “hechicería”, “conjuro”. Consecuentemente, el verbo significaría “musitar” contra alguien fórmulas o palabras mágicas apenas inteligibles⁵², lo que lleva a Mowinckel a hipotetizar que quienes hacían venir las enfermedades sobre el justo son los hechiceros⁵³. No se puede descartar, por tanto, que, desde tiempos muy lejanos, aquellos que conocían el texto hebreo pudieran establecer una conexión del salmo con el mundo de la magia y entendieran ese salmo como adecuado para ser utilizado como amuleto.

A modo de colofón cabe una consideración al hilo de las que hizo Collart a propósito de una edición de un papiro con el Salmo 140 (PGM P22 = *P.Rein.* II 61; De Bruyn-Dijkstra, 114)⁵⁴ y un estudio posterior en el que se preguntaba sobre la elección de los salmos que se usaban como amuletos⁵⁵. Frente a C. Kayser, que sostiene que no habría una razón clara detrás de esa elección⁵⁶, Collart defiende que los creadores de amuletos buscaban en los salmos fórmulas adecuadas que hicieran referencia a la protección y piedad divinas⁵⁷. Argumenta que no solo la presencia del salmo 90 sino también la del Salmo 140 en dos amuletos, el publicado por él mismo en *Mélanges Wilcken*, PGM P22 = *P.Rein.* II 61 (De Bruyn-Dijkstra, 114)⁵⁸ y el que publica Bilabel, *P.Bad.* V 127 (De Bruyn-Dijkstra,

⁵¹ Tampoco parece reunir los criterios señalados en Carlig y De Haro Sanchez, “Amulettes ou exercices scolaires”, pp. 69-83, espec. pp. 74-75.

⁵² Schökel y Carniti, *Salmos*, p. 608.

⁵³ S. Mowinckel, *Psalmenstudien* (Kristiania: J. Dybwad, 1921-24), pp. 5-ss, 9-ss, 17-20, citado por H. Gunkel, *Introducción a los Salmos*, p. 218.

⁵⁴ P. Collart, “Un papyrus Reinach inédit: Psaume 140 sur une amulette”, *Aegyptus* 13 (1933), p. 209.

⁵⁵ P. Collart, “Psaumes et amulettes”, *Aegyptus* 14 (1934), pp. 463-467.

⁵⁶ Kayser, “Gebrauch von Psalmen zur Zauberei”, pp. 456-462.

⁵⁷ Collart distinguía entre amuletos compuestos como *BKT* VI 7,1 (Sal 17, 90 y 117); *P.Lond.Lit.* 239 (Nilo, Credo, Sal 132); *P.Oxy.* XVI 1928 (Sal 90 y alusión a los cuatro evangelios); amuletos que dan el texto de un salmo de forma continuada, como en el caso de *P.Ryl.* I 3, *Stud Pal.* XX 294, *P.Oxy.* XVII 2065, que reproducen Sal 90; y aquellos como el *P.Rein.* II 61, que recogen palabras del comienzo, mitad o final de Sal 140.

⁵⁸ Collart, “Un papyrus Reinach inédit: Psaume 140”.

158), que incluye Sal 140, 141, 129 y 116⁵⁹, presentan ideas y palabras parecidas. Collart considera que Sal 141 se situaría en la misma línea que Sal 140, puesto que expresa el temor hacia las cosas hostiles (v. 3). Por su parte, Sal 140, que muestra el recurso suplicante a la protección y misericordia divinas, recuerda a su vez el comienzo de Sal 129, el salmo que en el amuleto viene a continuación. Y como en los amuletos que utilizan salmos, incluidos Sal 17 y 117 (*BKT* 6.7.1; (De Bruyn-Dijkstra, 4), Dios es invocado por el creyente como βοηθός, καταφυγή, ῥύστης o στερέωμα contra la malicia de los hombres o de las cosas, resulta adecuado que el amuleto de *P.Bad.* V 127 termine con Sal 116,2, un acto de fe en la misericordia y la palabra divinas. Como consecuencia, Collart sostiene que es verosímil que los magos y fabricantes de amuletos supieran discernir qué salmos era más apropiados para ser utilizados como amuletos. Elegirían aquellas fórmulas que son una llamada para alcanzar la protección y misericordia de Dios, sin que eso fuera un obstáculo para mezclarlas de diversas formas y dar así al amuleto un carácter misterioso⁶⁰.

Si el papirologo francés viviera en nuestros días, a la luz del número de amuletos que ahora conocemos, probablemente matizaría sus palabras. Pero, sin duda, se acerca bastante a la realidad que, al margen de la fuerza mística que se asociaba a todo escrito que contuviera palabras de la Biblia, se daba una tendencia natural a elegir, al menos en los salmos, aquellos pasajes que invocan el auxilio y la misericordia de Dios. La comparación del lenguaje de Sal 40 con otros salmos en amuletos así lo sugiere. Eso no quita que en algunos casos, y sobre todo con el pasar del tiempo y el uso de los salmos en el mundo mágico, cualquier pasaje de un salmo, como cualquier texto bíblico, sirviera como amuleto protector.

En cualquier caso, el léxico del Sal 40, la escasa relevancia litúrgica de este salmo y su uso vinculado a la curación en la tradición hebrea parecen confirmar que *P.Vindob. G 14289* fue concebido para ser utilizado como amuleto. No hay suficientes razones de peso para que no pueda pasar a ser incluido en la categoría de amuletos ciertos del magnífico catálogo de De Bruyn-Dijkstra.

⁵⁹ F. Bilabel y A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Aegyptens Spätzeit* «Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen» 5 (Heidelberg: Verlag der Universitätsbibliothek, 1934).

⁶⁰ En la misma línea se muestra Préaux, “Une amulette chrétienne”, pp. 365-367.

LOS PAPIROS MATRITENSES

EMILIO CRESPO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FUNDACIÓN PASTOR DE ESTUDIOS CLÁSICOS

*A María Victoria Spottorno, que aplicó
conocimiento y técnica a la conservación
de los papiros matritenses*

Las circunstancias de la Historia de España durante el siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX explican que el número de colecciones de papiros antiguos procedentes de Egipto en este país sea muy limitado. Si comparamos las colecciones españolas con las de otros países comprobaremos que hay una distancia sideral entre nuestras humildes, aunque valiosas colecciones, y las que albergan las instituciones, tanto públicas como privadas, de otros países europeos.

Colecciones de papiros en España

En España hay solo tres colecciones, formadas todas ellas en fecha reciente¹:

- la colección de la Abadía de Montserrat (*P.Monts.Roca*), que consta de alrededor de 1.500 papiros y pergaminos, y que se creó con la donación inicial que hizo el Padre Bonaventura Ubach (1879-1960) en 1928 y con el posterior y reciente legado del Padre Ramón Roca Puig (1906-2001), que realizó diversas compras en El Cairo y en varios lugares de Europa desde mediados del siglo XX.

- la colección Palau-Ribes, adquirida por el Padre José O'Callaghan (1922-2001) con financiación proporcionada por su cuñado Josep Palau-Ribes i Casamitjana, que consta de unos 2.000 papiros y pergaminos y que se encuentra en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña.

- la colección de *Papyri Matritenses*, que alberga la Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

¹ Para más información sobre las tres colecciones véase: <<http://dvctvs.upf.edu/es/collections-2/>> (último acceso noviembre 2016) y S. Torallas Tovar, "Papirología en España hoy", en *Perfiles Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol I, (Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2009), pp. 155-165.

Papyri Matritenses

La colección de *Papyri Matritenses* está constituida por 348 papiros y 1 pergamino procedentes de Egipto. Estos papiros – algunos son anepigráficos –, están escritos en griego o en copto y se datan entre los siglos II a.C. y VII d.C. Aproximadamente un tercio de los documentos está escrito total o parcialmente en copto.

Se han editado hasta el momento 16 papiros de la colección – probablemente los más significativos. Los demás permanecen aún inéditos². Todos los editados aparecen en las bases de datos papirológicas digitales más importantes a nivel internacional, como son Trismegistos³ y Papyri info⁴.

Además, todos los papiros fueron fotografiados y digitalizados en 2011 por el equipo del CSIC, que bajo la dirección de S. Torallas lleva a cabo un proyecto de investigación y un catálogo digital llamado “DVCTVS National Papyrological Funds”⁵, que reúne los papiros de las tres colecciones españolas.

Papiros literarios

Por el contenido, unos pocos son literarios y la mayoría son documentales. Entre los literarios, el más destacado está formado por 20 páginas que contienen parte del Libro de Ezequiel (P.Matr.bibl. 1) y que formaron parte del código que tiene el número 967 de la lista oficial de manuscritos griegos del Antiguo Testamento. Estas hojas pertenecen a la más antigua edición conocida de la traducción al griego de varios libros del Antiguo Testamento. Este papiro está en depósito en la Biblioteca Nacional de Madrid, donde regularmente se exhibe en su Museo (antiguo Museo del Libro). El código se data a comienzos del siglo III d.C. y en todo caso es posterior al 130 d.C. si es verdad que en Da 1,16 hay una lección de Aquila. Estas hojas del código de papiro comprenden Ez 28,19-43,9 y forman parte de una edición de la versión griega de los LXX del Antiguo Testamento, de la que otras hojas se encuentran en las colecciones Chester Beatty en Dublín (26 páginas), Princeton (38 páginas), Colonia (78 páginas) y Barcelona (2 páginas). Además, 32 páginas están distribuidas entre Chester Beatty y Colonia, y 4 entre Princeton y Colonia. El código constaba de 236 páginas, de las cuales 36 están perdidas. De la edición del Antiguo Testamento en la versión griega de los LXX, de la que formaba parte este código, se conservan los textos de Ezequiel, Daniel – con Bel y Susana – y Ester. Las 20 páginas del código de nuestro papiro

² Sobre el proyecto de publicación, no desarrollado hasta el momento, véase M. S. Ruipérez, “Papyri Matritenses”, *Gnomon* 61 (1989), p. 382.

³ <<http://www.trismegistos.org/coll/detail.php?tm=212>> (último acceso noviembre 2016).

⁴ <<http://papyri.info/ddbdp/p.matr>> (último acceso noviembre 2016).

⁵ <<http://dvctvs.upf.edu/lang/es/>> (último acceso noviembre 2016).

constituyen el testimonio más antiguo conocido de la versión griega de las Profecías de Ezequiel⁶.

El único pergamino de la colección (P.Matr. inv. 189) presenta una especie de letanía en griego y en copto, publicada en 1963⁷, si bien fue estudiada posteriormente y en varias ocasiones⁸. La editora supuso que la oración que contiene el papiro, en cuya redacción se alternan griego y copto, se data en el 640 d.C. Su forma bilingüe se debería al deseo de estimular la defensa contra los árabes que estaban a punto de atacar la ciudad. Si esto hubiera sido así, el papiro habría tenido una importancia histórica grande. Pero, en realidad, como notaron los estudios posteriores, el texto contiene una oración conocida por otros documentos, que forma parte de la liturgia de la Misa.

El otro papiro literario editado (P.Matr. inv. 351) contiene un breve fragmento del cántico de los tres jóvenes del Libro de Daniel del Antiguo Testamento⁹. El contenido de este papiro reproduce la primera parte de los versículos 57 y 59 de la oda 8, o Ὑμνος τῶν τριῶν παίδων, una historia del Libro de Daniel, capítulo 3. Se trata de parte del cántico de los tres jóvenes que fueron metidos en un horno por orden del rey Nabucodonosor II, por no haber aceptado adorar un ídolo del culto del monarca.

Otros papiros que aún no están publicados también contienen textos literarios, y lo más probable es que se trate de fragmentos de textos ya conocidos.

Papiros documentales

La mayoría de los papiros de la colección son documentales. El primero que se publicó presenta una lista de telas (P.Matr. inv. 16): dalmáticas, toallas de baño, sábanas, etc.¹⁰ En otro (P.Matr. inv. 11) el autor informa a otra persona de que una concubina está en venta¹¹. Uno más (P.Matr. inv. 5) contiene un breve texto

⁶ M. Fernández-Galiano realizó la edición en “Nuevas páginas del códice 967 del A. T. griego (Ez 28,19-43, 9)”, *Studia Papyrologica* 10 (1971), pp. 7-77; TM 61933/LDAB 3090.

⁷ P. Photiadès, “A Semi-Greek Semi-Coptic Parchment”, *Klio* 41 (1963), pp. 234-236.

⁸ Ulteriores estudios sobre este papiro K. Treu, “Zum Madrider griechisch-koptischen Liturgiefragment Nr. 189”, *Klio* 42 (1964), pp. 337-339, H. Quecke, “Ein griechisch-säidisches Litaneifragment (P. Madrid 189)”, *Muséon* 78 (1965), pp. 349-354 y L. S. B. MacCull, “P. Madrid 189 Revisited”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996), pp. 285-286; TM 65331/LDAB 6577.

⁹ J. O’Callaghan, “Oda 8, 57. 59 (P.Matr. bibl. 2)”, *Studia Papyrologica* 18 (1979), pp. 13-16; TM 62046/LDAB 3205.

¹⁰ P. Photiadès, “Un papyrus documentaire de la collection de Madrid”, *Emerita* 29 (1961), pp. 117-119; y la noticia crítica de M. Hombert en *Chronique d’Égypte* 37 (1962), pp. 400-402; *SB* VI 9568; TM 27820.

¹¹ P. Photiadès, “Lettre concernant la propriété d’une hétéaire”, *Studia Papyrologica* 1 (1962), pp. 39-42; *SB* VI 9621. Por su parte, M. Hombert hizo un resumen crítico en *Chronique d’Égypte* 39 (1964), pp. 204-5. H. C. Youtie publicó un estudio sobre este papiro

fragmentario encerrado a la izquierda por una cruz. Es posible que se trate de un amuleto¹². Varios otros son informes de funcionarios dirigidos a sus superiores. Así, uno (*P.Matr.* 1) contiene un informe enviado por el secretario local de varias villas a una autoridad superior en relación con los cultivos de tierra en el año 119-120 d.C.¹³ Otro (*P.Matr.* 2) presenta una solicitud de una tal Ptolomea para que el gobernador valide el contrato de arrendamiento de una finca rústica, que ha hecho recientemente y que previamente ha autorizado el jefe provincial¹⁴. Otro más (*P.Matr.* 7+8) es un contrato del gremio de fabricantes de alfombras, probablemente de Oxirrinco, con cuatro personas¹⁵. Otro (*P.Matr.* 10) es un fragmento de una carta de alguien que dice que no ha desatendido los ruegos del destinatario y que espera la llegada de sus hermanos¹⁶.

En todos éstos, ya publicados, nos quedamos con la miel en los labios y desearíamos conocer más detalles. ¿Qué cabe esperar de los no editados? Son todos fragmentarios y breves.

Origen de la colección

La colección tiene su origen en la donación que hizo Pénélope Photiadès (Ginebra, 1930-1984) de su fondo personal adquirido probablemente en Egipto a comienzos del decenio de 1960. Los puso a disposición de Manuel Fernández-Galiano, fiada en su competencia académica y su simpatía personal. En 1971, el Profesor Fernández-Galiano, al citar la pieza más valiosa de esta colección, a la que ya me he referido antes (*P.Matr.bibl.* 1), habla de los papiros matritenses con las siguientes palabras: “Por nuestra parte, conservamos en Madrid, en la colección del CSIC y como parte del generoso fondo Photiadès, veinte páginas...¹⁷”.

Mis compañeros de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid recuerdan haber visto papiros de esta colección en un archivador que el Profesor Fernández-Galiano tenía en su despacho de la Universidad. Yo tengo el vago recuerdo de haberlos visto también allí entre 1982 y 1988. Pero al menos desde 1989 los papiros se encuentran en la sede de la Fundación Pastor de Estudios

en “Papyrus Madrid 11 (SB VI 9621)”, *Chronique d'Égypte* 42 (1967), pp. 384-390 (= *Scriptiunculae* II, Amsterdam, 1973, pp. 696-703); TM 31115.

¹² J. O'Callaghan, “¿Papiro mágico cristiano? (PMatr. inv. 5)”, *Studia Papyrologica* 19 (1980), pp. 61-63; SB XVI 12535; TM 34882.

¹³ S. Daris, *Dieci Papyri matritenses: edizione e commento* (Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 1990), pp. 9-10; TM 18215.

¹⁴ Daris, *Dieci papyri matritenses*, pp. 11-14; TM 18216.

¹⁵ Daris, *Dieci papyri matritenses*, pp. 24-29; SB XX 15134; TM 23887.

¹⁶ Daris, *Dieci papyri matritenses*, pp. 32-33; TM 36274.

¹⁷ M. Fernández-Galiano, “Nuevas páginas del código 967 A.T. griego”, *Studia papyrologica* 10 (1971), pp. 7-76, espec. p. 11.

Clásicos. Las tareas de conservación y restauración material fueron realizadas por Esther Ortuño Parra hacia 1988 y en una fase ulterior por la doctora María Victoria Spottorno Díaz-Caro de manera más profesional. Posteriormente, Sergio Daris llevó a cabo el inventario en 1990.

Pénélope Photiadès

Pénélope Photiadès fue ciudadana suiza de Ginebra. De ascendencia griega, nació en 1930 y falleció en 1984. Estudió en Oxford, probablemente siete años porque obtuvo el título de MA Oxon en 1957. Regresó probablemente en esa fecha a Ginebra, donde empezó su carrera académica como “assistant” del Profesor Victor Martin, famoso editor de la edición príncipe del *Díscolo* de Menandro en 1959. A esta obra dedicó Photiadès sus esfuerzos académicos más tempranos¹⁸. Antes, su traducción del *Díscolo* fue representada en Ginebra en 1958 para celebrar el IV Centenario de la Universidad, representación de la que ella misma da cuenta¹⁹. Los estudios sobre el papiro que contiene el *Díscolo* de Menandro la condujeron a interesarse por los papiros de Ginebra y por la papirología en general.

Un segundo grupo de publicaciones suyas está dedicado a los papiros de Ginebra, campo en el que destaca quizá sobre las demás publicaciones su *Catalogue des papyrus littéraires de la Bibliothèque de l'Université de Genève* (1961). También es coautora con V. Martin y K. Latte de “Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271”, volumen al que contribuyó con un estudio²⁰.

También hay publicaciones suyas sobre literatura griega bizantina y moderna, lo que hace pensar que era competente en griego moderno. En el volumen 77 de la *REG*, correspondiente a 1964, es autora de un artículo²¹. Además, en *Estudios Clásicos*²² escribió una noticia crítica a propósito de una representación de las *Fenicias* de Eurípides en el odeón de Herodes Ático de Atenas.

¹⁸ Entre sus publicaciones relacionadas con el *Díscolo* de Menandro podríamos destacar su “Pan’s Prologue to the ‘Dyskolos’ of Menander”, *Greece & Rome* 5/2 (1958), pp. 108-122, si bien fue también coautora, junto con B. Bouvier, L. Gaulis y V. Martin de una traducción francesa publicada en 1960. Igualmente, publicó un estudio sobre “Le type du misanthrope dans la littérature grecque”, *Chronique d’Égypte* 34 (1959), pp. 305-326.

¹⁹ “La première représentation d’une pièce complète de Menandre à l’époque moderne”, *Estudios Clásicos* 28 (1959), pp. 216-219.

²⁰ “Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives”, *Museum Helveticum* 16 (1959), pp. 116-139.

²¹ Con el título “Quelques traits de de la conception byzantine de l’histoire”, *Revue des Études Grecques* 77 (1964), p. 569.

²² “Quelques considérations suggérées par une représentation des «Phéiziennes» d’Euripide” 36 (1962), pp. 559-561.

En el volumen sobre *Les papyrus de Genève* el editor Paul Schubert indica lo que sigue:

“Cette petite pièce fait partie d’un très modeste lot de fragments ayant appartenu à Pénélope Photiadès, collaboratrice de Victor Martin. Au décès de Madame Photiadès, la Faculté des Lettres de l’Université de Genève est devenue propriétaire de sa bibliothèque personnelle. Dans un volume se trouvait une enveloppe contenant quelques fragments. Les indications figurant sur l’enveloppe donnent à penser que les papyrus ont été achetés au Caire dans les années soixante. Disparus pendant de nombreuses années, ces fragments ont refait surface récemment. La publication du fragment de l’Iliade a permis de déterminer son origine, et le lot a été restitué à la Faculté des Lettres, qui l’a ensuite confié à la Bibliothèque Publique et Universitaire²³”.

Procedencia de los papiros matritenses

La procedencia de los papiros de esta colección es desconocida. Pénélope Photiadès afirma con respecto a dos de los papiros que ella misma editó, que proceden de Ben Hasan. A juzgar por lo que dice H. C. Youtie en el estudio que publicó sobre uno de ellos (P.Matr. inv. 11)²⁴, el lugar – que Youtie cita como Benihasan – al que Photiadès se refiere, es el que aparece en google maps como Bani Hasan Al-Ashraf, situado a orillas del canal de Yusuf (o José) al oeste del Nilo y cerca de él. El lugar está a unos 10 km al norte de la actual ciudad de Al-Minya, que a su vez está unos 30 km al norte de la antigua Antinoópolis fundada por el emperador Adriano en la ribera oriental del Nilo en el 130 d.C. frente a la antigua ciudad de Hermópolis. El sitio arqueológico denominado Beni Hasan o Beni Hassan, situado a unos 25 km de Al-Minya, conserva en su necrópolis 39 tumbas subterráneas o hipogeos de las dinastías XI y XII y datadas desde los siglos XXI al XVII a.C.

De los diez papiros editados por Sergio Daris en 1990²⁵, el texto griego indica que seis de ellos²⁶ proceden de Oxirrinco o del nomo Oxirrinquita, que está al norte de Bani Hasan al-Ashraf. Teniendo esto en cuenta cabe preguntarse qué quiere decir P. Photiadès cuando indica de dos de los papiros que editó proceden de Ben Hasan. ¿Se refiere al lugar donde los compró o donde los adquirió el que se los vendió a ella?

²³ P. Schubert, *Les Papyrus de Genève. Troisième volumen, n° 118-146. Textes Littéraires et Documentaires* (Ginebra: Bibliothèque Publique et Universitaire, 1996), p. 21.

²⁴ Youtie, “Papyrus Madrid 11 (SB VI 9621)”, p. 384.

²⁵ Daris, *Dieci papyri matritenses*.

²⁶ P.Matr. 1, 2, 3, 5, 7 y 8.

Ubicación actual

Excepto el que está en la Biblioteca Nacional, los papiros de la colección madrileña se encuentran debidamente depositados y custodiados en la biblioteca de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos. La habitación en la que se encuentran no dispone de aire acondicionado y en verano hay grandes oscilaciones térmicas, lo que hace suponer que sería preciso encontrar un lugar en el que la temperatura fuera más uniforme.

De 1993 es el escrito en el que Martín Ruipérez, que sucedió a Fernández-Galiano como presidente de esta Fundación Pastor, autorizó el préstamo del único papiro de la colección que no se encuentra en esta sede, sino en la Biblioteca Nacional, que desde entonces lo exhibe en su Museo .

LA FILOLOGÍA BÍBLICA DE ERASMO DE RÓTERDAM*

INMACULADA DELGADO JARA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Con Erasmo se da una renovación de los estudios filológicos bíblicos que influirán y culminarán en la reforma del pensamiento cultural y religioso del siglo XVI¹, dentro del humanismo cristiano renacentista que inaugura Lorenzo Valla (1407-1457), continúa Antonio de Nebrija (1444-1522) y prosigue Erasmo de Rotterdam (1469-1536)². En el caso de Erasmo, su reputación filológica bíblica está inseparablemente vinculada a su nueva traducción latina y *editio princeps* del Nuevo Testamento griego (1516; ediciones revisadas: 1519, 1522, 1527 y 1535), a la edición de las *Opera omnia* de San Jerónimo, y a otros Padres de la Iglesia, con amplios e innovadores comentarios³. El objetivo filológico de Erasmo siempre tuvo como finalidad la renovación religiosa, moral y social de su época⁴.

Hagamos un recorrido a través de su formación, de su estudio y defensa de la importancia de las lenguas originales (latín, griego y hebreo), de su vocación de biblista, de su labor filológica bíblica.

Etapas de formación

Erasmo tiene una formación humanista latina: la gramática y la lectura de los autores latinos es fundamental en su preparación⁵. Las *Paráfrasis* (1488) a las *Elegantiarum linguae latinae libri VI* de Valla así lo constatan. La labor del gramático – del filólogo como diríamos hoy – es fundamental para los humanistas

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de investigación “Tradición clásica y patristica y exégesis bíblica en el Humanismo (Monarquía mística de Lorenzo de Zamora y Epistolario de Pedro de Valencia)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), FF12015-65007-C4-4-P.

¹ Cf. V. Bonmatí, “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija”, *Studia Philologica Valentina* 10/7 (2007), pp. 47-63, espec. p. 48.

² Cf. el estudio de V. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, en M. A. Pena González e I. Delgado Jara (coords.), *A quinientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015), pp. 81-98.

³ Cf. C. L. Heesakkers, “Erasmo filólogo”, *Myrtia* 23 (2008), p. 259-285, espec. p.268.

⁴ Cf. C. A. L. Jarrott, “Erasmus’ Biblical Humanism”, *Studies in the Renaissance* 17 (1970), pp. 119-152, espec. pp. 119 y 123.

⁵ Cf. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija”, pp. 91-92.

cristianos⁶. Además, ediciones y traducciones de textos antiguos, así como obras que contribuyen a la educación literaria y a la difusión del conocimiento de la literatura de la antigüedad griega y latina también lo constatan⁷. Tratados pedagógicos como *De ratione studii*, *De pueris*, *De civilitate*, *Pietas puerilis*, *Monitoria*; manuales para perfeccionar el dominio del latín como el *De duplici rerum ac verborum copia*, ejercicios estilísticos como los *Colloquia*, repertorios como los *Adagia* y los *Apophthegmata*, ediciones de obras filosóficas de Cicerón y de Séneca, de textos de historiadores romanos como Tito Livio o Suetonio, de traducciones latinas de un amplio elenco de autores griegos – Libanio, Eurípides, Luciano, Plutarco, Isócrates, Galeno, Jenofonte – entre otros, dan prueba de ello⁸.

Por su parte, la lengua griega también es considerada imprescindible para el estudio del Nuevo Testamento y, en general, para la recuperación de los textos sagrados⁹. Ya el propio Erasmo en el *Método* señala la importancia del estudio de las tres lenguas: “Por otra parte, en cuanto a lo que se refiere a las disciplinas con cuyo auxilio podemos alcanzar más fácilmente este fin [la piedad], la primera preocupación debe ser el aprendizaje a fondo de estas tres lenguas, el latín, el griego, el hebreo, porque es cosa sabida que todo el misterio de la escritura es transmitido en ellas”¹⁰.

⁶ Cf. D. Erasmus, “Epístola 456”, en P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. II: 1514-1517* (Oxford: Oxford University Press, 1910), p. 323 y siguientes, donde Erasmo se dirige a Henry Bullock, insigne teólogo y antiguo alumno suyo, en estos términos: “Piensan que sería algo indigno de ellos rebajarse a esas minucias de los gramáticos. Ese es el nombre que suelen dar a los que conocen las lenguas, juzgando que es un gran insulto el nombre de gramático. Como si hubiera que alabar a los teólogos por el hecho de no saber gramática: el mero conocimiento de la gramática no basta para hacer a nadie teólogo. Pero mucho menos la ignorancia de la gramática. El dominio de esta disciplina ayuda mucho al conocimiento de la teología, mientras que el no dominarla es un fuerte impedimento. Y no se puede negar que Jerónimo, Ambrosio y Agustín, en cuya autoridad tanto se apoya la teología, pertenecían a esa categoría de gramáticos”.

⁷ Cf. J. H. Bentley, “Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels”, *Sixteenth Century Journal* 8 (supl.) (1977), pp. 9-28, espec. p. 10: “Two of the most interesting of the humanist scholars were Lorenzo Valla and Erasmus of Rotterdam. Both were steeped in humanist culture, both were zealous for the study of classical languages and literature, and both turned their talents to a consideration of the text of the New Testament”.

⁸ Cf. Heesakkers, “Erasmo filólogo”, pp. 261-262 y 264.

⁹ Cf. E. Rummel, “First Steps: Erasmus’ Greek Studies”, en *eadem*, *Erasmus as a Translator of the Classics* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 3-4; *eadem*, “Erasmus and the Greek Classics”, en E. Fantham (ed.), *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings* 7, vol. 29 (Toronto: University of Toronto Press, 1989), pp. XXIV-XXV.

¹⁰ Cf. *Methodus* (ed. Holborn) p. 151: *Iam quod ad eas attinet litteras, quarum adminiculo commodius ad haec pertingimus, prima cura debetur perdiscendis tribus linguis Latinae, Graecae, Hebraicae, quod constet omnem scripturam mysticam hisce proditam esse.*

Erasmo se dio cuenta de su necesidad del aprendizaje del griego en los años 1500-1501 cuando, al elaborar una *enarratio* de la Epístola de San Pablo a los Romanos constata la insuficiencia de sus conocimientos filológicos y de la necesidad de profundizar en el conocimiento del griego, para poder seguir trabajando en los textos sagrados¹¹. Aunque había estudiado la lengua en la escuela latina de Deventer (Deventer, s'Hertogenbosch) bajo su maestro Alexander Hegius¹² – primer rector escolar holandés que introdujo el griego en el programa de una escuela latina –, y en Steyn, su conocimiento era muy rudimentario¹³ y decide entonces buscar la ayuda de un griego, Georgius Hermonymus de Esparta, que “balbuceaba el griego” y que tenía otros grandes filólogos entre sus alumnos, como Guglielmus Budaeus (1467-1540) y Johannes Reuchlin (1455-1522), a los que animaba a volver *ad fontes*¹⁴. El griego le ofreció su ayuda por poco dinero, ya que, según escribe Erasmo, era pobre y siempre tenía hambre. Sin embargo, Erasmo no pudo permitirse el lujo de un maestro más cualificado¹⁵ y hubo de profundizar en el estudio de la lengua griega de forma autodidacta¹⁶, traduciendo textos clásicos, entre otros, las obras de Luciano de Samosata¹⁷, la *Hécuba*¹⁸ e *Ifigenia en Áulide*¹⁹ de Eurípides, los *Moralia* de Plutarco, textos de Isócrates, Galeno, Jenofonte, etc.

¹¹ Cf. P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. I: 1484-1514* (Oxford: Oxford University Press, 1906), *Epist.* 164, 39-40; *Epist.* 181, 30-36: *Quamquam ante triennium ausus sum nescio quid in epistolam Pauli ad Romanos, absoluique vno quasi impetu quatuor volumina; progressurus ni me quaedam auocassent; quorum illud praecipuum, quod passim Graeca desyderarem. Itaque iam triennium ferme literae Graecae me totum possident, neque mihi videor operam omnino luisse; Epist.* 149,21-26: *Video dementiae esse extremam, theologiae partem quae de mysteriis est praecipua digitulo attingere, nisi quis Graecanica etiam sit instructus suppellectile, cum ii qui diuinos vertere libros, religione transferendi ita Graecas reddant figuras, ut ne primarius quidem ille quem nostrates theologi literalem nominant, sensus percipiatur ab iis qui Graece nesciunt.*

¹² Entre sus poesías se encuentra precisamente *De utilitate Graecae linguae*, donde defiende la utilidad de esta lengua para todas las disciplinas.

¹³ Cf. Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, p. 5.

¹⁴ Cf. E. M. Yamauchi, “Erasmus’ Contributions to New Testament Scholarship”, *Fides et Historia* 19 (1987), pp. 6-24, espec. pp. 7-8.

¹⁵ Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, *Epist.* 7, 22-24; *Epist.* 138, 41: *Graeci operam conducam; Epist.* 149, 65-68; *Epist.* 123, 24: *neque suppetit quo libros aut praeceptoris operam redimam.*

¹⁶ Cf. W. W. Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, *Detroit Baptist Seminary Journal* 1 (1996), pp. 35-53, espec. p. 37.

¹⁷ *Itaque coactus ipse mihi praeceptor esse, verti multos Luciani libellos, vel in hunc vnum sum, ut attentius Graeca legerem.* Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, *Epist.* 7, 24-25.

¹⁸ ... *exercendae Graecitatis causa quando non erat praeceptorum copia, verteram Hecubam Euripidis, tum agens Louanii.* Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, p. 4, 29-31.

¹⁹ Cf. Heesakkers, “Erasmus filólogo”, pp. 269-272.

Podemos considerarlo como uno de los editores más productivos de textos antiguos en la primera mitad del siglo XVI²⁰.

Cuando Erasmo deja París en 1499, sin haber acabado su doctorado, para visitar Inglaterra y permanecer allí ocho meses, se dedica a profundizar en la lengua griega. Hace grandes amistades, como la de Tomás Moro o John Colet. Éste le asombra con su piedad y su conocimiento de San Pablo, pero Colet comenta a Pablo desde la Vulgata, y Erasmo piensa comentarlo desde el texto griego, para lo que debe aprender la lengua, como le dice a Antoine de Berghes en la Carta 149, desde París, en 1501²¹. En ese mismo año conoce a Jean Vitrier (custodio del Convento de Saint-Omer), que le descubre a Orígenes como modelo de intérprete de la Escritura. La influencia de Orígenes sobre Erasmo es evidente en su *Enchiridion militis christiani* (1503) y en su voluminoso comentario a Romanos nunca publicado, si bien incorporado a las Anotaciones a Romanos (1516) y a la Paráfrasis a Romanos (1517). Luego vendrá la Carta 181²² a Colet, en 1504, donde plasma propiamente su vocación de biblista²³.

A su regreso a París, empezó a estudiar la lengua griega con gran determinación²⁴. En su posterior estancia en Italia (1506-1509) pudo perfeccionarlo, dado que había muchos griegos enseñando su lengua, tras haber

²⁰ Cf. Heesakkers, “Erasmo filólogo”, p. 261.

²¹ Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, Epist. 149, 62-68: ... *quisque lector agnoscat Hieronymum illum quem unum habet ecclesiasticus orbis utraque doctrina et gentili, ut vocant, iuxta absolutum, ab omnibus legi posse, at non nisi ab eruditissimis intelligi posse. Id quoniam impedio conor et Graecanitatem in primis asciscendam video, menses aliquot Graecum didascalum audire decrevi plane Graecum, vel potius bis Graecum, semper esurientem et immodica mercede docentem.*

²² Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, Epist. 181, 29-41, diciembre, París, 1504: *Deinde liber ac toto pectore divinas literas aggrediar, in hiis reliquam omnem aetatem insumpturus. Quanquam ante triennium ausus sum nescio quid in epistolam Pauli ad Romanos, absolvique uno quasi impetu quatuor volumina; progressurus, ni me quaedam avocassent; quorum illud praecipuum, quod passim Graeca desyderarem. Itaque iam triennium ferme literae Graecae me totum possident, neque mihi videor operam omnino luisse. Coeperam et Hebraicas attingere, verum peregrinitate sermonis deterritus, simul quod nec aetas nec ingenium hominis pluribus rebus pariter sufficit, destiti. Origenis operum bonam partem evolui; quo praeceptore mihi videor non nullum fecisse operae precium. Aperit enim quasit fontes quosdam et rationes indicat artis theologiae.*

²³ Cf. V. Pastor, “Las ‘Annotationes’ de Erasmo al Nuevo Testamento. Entre filología y teología”, en *Revolución en el Humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo testamento (1516)* (Salamanca: Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, en prensa).

²⁴ Cf. B. Hall, “Erasmus: Biblical Scholar and Reformer”, en T. A. Dorey (ed.), *Erasmus* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1970), pp. 89-90; R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (Nueva York: Charles Scribner’s Son, 1969), p. 59; Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, pp. 11-12.

huido después de la caída de Constantinopla en 1453²⁵. La primera parada de Erasmo en Italia fue en Turín, donde recibió su doctorado en Teología en 1506²⁶. Después, viajó a través de todo el país: pasó un año en Bolonia en casa de P. Bombasio dedicándose al estudio del griego²⁷, y más de medio año en casa del famoso erudito-impresor veneciano Aldo Manuzio, quien había reunido en torno a él a un grupo de eruditos italianos y griegos que comían, dormían y trabajaban juntos, mientras se comprometían a hablar sólo griego. Aquí en Venecia y durante sus tres años en Italia, Erasmo fue capaz de perfeccionar su griego²⁸.

Vocación biblista

Quizá podamos establecer como hecho clave en la vida de Erasmo, que hará que su vocación de biblista despunte, el descubrimiento de un manuscrito de Lorenzo Valla.

En 1504, mientras trabajaba en la Biblioteca de la Abadía premostratense de Parc, cerca de Lovaina, donde pasa el verano, descubre el manuscrito de las anotaciones de Lorenzo Valla (1407-1457) al Nuevo Testamento (*Laurentii Vallensis viri tam graecae quam latinae peritissimi in Latinum Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles*)²⁹, que ofrecían un tipo de comentario de carácter filológico y lingüístico

²⁵ Cf. Rummel, “First Steps: Erasmus’ Greek Studies”, pp. 3-19; *eadem*, “Erasmus and the Greek Classics”, pp. XXI-XXIV.

²⁶ Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514, Epist.* 203, 16 de noviembre, Bolonia 1506, a Servatius Rogerus: *Italiam adivimus Graecitatis potissimum causa; verum hic iam frigent studia, fervent bella, quo maturius revolare studebimus. Doctoratum in Theologia accepimus, neutiquam ex animi sententia, verum ab aliis compulsi.*

²⁷ Cf. D. J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe* (Harvard: Archon Books, 1962), pp. 256-278.

²⁸ Cf. Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, p. 38; A. Firmin-Didot, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise* (París: Typographie d’Ambroise Firmin Didot, 1875), pp. 435-470; Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija”, pp. 92-93.

²⁹ Cf. W. Bracke, “Erasmus and Lorenzo Valla’s *Adnotationes Novi Testamenti*: A Note on Royal Library of Belgium, Ms 4031-4033”, en D. Sacré y J. Papy (eds.), *Syntagmatia. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy* «Supplementa Humanistica Lovaniensia» 26 (Lovaina: Leuven University Press, 2009), pp. 163-178. Según Bracke, el manuscrito que encontró Erasmo en la abadía de Parc en 1504 es el ms. 4031-4033 (copiado en Roma en 1460 por dos manos no italianas) de la Biblioteca Real de Bélgica. Erasmo hizo una copia “bastante precipitadamente” que fue la que entregó al impresor J. Badius, de París, para la impresión de 1505 (p. 177). Este ms. es interesante por varios motivos: además de las *Adnotationes* de Valla, contiene la obra *Suffraganeus bibliothecae* de Nicolaus Maniacuria, traductor y filólogo del siglo XII, una Vida de San Jerónimo y un fragmento de su revisión de Salmos *iuxta Hebraeos*. Después de analizar las

diferente al teológico y dogmático que habitualmente se realizaba sobre los textos sagrados. El propósito de Valla era colacionar (*collatio*) la Vulgata con una traducción del Nuevo Testamento griego, y su trabajo consistía en una compilación de anotaciones sobre la Vulgata a la luz de los manuscritos griegos³⁰. Tanto Valla como Erasmo estaban convencidos de que el Nuevo Testamento de la Vulgata tenía muchas deficiencias que podían ser corregidas recurriendo al texto griego³¹, aunque este punto de vista no fue bien recibido en la época de Erasmo³². Erasmo las publicó un año más tarde, en 1505, con el título *Adnotationes in Novum Testamentum*³³. Era el germen de la filología bíblica, un primer hito en su labor de filólogo bíblico. Su carta-prólogo a Christopher Fisher es una defensa del trabajo del gramático en el Nuevo Testamento similar a la que por la misma época Antonio de Nebrija realizó en su *Apología*³⁴ para defender la crítica textual de la biblia y su traducción latina³⁵, así como una defensa del derecho de la filología a entrar en el campo de la Sagrada Escritura y en el de la Teología³⁶.

diferencias entre el manuscrito y la edición de 1505, concluye: “It is clear from what precedes that the number of differences between Erasmus’ edition and our MS is impressive” (p. 171). Cf. Pastor, “Las ‘*Annotationes*’ de Erasmo”.

³⁰ Para una exposición de la obra de Valla, cf. J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1983), cap. 2; *idem*, “Biblical Philology”, pp. 9-28.

³¹ Muchos pasajes – dice Valla – han sido traducidos a un latín muy pobre; otros, no representan exactamente el sentido del griego. Así pues, intenta anotar estos pasajes para ofrecer al lector la mejor posible comprensión de las escrituras latinas. Cf. los prefacios a la *Collatio*, pp. 3-10.

³² Cf. Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, p. 39; Hall, “Erasmus”, p. 85: “Many thought that to turn aside to the Greek was not only unnecessary, it would begin the dissolution of the Catholic authority”.

³³ París: J. Badus, 1505.

³⁴ Logroño: Arnao Guillén de Brocar, 1507.

³⁵ Cf. Bentley, *Humanists and Holy Writ*, p. 81.

³⁶ Cf. Allen, *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, Epist. 182, 406ss. La traducción es tomada de Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija”, pp. 95-96: “Mucho me temo que los que más nos van a importunar sean precisamente los que más utilidad pueden sacar de esta obra, los teólogos. Dirán que es una temeridad insoportable el que un gramático, después de haber pasado por todas las otras ciencias tenga la petulancia de abordar también el estudio de las Sagradas Letras. (...) ¿Alguien diría que el gramático Valla no tiene el derecho a hacer lo que hace el teólogo Nicolás de Lira? Yo le respondería que grandes hombres colocan a Lorenzo (Valla) tanto entre los filósofos como entre los teólogos y que Lira cuando analiza una expresión, ¿hace más la tarea de gramático que la de teólogo? Traducir las Escrituras requiere el oficio del gramático. Y no es ningún absurdo que Jetró en ciertas materias sepa más que Moisés. (...) La gramática es de un rango inferior a otras muchas ciencias, pero ninguna aporta una ayuda más indispensable. (...) Los que no tengan tiempo de aprender a fondo griego encontrarán siempre una gran ayuda estudiando a Valla. (...) Grande será la deuda de los estudiosos con Lorenzo Valla”.

Labor filológica bíblica

Otro hecho clave en la vida del holandés, originado y estimulado por la obra de Valla, fue su preocupación por encontrar los mejores manuscritos griegos y latinos y comenzar a cotejar la versión latina comparándola con el original griego. Fue una de sus preocupaciones durante su estancia en Cambridge (1511-1513). Realiza la primera recensión de los que ha podido hallar, según informa en una carta (*Epist.* 264) de Pierre Gilles de 1512³⁷. Y en la carta (*Epist.* 270) a John Colet, 11 de julio de 1513³⁸ nos da igual información. Hizo un estudio de las diferencias entre la traducción de la Vulgata latina y el texto griego del Nuevo Testamento, usando tantos manuscritos griegos como tenía a su disposición. También consultó manuscritos de la Vulgata, comparándolos con la última forma de texto de la misma que se encontró en las ediciones impresas contemporáneas. Anotó sus observaciones en una serie de notas sobre más de un millar de pasajes³⁹.

Decide entonces en 1514, cuando llega a Basilea, publicar el Nuevo Testamento en griego, y el latino según su traducción, su primer esfuerzo dentro del campo de los estudios bíblicos⁴⁰. Su objetivo era transmitir el significado del griego con mayor precisión y con mayor claridad que la versión Vulgata Latina existente, y al mismo tiempo emplear un estilo de latín clásico más elegante, purgado de la barbarie lingüística⁴¹. Y es esta la contribución más ambiciosa e influyente de Erasmo a la filología griega y latina.

³⁷ *Absolvam castigationem Novi Testamenti; absolvam epistolas divi Hieronymi et, si dabitur ocium, emendabo et Senecam*, “Terminaré la corrección del Nuevo Testamento; terminaré las cartas de san Jerónimo y, si me da tiempo, corregiré también Séneca”.

³⁸ *Absolvi collationem Novi Testamenti; nunc divum Hieronymum aggredior*, Terminé la corrección del Nuevo Testamento; ahora emprendo san Jerónimo”.

³⁹ Cf. A. J. Brown (ed.), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Tomus VI, 2: Evangelium secundum Iohannem et Acta Apostolorum* (Amsterdam: North Holland Publishing Company/Elsevier, 2001), pp. 1-2.

⁴⁰ Es una cuestión debatida la época en que empezó a trabajar su traducción latina del Nuevo Testamento. Algunos estudiosos opinaban que en este su segundo viaje a Inglaterra en 1505 fue cuando comenzó. Esta creencia se basaba en algunos manuscritos que contenían la traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo y la Vulgata latina en columnas paralelas. Estos manuscritos, dos datados en 1509 y uno en 1506, incorrectamente llevaron a los estudiosos a creer que Erasmo estaba trabajando en su traducción latina diez años antes de su publicación. Sin embargo, Andrew J. Brown ha demostrado concluyentemente que estas fechas se aplican solo al texto de la Vulgata contenido en ellos, y que la traducción de Erasmo fue añadida a estos manuscritos en 1520. Cf. A. J. Brown, “The Date of Erasmus’ Translation of the New Testament”, *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 8-4 (1984), pp. 351-380; Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, pp. 39-40; E. Rummel, *Erasmus’ Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian* (Toronto: University Press of Toronto, 1986), pp. 20-21.

⁴¹ Cf. Brown, *Opera omnia*, t. VI, 2, p. 1.

En agosto de 1514 llega a Basilea, decimos, y propone a Johann Froben la publicación de varios trabajos. Descubre aquí nuevos manuscritos y emprende una segunda recensión (colación) del Nuevo Testamento⁴². Con la ayuda de un buen grupo de colaboradores (Ecolampadio, Niccolò Gerbell, Beatus Rhenanus, etc.) se propone que las dos obras (Nuevo Testamento y San Jerónimo) se lleven a cabo en la imprenta, de octubre de 1515 a marzo de 1516. Es un ‘trabajo hercúleo’ sobre dos prensas: una, dedicada a las Cartas y a las Anotaciones; la otra, a los Evangelios y a los Hechos; la tercera, continúa lentamente la edición de Jerónimo. La Carta de Juan Ecolampadio que cierra la edición del *Novum Instrumentum* (1516) nos habla de la gran actividad de Erasmo atendiendo a las tres prensas⁴³. También la carta de Erasmo a Jean Sapidus⁴⁴ para agradecerle el poema que ha escrito “a los amigos más íntimos de Erasmo de Róterdam”, donde habla del *dulce sodalitiū* del grupo. Finalmente, el 7 de marzo de 1516 puede escribir (Epist. 394, l. 36) a Urbano Regier: “*Novum Testamentum editum est*”. Jerónimo⁴⁵ será terminado en otoño del mismo año⁴⁶.

La impresión del *Novum Instrumentum*, por tanto, está terminada hacia finales de febrero de 1516 y, el 1 de marzo, la obra preparada con una dedicatoria a León X⁴⁷. Era un volumen bastante manejable, de 986 páginas. Incluía dos columnas, la griega (*editio princeps*) y al lado la traducción latina de Erasmo. ¿Cuál era el

⁴² Cf. A. J. Brown, “The Manuscript Sources and Textual Character of Erasmus’ 1516 Greek New Testament”, en M. Wallraff, S. Seidel Menchi y K. von Greyerz (eds.), *Basel 1516: Erasmus’ Edition of the New Testament* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016), pp. 125-144.

⁴³ *Admirabile enim spectaculum mihi erat, imo spectandum miraculum, dictantem recognoscentemque, quantum tria praela exciperent, videre, ac nihilo secius interim, graeca, latinaque exemplaria, eaque varia et vetustissima consulentem, graecos latinosque interpretes conferentes, priscos ac recentiores, primae simul ac infimae classis scriptores perpendentem.*

⁴⁴ Cf. Allen, *Opus epistolarum. II: 1514-1517, Epist. 364*, octubre, Basilea, 1515.

⁴⁵ Cf. Allen, *Opus epistolarum. II: 1514-1517, Epist. 402,1-3* abril, Basilea, 1516, a Nicolás Ellenborg: *Hieronymus ad proximum autumnum absolvetur. Novum Testamentum praecipitatum est verius quam aeditum, et tamen sic editum ut in hoc sane genere superiores omnes vicerimus.*

⁴⁶ Cf. Pastor, “Las ‘Annotaciones’ de Erasmo”.

⁴⁷ Así se expresa Erasmo, en un gesto que suele interpretarse como de profunda ironía, al dedicarle su versión de la Biblia, ya que representaba todo lo que el escritor odiaba en la Iglesia y el Estado: *Yo notaba que esa enseñanza que constituye nuestra salvación había que tenerla en una forma mucho más pura y viva si se buscaba en el manantial principal y se tomaba de las fuentes auténticas en vez de estanques y riachuelos. Y, así, he revisado todo el Nuevo Testamento (según lo llaman) contrastándolo con el modelo del original griego... He añadido anotaciones propias, con vistas a, en primer lugar, mostrar al lector los cambios que he realizado y por qué; en segundo lugar, para desenredar y explicar cualquier cosa que pueda ser complicada, ambigua u oscura.* Cf. *Epístola 384*, en R. A. B. Mynors y D. F. S. Thomson (eds.), *Collected Works of Erasmus. The Correspondence of Erasmus: Letters 142-297 (1501-1514)* (Toronto: University of Toronto Press, 1975).

propósito de Erasmo al hacer su nueva traducción? Nada menos que la reforma del mundo cristiano⁴⁸. En todas partes, Erasmo vio la corrupción de la moral; la decadencia de la fe y de la teología; la inmoralidad y la ambición egoísta de aquellos cuyo deber era dar liderazgo en la iglesia y en la sociedad. Erasmo deseó imbuir a la gente con un nuevo ideal. Después del renacimiento de las letras y el conocimiento, era el momento de que la fe y la teología fueran revitalizadas. La gente tenía que ser convencida de la sabiduría de Cristo⁴⁹. En el contexto de ideal de reforma de Erasmo, el contenido y el mensaje del Nuevo Testamento era más importante que el texto, la paráfrasis más importante que la traducción, y la traducción más importante que el texto griego: solo el mensaje podría reformar y mejorar a la humanidad⁵⁰.

El resto del volumen, casi la mitad del mismo, contenía una enorme cantidad de notas exegéticas o críticas, las *Annotationes*, donde despliega su erudición bíblica, que fueron aumentando en cada una de las ediciones, en páginas separadas. Erasmo creyó que estas eran esenciales para explicar y defender su traducción latina de acuerdo con su base griega⁵¹. En ellas el humanista vertió todo su conocimiento filológico, exegético, filosófico y teológico. Muchas de sus notas – similares a las de Valla⁵² – tratan problemas de crítica textual⁵³ (es muy frecuente la corrección de errores gramaticales, solecismos, sobre el origen de términos hebreos, etc.), anota y discute lecturas variantes y comenta pasajes de la Vulgata que en opinión de Erasmo o fueron de forma poco clara o incorrectamente traducidos, o incluyen las opiniones de otros comentaristas bíblicos como Teofilacto, Tomás de Aquino, Nicolás de Lira, Valla, Lefèvre. También son frecuentes las citas de los Padres de

⁴⁸ Cf. H. J. De Jonge, *Ex ipsis venis, ex ipsis fontibus. On the Importance and Necessity of the Critical Edition of Erasmus' New Testament Works. De l'importance et de la nécessité d'une édition critique des œuvres d'Erasmus sur le Nouveau Testament* (Voorthuizen: Florivallis, 2002), pp. 5-6.

⁴⁹ Cf. H. J. De Jonge, "Erasmus' Method of Translation in his Version of the New Testament", *The Bible Translator* 37/1 (1986), pp. 135-138, espec. p. 135.

⁵⁰ Cf. De Jonge, "Erasmus' Method of Translation", p. 136.

⁵¹ Para una exposición completa de las *Annotationes*, cf. J. H. Bentley, "Erasmus' *Annotationes in Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels", *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), pp. 33-53; Rummel, *Erasmus' Annotations*.

⁵² Aunque es evidente que Erasmo debe mucho a la iniciativa erudita de Valla, también habría que anotar que en 1516, en esta su primera edición del Nuevo Testamento, Erasmo adoptó una actitud notablemente independiente de él: examinó muchos más problemas textuales que Valla, discutió la traducción en muchos más puntos, revisó las opiniones de muchos más Padres, e hizo esto con mucho más detalle y mucho más meticulosamente que lo hiciera Valla. Cf. Bentley, "Biblical Philology", p. 27.

⁵³ Cf. Bentley, "Biblical Philology", p. 13: "This scholarly difference is clearly expressed in the two men's statements of their aims: Valla was interested primarily in evaluating the Vulgate as a translation of the Greek; Erasmus intended to address many problems of textual criticism, translation, and exegesis".

la Iglesia: Orígenes, Crisóstomo, Cirilo, Hilario, Ambrosio, Agustín y San Jerónimo⁵⁴.

En la primera parte, a modo de prólogo, incluyó introductoriamente, algunos escritos suyos: una carta al lector pío, una dedicatoria al Papa León X, la *Paraclesis ad philosophiae christianae studium* (una apelación al estudio de la Escritura), el *Methodus verae theologiae* (un programa de estudios teológicos) y la *Apologia* (una defensa de su obra)⁵⁵.

La bella portada de la obra, rica en información, confirma la proporción entre sus tres componentes, así como su objetivo primordial, la *vera theologia*. El latín está *recognitum et emendatum*; esto se hizo *ad graecam veritatem*, y además *ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque... fidem*, y por fin *ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem*. Todo eso está a disposición del lector que ama la *vera Theologia*, para que pueda leerlo y juzgarlo, sin escandalizarse inmediatamente ante cualquier cambio, es decir, en el latín de la Vulgata⁵⁶. Tras leer esta advertencia, el lector ya ha encontrado un cambio muy marcado: el libro no lleva el título *Novum Testamentum*, sino *Novum Instrumentum*⁵⁷.

La primera edición tuvo una tirada de 1200 ejemplares, algo reseñable, si tenemos en cuenta que la Políglota de Alcalá fue impresa en 600 ejemplares⁵⁸ debido a su coste. Por tanto la influencia de la Políglota Complutense fue limitada en comparación con las más populares ediciones de Erasmo⁵⁹. Además (por otra parte), es la obra de Erasmo la que se convertirá, gracias a Robert Estienne, en el

⁵⁴ Aunque tanto Valla como Erasmo miraron hacia los Padres para apoyarse en sus traducciones latinas o en sus explicaciones de ciertos pasajes, solo Erasmo los usó como testigos para la reconstrucción del texto griego. Cf. Bentley, "Biblical Philology", pp. 18-19.

⁵⁵ Cf. Combs, "Erasmus and the Textus Receptus", p. 43; J. Hadot, "Le Nouveau Testament d'Érasme", en *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion d cinquième centenaire de la naissance d'Érasme* (Mons: Centre Universitaire de l'État, 1968), pp. 59-67.

⁵⁶ El título completo figura así: *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rot. Recognitum et Emendatum, non solum ad Graecam veritatem verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem, praecipue, Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Vulgarij, Hieronymi, Cypriani, Ambrosij, Hilaryj, Augustini, una cum annotatines, quae lectorem doceant, quid qua ratione mutatum sit.*

⁵⁷ Cf. Heesakkers, "Erasmus filólogo", p. 281.

⁵⁸ Cf. J. Hadot, "La critique textuelle dans l'édition du *Nouveau Testament* d'Érasme", en *Colloquia Erasmiana Turonensia. Douzième Stage international d'études humanistes* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972), p. 750.

⁵⁹ Cf. Yamauchi, "Erasmus' Contributions", pp. 9-12; I. García Pinilla, "Reconsidering the Relationship between the Complutensian Polyglot Bible and Erasmus' *Novum Testamentum*", en M. Wallraff, S. Seidel Menchi y K. von Greyerz (eds.), *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016), pp. 59-77.

textus receptus, cuyo uso será general durante más de tres siglos y servirá de base para la mayoría de las traducciones modernas del Nuevo Testamento en los siglos XVI-XIX⁶⁰.

Los últimos veinte años de la vida de Erasmo (1516-1536) los dedica a las sucesivas ediciones del Nuevo Testamento, revisadas, corregidas y ampliadas a la luz de sus críticos (1519, 1522, 1527 y 1535). Los cambios de la segunda edición (1519) respecto de la primera son bastante considerables: el mismo título (que cambia de *Novum Instrumentum* para aparecer en adelante como *Novum Testamentum*); el contenido de muchas de las notas, que casi se duplican; añade los *Capita argumentorum contra morosos quosdam ac indoctos* a continuación de los prefacios introductorios (en especial la *Ratio verae theologiae*, tratado teológico amplísimo y muy importante, que sustituye al *Methodus* de la 1ª edición) y los *Capita evangelia* que Hernán Núñez, el Pinciano, elaboró también para su versión latina del Nuevo Testamento⁶¹ que no figuraban ni en la *Políglota* ni en la primera edición del Nuevo Testamento griego de Erasmo; accede también a otros manuscritos, principalmente el códice 3^{cap} (Codex Corsendonckensis), un minúsculo que contenía todo el NT excepto Apocalipsis, datado del s. XII y que se encuentra en Viena⁶². El texto griego difiere de la primera edición en cientos de lugares, principalmente en la corrección de errores⁶³. Su traducción al latín era una revisión más profunda de la Vulgata⁶⁴.

La tercera edición vio la luz en el mismo taller de Juan Froben en febrero de 1522. Para esta edición Erasmo dispuso de la edición aldina aparecida pocos años antes⁶⁵ e incluía ya el pasaje conocido como *comma joanneum* de la primera carta de Jn 5, 7-8, el pasaje de “los tres testigos”, por el que había sido criticado ya

⁶⁰ Cf. I. Delgado Jara, “El texto griego y la traducción latina del Nuevo Testamento (1516) de Erasmo”, en *Revolución en el Humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)* (Salamanca: Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, en prensa). También ahí se podrá encontrar información de las sucesivas ediciones del *Novum Testamentum*.

⁶¹ En el manuscrito BH MSS 41, 1 de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, que contienen una revisión de la traducción latina de la Vulgata para el Nuevo Testamento, cotejada con el original griego, así como un estudio de los nombres propios de la Biblia que deben entenderse como trabajos preparatorios para la impresión de la Biblia Políglota de Alcalá. Cf. A. Domingo Malvadi, “El Pinciano y su contribución a la edición de la Biblia Políglota de Alcalá (1514-1517)”, *Pecia Complutense* 19 (2013), pp. 49-81.

⁶² Cf. Bentley, *Humanists and Holy Writ*, p. 133; Yamauchi, “Erasmus’ Contributions”, p. 12.

⁶³ Cf. Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, p. 48; L. Vaganay, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, 2ª ed. revisada por Ch.-B. Amphoux (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 132.

⁶⁴ Cf. Jarrott, “Erasmus’ Biblical Humanism”, p. 120.

⁶⁵ Iniciada por Aldo Manucio, apareció en Venecia en 1518. El texto es más cercano al *Codex Vaticanus* que al de la *Complutense*.

cuando publicó su segunda edición⁶⁶. En 1527 apareció la cuarta edición, la última de Juan Froben. El texto se distribuye en tres columnas: la de la izquierda para el griego, la de derecha para la traducción de Erasmo y en el centro para la versión de la Vulgata. Erasmo se sirvió de la *Políglota Complutense* para corregir bastantes errores, especialmente en el Libro del Apocalipsis, donde alteró unos noventa pasajes⁶⁷. Exceptuando el Apocalipsis, esta edición sólo difería de la tercera en unos veinte lugares. Y la quinta edición (1535) fue la última realizada en vida de Erasmo, un año antes de su muerte. Se imprimió en el taller de Froben que, tras la muerte de Juan, era regentado por su hijo Jerónimo Froben y su yerno Nicolás Episcopio. Básicamente esta edición no difiere de la cuarta. La Vulgata ya no se incluyó. Sobre esta quinta edición se hicieron las reimpressiones de 1539 y de 1541-42.

Además de las sucesivas ediciones al Nuevo Testamento de 1516, Erasmo en estos años, de 1516 a 1536, lleva a cabo la edición, traducción, biografía y escolios de 14 Padres de la Iglesia: Jerónimo, Cipriano, Arnobio (el Joven), Hilario de Poitiers, Juan Crisóstomo, Ireneo, Atanasio, Ambrosio, Ambrosiaster, Agustín, Gregorio Nacianceno, Basilio, Orígenes, Fausto de Riez⁶⁸. Asimismo, escribe una treintena de Apologías en defensa de su edición del Nuevo Testamento⁶⁹.

Para concluir, añadimos la opinión de John Colet, que compartimos, sobre el principal valor de los estudios escriturarios de Erasmo: “En Erasmo no hay fin (límite) de libros y de conocimiento. Nada hay mejor para este breve espacio de vida que vivir santa y puramente y dirigir a diario nuestros esfuerzos para que podamos ser purificados, iluminados y perfectos”⁷⁰.

⁶⁶ Para toda esta polémica generada por parte de Diego López de Zúñiga, Edward Lee, Paulus Bombasius, entre otros, cf. Bentley, *Humanists and Holy Writ*, pp. 95-96, 152; Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, pp. 49-50; H. J. De Jonge, “Erasmus and the *Comma Johanneum*”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56 (1980), pp. 381-389.

⁶⁷ Cf. Combs, “Erasmus and the Textus Receptus”, p. 50.

⁶⁸ Cf. los estudios generales sobre Erasmo y los Padres: J. D. Boeft, “Erasmus and the Church Fathers”, en I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. Vol. 2. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp. 537-572; A. Godin, “Érasme biographe patristique”, *Studia Patristica* 18 (1990), pp. 348-364; D. Gorce, “La patristique dans la réforme d’Érasme”, en E. Iserloh, J. Lortz y P. Manns (eds.), *Festgabe Joseph Lortz*, 2 vols. (Baden-Baden: Bruno Grimm, 1958), vol. I, pp. 233-276.

⁶⁹ Para ver un resumen de la oposición a la obra neotestamentaria de Erasmo y sus contestaciones, cf. Bainton, *Erasmus of Christendom*, cap. 9.

⁷⁰ Cf. Allen, *Opus epistolarum. II: 1514-1517, Epist. 593: Erasme, librorum et scientiae non est finis. Nihil melius pro hac brevi vita quam ut sancte et pure vivamus ac quotidie dare operam ut purificemur et illuminemur et perficiamur.*

LA BIBLIA POLÍGLOTA DE AMBERES

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO
NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS
CSIC. MADRID

María Victoria Spottorno pertenece a la segunda promoción de Filología Bíblica Trilingüe de la Universidad Complutense de Madrid. Desde su incorporación al CSIC hemos compartido felizmente con ella trabajo y vida. Hace ya varios años publicó un interesante artículo sobre el significado textual de las Políglotas españolas¹. De ahí el que hayamos elegido este tema como contribución a su Homenaje.

Historia de la Políglota

No se puede hablar de esta Políglota, también conocida como “Biblia Regia” y “Biblia de Arias Montano”, sin remontarse a la primera Biblia Políglota, Complutense, o de Alcalá, auspiciada por el cardenal Jiménez de Cisneros. Fue impresa en 1514-1517, pero difundida a partir de 1520, cuando se logró la aprobación del Papa León X, y puesta en venta en 1522. Se imprimieron en torno a seiscientos ejemplares, algunos de los cuales se perdieron camino a Italia. Era evidente la necesidad de reeditarla.

Los orientalistas de los Países Bajos – en especial Masio, Postel y los hermanos de la Boderie –, agrupados en torno al tipógrafo Plantino, habían empezado a trabajar en un proyecto de Políglota y a buscar en la feria de Frankfurt de 1566 el mecenazgo de alguno de los príncipes protestantes. Sin embargo, Plantino pronto comprendió que una obra de tal magnitud requería el patronazgo de un rey, que no podía ser otro que Felipe II, bajo cuyo poder estaban entonces los Países Bajos. El intermediario entre el uno y el otro fue Benito Arias Montano, designado por el rey para coordinar la obra. Arias Montano hubo de emplear todas sus dotes diplomáticas para convencer al rey de que se podía mejorar la Políglota Complutense, cuya reimpresión era el primer proyecto del monarca. Pero no logró convencerlo de que la versión latina de Sanctes Pagnino (Lyon, 1528), defendida por Arias Montano, debía sustituir a la Vulgata en la nueva Políglota. Sin embargo, las aportaciones filológicas de la Políglota de Amberes frente a la de Alcalá son notables: la publicación del texto arameo de todo el Antiguo Testamento – en la de Alcalá sólo cubría el Pentateuco –; en el texto hebreo se

¹ M^a V. Spottorno, “The Textual Significance of Spanish Polyglot Bibles”, *Sefarad* 62 (2002), pp. 375-392.

imprimieron todos los acentos – en la de Alcalá sólo aparecen los indicadores de la pausa principal y de final de versículo –; se editó la versión siríaca de todo el Nuevo Testamento – salvo la segunda y tercera carta de Juan y el Apocalipsis – recién llegada a Occidente (la edición príncipe se había editado en Viena en 1555). A esto hay que añadir los tratados de carácter filológico, lingüístico, histórico, geográfico y arqueológico que figuran en los volúmenes del *Apparatus*. La Políglota lleva el título de *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece & Latine*. Los cuatro primeros volúmenes contienen el Antiguo Testamento.

En los libros de la Biblia Hebrea cada página tiene dos columnas; en la de la izquierda, se edita el texto hebreo sin versión interlineal y, junto a ella, la versión latina Vulgata; en la derecha se edita, en el lado externo, el texto griego de *Septuaginta*, con su traducción latina en el lado interno. En la parte inferior de cada página se encuentra el Targum, versión aramea o paráfrasis caldea, en los libros que lo tienen, junto con su versión latina. Ésta era la traducción latina que el cardenal Cisneros había encargado para la Políglota de Alcalá y que Arias Montano llevó consigo desde España.

Los libros deuterocanónicos se editaron a tres columnas en cada página; reproducen, de izquierda a derecha, la versión latina del texto griego, el texto griego de *Septuaginta*, y la Vulgata.

El volumen V contiene el Nuevo Testamento: la página de la izquierda presenta, en su primera columna, el texto siríaco con sus propios caracteres y, en una segunda columna, su versión latina, obra de Guy Lefèvre de la Boderie; la página de la derecha reproduce en el lado interno la Vulgata, y en el externo el texto griego. Bajo estas cuatro columnas se edita el texto siríaco transliterado en caracteres hebreos, con vocales, para facilitar su lectura.

Los tres volúmenes del *Apparatus* contienen: la Biblia hebrea con su versión latina interlineal, hecha por Pagnino y revisada por Arias Montano. Para el Nuevo Testamento, la versión latina de la Vulgata, revisada también por Arias Montano; léxicos y gramáticas del hebreo y del siríaco; mas una serie de tratados de diverso contenido, a los que dedicamos un epígrafe especial. El orden de estos tres volúmenes y de las materias que contienen difiere según los ejemplares, que responden a ediciones distintas.

La impresión de la obra comenzó en el mes de julio de 1568 y concluyó el 31 de mayo de 1572. Se publicaron novecientos sesenta ejemplares ordinarios, doscientos cuarenta en papel de mejor calidad, y trece en pergamino.

La Biblia de Amberes tuvo problemas de aceptación en Roma. Las principales sospechas del Papa Pío V y sus asesores se centraban en la versión latina de Pagnino, las excesivas citas del Talmud y de Sebastian Münster, y el tratado *De arcano sermone*, al que tachaban de cabalístico. Pero su sucesor, Gregorio XIII, se mostró más favorable. El 20 de octubre de 1572 dirigió a Felipe II un breve en el que calificaba la Políglota de Amberes de *opus vere regium*.

Se ha querido minimizar el papel que Arias Montano desempeñó como orientalista en este proyecto; sin embargo, nos consta que coordinó y supervisó la obra, y que son de su autoría la revisión de la traducción interlineal latina del texto hebreo, obra de Pagnino; la revisión de la traducción de la Vulgata del Nuevo Testamento; buena parte de los tratados del *Apparatus* y la mayoría de los Prefacios a los mismos.

Tratados y Prefacios

En los tratados del *Apparatus* Arias Montano sistematizó sus principios de hermenéutica bíblica. Comentamos algunos de los que nos parecen más significativos: *Communes et familiares hebraice linguae idiotismi*, *Liber Ioseph sive de arcano sermone*, *Liber Ieremiae sive de actione* y *De varia in Hebraicis libris lectione, ac de Mazzoreth ratione atque usu*.

El primero, *Communes et familiares hebraice linguae idiotismi*, está dedicado a la exposición de los principales semitismos o modismos de la lengua hebrea, con recurso ocasional a la comparación con las figuras de la retórica clásica. En su opinión, no hay ninguna lengua antigua que pueda compararse con la lengua hebrea, rica y culta en comparación con el lenguaje común de los hombres; quien oye hablar a otro en lengua hebrea piensa que no sólo aprende lo que percibe, sino que se revelan hasta los sentimientos del alma e incluso lo más profundo de sus entrañas. Sin embargo, carecen por completo de estas grandes ventajas quienes no han tenido acceso a las fuentes de esta lengua. Algunos traductores, al esforzarse en traducir los semitismos con el mayor cuidado, trasladan a otras lenguas inusitados modismos, de donde surge no poca obscuridad. Así al traducir, por ejemplo, en 2 Sam 9,7: *Faciendo faciam misericordiam in te*, se reproduce un hebraísmo, consistente en el uso de una doble forma verbal, infinitivo absoluto más verbo finito en hebreo -para indicar intensidad-, que pasa al latín como gerundio más verbo finito. Pero otros se esfuerzan por hacer la Biblia Hebrea lo más latina que se pueda, es decir, que se preocupan solamente por el estilo latino. Una vez explicados los modismos hebreos en este tratado, Arias Montano defiende la traducción literal, es decir, tener la Biblia hebrea no lo más latina que se pueda, sino, en latín, lo más hebrea que se pueda.

El segundo, *De arcano sermone*, es de contenido semántico y atiende al sentido simbólico de las Escrituras hebreas. Es el tratado más extenso del *Apparatus*, 122 páginas infolio, en las que se explican varios miles de pasajes de la Biblia. Si hacemos caso del tipógrafo, en la página de cubierta, si este volumen se uniera con el siguiente, *De actione*, nos hallaríamos ante un comentario completo a las Escrituras. El sentido arcano no es accesible a cualquiera, como lo es el literal; abarca toda una gama de matices que van desde la dimensión poética y estilística de las Escrituras hasta el significado simbólico, onírico, místico y secreto o cabalístico. Por eso, se llama también *Liber Ioseph*, porque este personaje bíblico destacó por su destreza en la

interpretación de los sueños. Estos sentidos están escondidos en pasajes enigmáticos y profecías del Antiguo Testamento, en especial en libros como Ezequiel, Jeremías, Reyes, o del Nuevo, como el Apocalipsis de Juan. Como si de diversos niveles de comprensión se tratara, Arias Montano habla de significado arcano y más arcano, *magis arcanum*, y reserva este último, más secreto y profundo, para los acontecimientos y tipos del Antiguo Testamento que apuntan a la figura de Jesús o a los misterios del Nuevo Testamento. Al ser partidario del sentido literal, gracias a ese recurso al sentido arcano pudo tender un puente entre las constelaciones de significados del Antiguo y el Nuevo Testamento. Porque el mundo, en sentido arcano, es como un teatro de las acciones humanas, y Jerusalén, en sentido más arcano, alude a la ciudad celeste del Paraíso. Toda la Biblia está conectada por un universo simbólico de significados, y cada texto bíblico debe ser leído como parte de un contexto más amplio.

El tercero, *Liber Ieremiae sive de actione*, está dedicado a los recursos retóricos de la acción y de los gestos. Arias Montano estaba convencido de la importancia del lenguaje del cuerpo, tanto en la literatura profana como en los libros sagrados. Las lenguas podían diferir y, de hecho, difieren, pero el lenguaje de los gestos es más universal, *quasi corporis sermonem universo fere hominum generi communem*. El tratado lleva el nombre del profeta Jeremías porque ningún otro libro está tan lleno de los llamados “gestos proféticos”, es decir, de técnicas de comunicación no verbal en las que la imagen y la acción desempeñan un papel fundamental en la transmisión del mensaje. Así en Je 19,10-11, vemos al profeta rompiendo una vasija de barro en presencia de los habitantes de Jerusalén, mientras pronuncia un oráculo de exterminio: “Así destrozaré a este pueblo y a esta ciudad, como se hace añicos un cacharro de loza que ya no puede recomponerse”. Y en Is 20,3-4 el profeta camina descalzo y desnudo durante tres años para anunciar que: “así conducirá el rey de Asiria a los cautivos de Egipto y a los deportados de Etiopía”.

En el tratado *De varia in Hebraicis libris lectione*, habla de la importancia de la masora y sus autores, los masoretas. Ellos tomaron todas las medidas necesarias para que no se produjera el menor detrimento ni en las palabras ni en el mínimo de los detalles del texto. Cercaron, literalmente, el texto bíblico hebreo, anotando en los márgenes superiores, inferiores e interlineales notas de carácter numérico, gramatical, lingüístico, ortográfico, hermenéutico... Estudió después los fenómenos conocidos como *Ketib/Qerê*, palabras escritas en el texto pero que, por distintos motivos – eufemismos, corrección de formas arcaicas, escrituras plenas o defectivas– deben leerse de otra forma, que va anotada al margen; o *Yattîr*, palabras en las que sobra alguna letra².

² N. Fernández Marcos y E. Fernández Tejero, *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997), pp. 155-184; N. Fernández Marcos, “Lenguaje arcano y lenguaje del cuerpo: la hermenéutica bíblica de Arias Montano”, *Sefarad* 62 (2002), pp. 57-83.

Arias Montano publicó varios Prefacios: el primero sobre la edición de la Biblia Regia; un segundo, dirigido a los lectores; el tercero, sobre las paráfrasis caldeas o arameas; el cuarto, sobre la traducción latina del Nuevo Testamento; el quinto, sobre la interpretación latina del Antiguo Testamento, a partir del texto hebreo. De ellos se desprende su apología del conocimiento de las lenguas bíblicas, especialmente del hebreo, para una correcta intelección de la Escritura. El hebreo es la lengua primordial, coetánea a la creación del mundo, lengua sagrada del Paraíso, inspirada por Dios a los primeros seres humanos y, en consecuencia, una lengua en la que todo está cargado de significados. Así lo expresa en el prólogo que abre la Biblia Regia, *De divinae scripturae dignitate, linguarum usu et Catholici regis consilio*, así como en el *Praefatio ad Christianae doctrinae studiosos*, que encabeza su edición de la Biblia hebrea con la versión interlineal de Sanctes Pagnino³. De ahí, que Arias Montano no escatimara el uso del hebreo en sus comentarios exegéticos. Es más, al explicar un pasaje del libro de los Jueces, llega a decir que le costaría menos trabajo aconsejar el aprendizaje de la lengua santa que seguir cada día enredado en interminables controversias sobre las variantes de las versiones⁴.

Los hombres de la Políglota

En el Prólogo a los lectores, Arias Montano menciona a quienes colaboraron desde el principio hasta el final de la Biblia Regia, en la preparación, la copia, la traducción, la ilustración, la enmienda y la corrección, con su esfuerzo, trabajo y diligencia, como testimonio de su quehacer y para que la posteridad les concediera el agradecimiento debido: Plantino, excelente tipógrafo; Rafelengio, yerno de Plantino, de gran laboriosidad y buen juicio; Guy Lefèvre de la Boderie, especialista en lenguas orientales y autor de la traducción latina del Nuevo Testamento siríaco; su hermano Nicolás, traductor y corrector; los censores de la Universidad de Lovaina, Agustín Huneo, Cornelio de Gouda y el jesuita Juan Willems de Harlemio; el cardenal Espinosa, consejero de Felipe II y presidente de la Santa Inquisición; los teólogos de la Universidad de Alcalá; el cardenal Granvela, quien le proporcionó ejemplares de textos griegos, copiados a su costa, de originales de la Biblioteca Vaticana; el cardenal Sirleto, quien le indicó las variantes de manuscritos bíblicos que convenía seguir; Juan de Regla, monje jerónimo, confesor de Carlos V; Pedro Serrano, revisor del Prefacio

³ M^a A. Sánchez Manzano, *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II* (León: Universidad de León, 2006).

⁴ *Quam quidem ob rem longe minore labore linguam sacram discere consulerem, quam de huiusmodi versionem varietate quotidie controversias ad invidiam usque et inimicitias persequi*, B. Arias Montano, *De Varia Republica sive commentarium in librum Iudicum* (Amberes: Plantino, 1592), p. 680.

Primero, lo mismo que Luis de Estrada; Ambrosio de Morales; Gabriel Zayas, secretario de Felipe II; Andreas Masio, autor de la gramática y diccionario siriacos del *Apparatus*.

No deja de mencionarse él mismo como conocedor de diez lenguas, y afecto al rey, quien le había encomendado a él solo, entre los muchos eruditos españoles, la empresa de la Biblia Regia.

No cabe duda de que Arias Montano tenía una muy buena opinión de sí mismo, aunque se lamentara con frecuencia de la envidia que suscitaba y llegara a calificarse de hombre de ánimo pequeño (*pusillo*). Padebió ataques de melancolía que, al menos en su juventud, pudieron llegar a ser auténticas depresiones.

De hecho, fue un magnífico orientalista, un verdadero humanista, interesado por la historia, la geografía, la arquitectura, el Nuevo Mundo, la importancia de las ilustraciones para acercar más al lector a los textos. Algunos de estos temas quedan reflejados en los tratados del *Apparatus*. Se anticipó a las teorías modernas de la comunicación, del lenguaje del cuerpo y de los gestos, las actitudes, los afectos y las posiciones, lamentándose de que entre los muchos tratados de Retórica de la Antigüedad no existiera ninguno específico acerca de estos temas.

Llama la atención la ausencia deliberada del nombre de Guillermo Postel, maestro de Guy Lefèvre de la Boderie, gran conocedor de lenguas, en especial del siriaco. Probablemente se debiera a su fama de excéntrico e incluso heterodoxo, que podría perjudicar la reputación de la Biblia Regia como monumento de la Contrarreforma. Así escribió Guy de Lefèvre a Arias Montano, el 1 de julio de 1571:

“Por lo que se refiere a Postel, me consta que tiene mala reputación para mucha gente, pero, aunque parezca una tontería lo que voy a decir, son injustos con un hombre piadoso y sabio cuantos lo acusan de herejía... De cualquier modo, silenciaré que ha sido mi maestro, o que he confiado a su juicio mi traducción [traducción latina del Nuevo Testamento siriaco], para que no cobre mala fama toda la obra con una alusión de esta naturaleza”⁵.

Sin embargo, sí fue mencionado Andreas Masio, sospechoso de heterodoxia en Roma por su inclinación a los estudios talmúdicos. En defensa de su ortodoxia Arias Montano hubo de escribir dos cartas: una al cardenal Sirleto, prefecto de la Biblioteca Vaticana, y otra al embajador español en Roma, Juan de Zúñiga.

Si pensamos que Plantino había ofrecido su proyecto en primer lugar a los príncipes protestantes, que algunos de los colaboradores, e incluso el mismo Arias Montano, eran sospechosos de heterodoxia por utilizar fuentes hebreas como el Talmud, la edición de la Políglota fue casi un milagro. En opinión de Rekers⁶,

⁵ B. Rekers, *Benito Arias Montano (1527-1998)* (Londres–Leiden: Warburg Institute – E. J. Brill, 1972), p. 143 = Documento 27 de Macías Rosendo, *La Biblia Políglota de Amberes*.

⁶ Rekers, *Benito Arias Montano*, p. 54.

“Fue una ironía del destino el que este monumento de la Contrarreforma resultara enteramente opuesto, en naturaleza y espíritu, a los principios de Trento. Casi todos los colaboradores estaban en la frontera entre la ortodoxia y la herejía”.

Pero más allá del dualismo ortodoxia-heterodoxia, lo que unió a los hombres de la Políglota fue el ideal de la concordia en torno a un texto bíblico común. Entendiendo como concordia la unidad católica que esperaban poder defender pacíficamente. Alastair Hamilton describe así al círculo de humanistas reunidos en torno a la Políglota⁷:

“La concordia era el objetivo supremo de los humanistas de Amberes y había un proyecto diseñado con el propósito de asegurar esta concordia y al que estaban asociados algunos de los intelectuales de primera línea en Europa: la Biblia Políglota”.

¿Biblia de la concordia o Biblia de la discordia?

Todos estos anhelos los expresó Arias Montano en el Prólogo que encabeza la Biblia Regia: *De divinae scripturae dignitate, linguarum usu et Catholici regis consilio*. Equipara el reinado de Felipe II con el de la reforma religiosa del rey Josías (622 a.C.); destaca la misión providencial de Felipe II a quien Dios había elegido para promover la magna empresa de la Políglota, *aeternum Christianae veritatis monumentum*, la finalidad pedagógica de esta Biblia y la dimensión europea del equipo de colaboradores. Estableció una relación directa entre el conocimiento de las lenguas santas y la aproximación a la verdad que destruye la barbarie, la discordia y el caos, con la esperanza de que el despliegue y cotejo de los textos bíblicos sirviera de piedra de toque para descubrir dónde se encontraba la interpretación auténtica.

La palabra concordia aparece en el Prólogo y se hace imagen en las láminas que encabezan el volumen primero. El simbolismo de la portada es elocuente: en el dibujo del emblema reposan, en torno a un pesebre, cuatro animales: un toro, un león y un cordero junto a un lobo tímido y medroso. Se trata de la representación del anuncio del reino mesiánico, según Is 65,25: “Lobo y cordero pacerán juntos, el león con el buey comerá paja”; y, bajo el emblema, la inscripción *Pietatis Concordiae*. Plantino comprendió este simbolismo mesiánico al explicar la lámina que contiene el significado de la concordia de todos los imperios en el cultivo y estudio de la religión cristiana.

Sin embargo, estos ideales chocaron muy pronto con la tozuda realidad de algunos teólogos que intentaron impedir por todos los medios la aprobación en Roma de esta

⁷ A. Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge: James Clarke and Co., 1981), p. 74.

Políglota.

Ya en 1570 León de Castro, profesor de griego y catedrático de hebreo y retórica en Salamanca, había comenzado su campaña de descrédito de la Políglota y de Arias Montano ante la corte española, y en 1572 el embajador Juan de Zúñiga escribe a Felipe II desde Roma, anunciándole que el Papa se negaba a dar su aprobación.

No hay que olvidar las controversias que enfrentaron en la segunda mitad del siglo XVI a teólogos y filólogos, sobre todo a los hebraístas. Se incoaron procesos inquisitoriales contra los hebraístas salmantinos Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y Luis de León; en dos de las causas contra este último estaba implicado Arias Montano. Incluso en los Países Bajos encontró una oposición liderada por Guillermo Lindano.

Podemos seguir el hilo de estas controversias y las principales discrepancias que enfrentaban a estos biblistas entre sí y con los teólogos gracias a una carta de Luis de Estrada, dirigida a su amigo Arias Montano en 1573⁸. Le informaba en ella del ambiente hostil que se estaba creando en la Península con respecto a la Biblia Regia, y de algunas de las principales acusaciones que circulaban:

- que los originales hebreos y arameos habían sido corrompidos por los judíos y que judaizaban los que trataban de hebreos o rabinos;
- que la traducción de Pagnino hubiera sido incluida en la Políglota. (Y ello a pesar de que un consejo de personas doctas de Alcalá había aprobado esa inclusión);
- que la revisión latina del Nuevo Testamento, hecha por Montano a partir del griego, minusvaloraba la Vulgata, al poner al margen lecturas de ésta que parecían incorrectas;
- que los tratados del *Apparatus* provocaban sospechas de haber utilizado textos rabínicos y tradiciones cabalísticas.

En suma, los ataques afectaban prácticamente a todas las novedades que presentaba la Biblia Regia frente a la Políglota de Alcalá. De ahí el que Arias Montano no consiguiera la aprobación papal, al menos provisionalmente, hasta septiembre de 1572.

Aunque Arias Montano no llegó a entrar en prisión, el proceso incoado por estas denuncias duró hasta 1577, año en el que Juan de Mariana emitió un informe favorable respecto a la Políglota, que fue fundamental para su aprobación definitiva.

Arias Montano murió en 1598, pero con su muerte no se extinguió la polémica en torno a la Biblia Regia. Los altercados se conocen por dos voluminosos legajos de la Biblioteca Nacional de Madrid -manuscritos 502 y 503- que todavía están poco estudiados. Algunas de las obras de Arias Montano fueron incluidas en los índices expurgatorios de 1607 (Roma) y 1612 (Madrid). En este último se ordena poner junto a la versión aramea la nota *caute legatur*.

En el siglo XVII el principal adversario de Montano fue Andrés de León, quien proyectaba corregir y editar los textos arameos para sustituir los de la Biblia Regia.

⁸ Fernández Marcos y Fernández Tejero, *Biblia y Humanismo*, pp. 193-206.

Los argumentos utilizados no son sino resonancias de los escritos en el siglo XVI por León de Castro. Pedro de Valencia y Juan Moreno Ramírez, discípulos y amigos de Arias Montano, salieron en su defensa⁹.

Por contraste, sorprende el silencio de los teólogos contemporáneos ante la publicación de la Políglota de Alcalá.

Si la importancia de una obra se mide por las controversias que suscita, por su duración en el tiempo, por el conocimiento o ignorancia de los que participan en ellas, éste sería un argumento más para valorar el impacto de la Biblia Regia en la vida intelectual y religiosa de España.

Arias Montano y Europa

Arias Montano era un sabio europeo, por sus viajes y por sus contactos con los humanistas y con los otros pueblos del continente. Escribió en latín para Europa, la lengua franca de entonces. Es un ejemplo de cómo se puede cambiar la imagen del “otro”. Tras cuatro años de estancia en Flandes, los humanistas de Amberes llegaron a considerarlo de su propia casa. En sus “Advertimientos” a Luis de Requeséns, gran comendador de Castilla, cuando éste llega a los Países Bajos para sustituir al Duque de Alba, dice de los holandeses¹⁰:

“... la gente de esta tierra tiene por costumbre el juntarse en banquetes y compañías de parientes y amigos, afirmando serles necesario el vivir desta manera... se huelgan con sus danzas y máscaras... y viven en esta parte a la costumbre de los antiguos griegos a los cuales este pueblo se parece en muchas cosas”.

Y en su comentario al libro de los Jueces escribe de los belgas¹¹:

“... que eran gente sencilla y humana y en gran parte hospitalaria, serviciales también con los extraños... la envidia y la malicia de estos tiempos los turbó en su antigua y perpetua afición a la paz y a las artes, lo cual no podemos recordar sin dolor, porque amamos aquellos pueblos”.

Al final del prólogo al lector de la Políglota formula con orgullo cómo la Biblia Regia es una empresa europea, fruto de la colaboración de españoles, franceses, italianos y holandeses; de las universidades de Alcalá y Lovaina; de la corte de

⁹ Fernández Marcos y Fernández Tejero, *Biblia y Humanismo*, pp. 229-238.

¹⁰ L. Morales Oliver, *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes* (Madrid: Voluntad, 1927), p. 268.

¹¹ Arias Montano, *De Varia Republica*, p. 601.

Madrid y de la curia de Roma. La semblanza de este hombre conciliador se nos revela desde nuestra atalaya actual como pieza clave para repensar Europa, para construir una nueva Europa.

En fin, el talante de Arias Montano y del círculo de humanistas reunidos en torno a la empresa europea de la Biblia Regia podrían servir de paradigma de la concordia entre los pueblos y las distintas tradiciones religiosas reflejadas en los textos. Arias Montano entendió la Biblia como un gran código, como una red de significados simbólicos, incluso arcanos. La Biblia como literatura, la Biblia como biblioteca, que ha configurado nuestra cultura occidental y que seguirá configurando, esperamos, el humanismo del siglo XXI.

Bibliografía específica

Arias Montano, B., *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece et Latine*, 8 volúmenes in folio (Amberes: Plantino, 1569-1572/73).

—, *Commentaria in duodecim Prophetas* (Amberes: Plantino, 1571).

—, *De Optimo Imperio, sive in librum Josuae commentarium* (Amberes: Plantino, 1583).

—, *De Varia Republica sive commentarium in librum Judicum* (Amberes: Plantino, 1592).

Fernández Marcos, N., “Lenguaje arcano y lenguaje del cuerpo: la hermenéutica bíblica de Arias Montano”, *Sefarad* 62 (2002), pp. 57-83.

Fernández Marcos, N., “*De Varia Republica*: Política y Biblia en Arias Montano”, *Silva* 2 (2003), pp. 27-40.

Fernández Marcos, N. y Fernández Tejero, E., *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997).

—, “De ‘Elteqeh a Hita. Arias Montano traductor de topónimos”, en E. Romero (ed.), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002), pp. 255-264.

—, “Pagnino, Servet y Arias Montano. Avatares de una traducción latina de la Biblia hebrea”, *Sefarad* 63 (2003), pp. 283-329.

—, “Arias Montano traductor: filosofía, técnicas y praxis multilingüe”, *Sefarad* 72 (2012), pp. 101-122.

Fernández Tejero, E., “El vocabulario hebreo de Benito Arias Montano en sus *In XXXI Davidis Psalmos priores Commentaria*”, en M. A. Sánchez Manzano, *Benito Arias Montano. Comentarios a los treinta y un primeros Salmos de David* (León: Universidad de León, 1999), pp. *1-*62.

Fernández Tejero, E. y Fernández Marcos, N., “Scriptural Interpretation in Renaissance Spain”, en Magne Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), pp. 231-253.

—, “Benedicti Ariae Montani in Librum de Hebraicis Idiotismis”, *Revista Agustiniana* 39 (1998), pp. 997-1016.

—, “La Biblia Regia y el conflicto de los textos”, en *El humanismo extremeño. V Jornadas 2007* (Trujillo: Real Academia de Extremadura, 2008), pp. 45-59.

Gómez Canseco, L. y Fernández López, S., (eds.), *Antigüedades Hebraicas. Antiquitatum*

Hebraicarum Libri IX. Tratados exegéticos de la Biblia Regia. Apparatus Sacer (Huelva: Universidad de Huelva, 2013).

Hamilton, A., *The Family of Love* (Cambridge: James Clarke and Co., 1981).

Macías Rosendo, B., *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano. (MS. ESTOC. A902)* (Huelva, Universidad de Huelva, 1998).

Morales Oliver, L., *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes* (Madrid: Voluntad, 1927).

Pérez Castro, F. y Voet, L., *La Biblia Políglota de Amberes* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1973).

Rekers, B., *Benito Arias Montano (1527-1998)* (Londres: Warburg Institute – Leiden: Brill, 1972).

Sánchez Manzano, M^a A., *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II* (León: Universidad de León, 2006).

Wilkinson, R. J. *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot* (Leiden – Boston: Brill, 2007).

ΧΛΩΡÓS Y SU RIQUEZA CROMÁTICA EN LA SEPTUAGINTA*

LOURDES GARCÍA UREÑA
UNIVERSIDAD CEU-SAN PABLO (MADRID)

Puesto que este artículo sobre la riqueza cromática de *χλωρός* se escribe como homenaje a la Profesora María Victoria Spottorno, la variedad de tonos y colores que expresa este adjetivo de color me va a permitir establecer un paralelismo con las distintas etapas que atraviesa la tarea del investigador. Sirvan estas palabras como reconocimiento de la profunda y perenne labor investigadora realizada por la Profesora Spottorno.

La carrera del buen investigador es de largo recorrido. Se empieza con la ilusión de llegar a la meta, realizar aportaciones a la ciencia y lograr un paso más en la investigación científica. Junto a la ilusión, aparecen dudas, vacilaciones, inseguridad (si se está capacitado o no, si la investigación elegida alcanzara el eco suficiente) y también incertidumbre por el futuro. En medio de este bosque, el investigador va creciendo y madurando poco a poco. Al igual que las plantas, abandona el verde amarillento del brote inicial y paulatinamente, a pesar de las inclemencias del tiempo, empieza a adquirir ese tono intenso, fresco, resplandeciente del verde de la planta madura que da sus frutos abundantes. Años después, al igual que los olivos centenarios de Getsemaní, el investigador percibe que, a pesar del verde de sus ramas, su tronco se ha vuelto rugoso. Quizás, entonces, las políticas universitarias pueden dejarle al margen, pero quienes leen sus escritos o trabajan junto a él, perciben entonces la sutileza de sus preguntas y observaciones, la precisión en la respuesta y ese bagaje cultural fruto de la inteligencia, la humildad, la sensibilidad, el tesón y las horas de trabajo en silencio y *sine die*.

Introducción

Cualquier lector avezado se sorprendería del título de este artículo y se preguntaría dónde reside la riqueza cromática de *χλωρός* en la Septuaginta, pues, al consultar el término en los léxicos especializados de LXX, comprobaría que invariablemente es traducido por “Green”¹ o “(light) Green”². Lo mismo ocurre

* Este artículo forma parte del Proyecto de investigación “Language of Colour in the Bible: from Word to Image” (FUSPBS-PPC09/2015) financiado por la Universidad CEU-San Pablo y Banco de Santander.

con su forma verbal *χλωρίζω*, “to be greenish”³. Sin embargo, no sucede así con su forma nominal *χλωρότης* (Sal 67,14) cuyo cromatismo no es tan fácil de determinar. Así Takamitsu Muraoka traduce por “green color”, mientras Johan Lust *et al.* ofrecen “pale (green-), yellow, yellowness”⁴. Esta misma diversidad se encuentra en las traducciones de LXX: “greenness” (NETS)⁵, “verdor” (*La Biblia griega*)⁶ y “yellow” (*Brenton Translation*)⁷.

Como es sabido, el léxico cromático de la Antigüedad y, concretamente, del mundo helenístico estaba constituido entre otros términos por adjetivos de color que denotaban una amplia gama de tonalidades. Esto explica que el diccionario BDAG, al referirse a *χλωρός*, comente: “adjetivo de color en cierto modo indeterminado, por lo general forma parte del espectro comprendido entre el azul y el amarillo, cuyo tono se define principalmente a través del contexto”⁸. De hecho, los principales diccionarios – LSJ, BDAG y GI⁹ – proponen distintas tonalidades cromáticas para *χλωρός*: “amarillo”, ya sea el de la miel (Hom., *Il.* XI 631, *Od.* X 234), el de la arena (S. *Ai.* 1064) o el de la yema de huevo (Zopyr., *ap. Orib.* 14.61.1); el “verde amarillento” o “verde pálido” (σίτου ἔτι χλωροῦ ὄντος, “estando el grano todavía verde”, Th. 4.6.1); el “verde de la hierba o las plantas” (σῦκα, “el higo verde”, E. *Fr.* 907), del agua (AP 9.669.3 [Marian.]) y finalmente el “verde grisáceo” (*χλωρὸς ὑπαὶ δέιους* “pálido por el miedo”, Hom., *Il.* X 376, 15.4).

-
- ¹ T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Lovaina – París – Walpole, MA: Peeters, 2009), s.v. *χλωρός*, p. 733.
- ² J. Lust, E. Eynikel y K. Hauspie (eds.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), s.v. *χλωρός*, p. 664.
- ³ Muraoka, *Lexicon of the Septuagint*, s.v. *χλωρίζω*, p. 733; Lust *et al.*, *Lexicon of the Septuagint*, s.v. *χλωρίζω*, p. 664.
- ⁴ Muraoka, *Lexicon of the Septuagint*, s.v. *χλωρότης*, p. 733; Lust *et al.*, *Lexicon of the Septuagint*, s.v. *χλωρότης*, p. 664.
- ⁵ A. Pietersma y B. G. Wright, *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title (NETS)* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, 2007).
- ⁶ N. Fernández Marcos, M^a V. Spottorno Díaz-Caro y J. M. Cañas Reillo, *La Biblia griega Septuaginta*, vols. 1-4 (Salamanca: Sígueme, 2008-2015). Como homenaje a la Prof. Spottorno, se utilizará en este artículo la traducción de LXX de *La Biblia Griega*.
- ⁷ Sir Lancelot C. L. Brenton, *LXX (Brenton Translation)* (Londres: Samuel Bagster & Sons, Ltd., 1851; Public Domain; Apocryphal text digitized by J. Hood; Courtesy of Multnomah Bible College, Portland, Oregon, Version 2.7; Accordance Bible Software® version 11.2.3; Oaktree Software, Inc., 2016).
- ⁸ BDAG, s.v. *χλωρός*. *Χλωρός* en griego clásico también se usa para denotar estado y se traduce por “fresco, lozano”: LSJ, s.v. *χλωρός*, *ά, όν*. Sin embargo, esta acepción no aparece en la Septuaginta.
- ⁹ F. Montanari, I. Garofalo y D. Manetti, *GI. Vocabolario della lingua greca (greco-italiano)* (Turín: Loescher, 1995), s.v. *χλωρός*, p. 2235.

El traductor contemporáneo se encuentra así con dificultades para interpretar la tonalidad que expresa χλωρός y sus derivados, χλωρίζω y χλωρότης. La razón estriba en que las lenguas modernas han ampliado notablemente el léxico cromático y poseen una infinidad de términos simples o compuestos a través de los cuales se intenta reflejar los diversos matices del tono, luminosidad y saturación que posee el color. Así por ejemplo el verde es denominado verde esmeralda, verde turquesa, verde azulado, verde botella, verde lima, verde amarillo, verde manzana, verde oliva, verde hierba, verde pistacho, etc. Lo mismo sucede con el amarillo – puro, cadmio, ocre, aureolina, etc. – y con los demás colores que configuran el arco iris.

Para resolver esta dificultad el traductor ha de seguir la propuesta de BDAG y analizar con detalle el contexto. Esta tarea no es más que uno de los pilares del análisis semántico. En ello insistía Francisco R. Adrados al afirmar que “la palabra... no tiene existencia más que dentro del sintagma, que sólo tiene existencia dentro de la oración, etc. Por tanto, el sentido de una palabra en la frase depende de su contexto en la misma (a más del contexto extraverbal y otros datos)”¹⁰. Al analizar, pues, los términos de color es preciso tener en cuenta tanto el contexto discursivo como el extraverbal. El primero da a conocer el objeto que es impregnado de color y, una vez localizado, es el contexto extraverbal el que facilita al lector poder determinar la coloración del objeto o, al menos, aproximarse a ella. Esta será, pues, la metodología a seguir para estudiar el cromatismo de χλωρός y sus derivados en la Septuaginta.

Los tonos verdes de χλωρός

Χλωρός aparece 15 veces en LXX en 14 versículos diferentes¹¹. De éstas, unas veces funciona como adjetivo (7) y otras, como sustantivo (8). En el primer caso,

¹⁰ F. Rodríguez Adrados, “Reflexiones sobre semántica, sintaxis y estructura profunda”, en *Nuevos estudios de Lingüística General y Teoría Literaria* (Barcelona: Ariel, 1988), pp. 107-121, espec. p. 116.

¹¹ El estudio de χλωρός y sus derivados se ha realizado según la edición de A. Rahlfs (ed), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vols. 1-2 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1962⁷), excepto para los libros de Deuteronomio y Ezequiel que se ha utilizado la de J. W. Wevers, *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis Editum, III,2, Deuteronomium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) y J. Ziegler (ed.), *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis Editum, XVI, 1, Ezechiel*, (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), pues son las versiones que sigue *La Biblia griega* para la traducción de esos libros.

χλωρός es una cualidad intrínseca¹² de los vegetales tanto en los libros narrativos (Génesis y 2 Reyes) como en los proféticos (Isaías y Ezequiel), a pesar de que en estos últimos predomina la imagen. Es decir, en la Septuaginta χλωρός en calidad de adjetivo se aplica única y exclusivamente a sustantivos que pertenecen al campo semántico de los vegetales, como son: χόρτος, “hierba” (Gé 1,30; Is 15,6); ῥάβδος στῦράκινη καὶ καρυίνην καὶ πλατάνου, “vara de estoraque, de almendro y plátano” (Gé 30,37a); βοτάνη, “vegetación, pasto” (2 Re 19,26); ἄχι¹³, “hierba” (Is 19,7); y ξύλον, “árbol” (Ez 17,24; 20,47).

Gracias al contexto extraverbal, no resulta difícil determinar el tono al que hace referencia χλωρός en estos casos, pues la hierba, las ramas del estoraque¹⁴, del almendro¹⁵ y del plátano¹⁶, el pasto y los árboles¹⁷ se caracterizan precisamente por

¹² D. Romero González, *El adjetivo en el Nuevo Testamento. Clasificación semántica*, (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2010), <<http://hdl.handle.net/10396/3535>> (último acceso 02/08/2016).

¹³ Préstamo del egipcio: Fernández Marcos, *La Biblia griega, Libros Proféticos*, Is 19,7 nota c, p. 162.

¹⁴ Estoraque es la traducción de στύραξ. Según LSJ στύραξ equivale al *Styrax officinalis*. En TM el término hebreo usado es לבנה que también se ha identificado con el *Styrax officinalis* (BDB, s.v. לבנה, HALOT s.v. לבנה), ya que sus flores y el reverso de sus hojas son de color blanco. Sin embargo, en la actualidad el árbol mencionado en Gé 30,37 se identifica con el *Populus alba* (álamo blanco), frecuente en lugares húmedos de Siria, Líbano y Palestina, pues el *Styrax officinalis* no crece en el lugar donde se sitúa el episodio de Jacob: S. Segura y J. Torres, *Las plantas en la Biblia* (Bilbao: Universidad de Deusto – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011), s.v. álamo blanco, p. 55; J. A. Duke, P.-A. K. Duke y J. L. Du Cellie, *Duke's Handbook of Medicinal Plants of the Bible* (Boca Raton, FL: CRC Press, 2008), s.v. White Poplar, pp. 148-149; M. Zohary, *Plants of The Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) s.v. Styrax, p. 118; s.v. White Poplar, p. 132; H. N. Moldenke y A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, (Waltham (MA): Chronica Botanica, 1952), s.v. *Populus alba*, pp. 181-182. Sus hojas son de color verde resplandeciente en el anverso, blancas en el reverso y su corteza blanca-grisácea (Moldenke, *Plants of the Bible*, p. 182; Segura y Torres, *Las plantas en la Biblia*, p. 55; Duke, *Duke's Handbook*, s.v. White Poplar, p. 348).

¹⁵ Καρύδιος, en hebreo תל, se identifica con *Amygdalus communis L.*, también llamada *Prunus dulcis Miller*. Es el primer árbol en florecer, de ahí que se convierta en el heraldo de la primavera. Sus hojas de color verde son largas y ovaladas. Su tronco, cuando es joven, presenta una corteza lisa y verde, que adquiere un color grisáceo al envejecer. Sus flores son blancas y rosadas. Sus frutos maduran lentamente: Segura y Torres, *Las plantas en la Biblia*, s.v. el almendro, pp. 88-90; Zohary, *Plants of the Bible*, s.v. almond, pp. 66-67.

¹⁶ Su nombre científico es *Platanus orientalis*. Es un árbol común en el norte de Israel, crece junto a los ríos. Puede alcanzar los 20 m. de alto y 3 m. de perímetro. De hoja caduca cubierta de afiladas agujas dañinas para la piel. Sus flores son verdosas, de pequeño tamaño y su madera blanca, teñida de amarillo o rojo (Segura y Torres, *Las plantas en la Biblia*, s.v. plátano, pp. 74-76; Zohary, *Plants of the Bible*, s.v. *Oriental Plane*, p. 129; Moldenke, *Plants of the Bible*, s.v. *Platanus orientalis*, pp. 180-181; Duke's *Handbook*, s.v. *Oriental Plane Tree*, pp. 346-348, espec. p. 347).

su coloración verde. Es más, el verde de la hierba se considera paradigmático. De hecho, la Real Academia Española define el verde como: “dicho de un color: Semejante al de la hierba fresca”¹⁸ y una definición semejante ofrece *Cambridge Dictionary*: “of the colour of grass”¹⁹. Esto se debe a que la asociación del color verde con la hierba forma parte del lenguaje universal, como la del azul con el cielo, o la del amarillo con el limón. De ahí que John Lyons incluya el color verde dentro de su concepto de prototipicidad²⁰. Por tanto, el verde al que hace referencia χλωρός en LXX es el verde prototipo, es decir, el verde de la hierba, el tono que impregna los campos en primavera, con toda su frescura, su intensidad y su luz. Es el verde que reaparece una y otra vez en la poesía para describir las plantas, los campos, los arbustos, como bien refleja los conocidos versos del *Romance sonámbulo* de Federico García Lorca: “Verde que te quiero verde. / Verde viento. Verdes ramas”.

Como se acaba de mencionar, en ocho ocasiones χλωρός actúa como sustantivo. Se presenta con su forma neutra singular o plural. La forma singular al ir acompañada por lo general de cuantificadores de cantidad tanto en sentido positivo, πᾶς, “todo” (Gé 2,5; De 29,23; Job 39,8; Is 27,11), como negativo οὐδεῖς, “ninguno, nada” (Ex 10,15) adquiere un sentido colectivo. Es preciso estudiar si la denotación de color sigue siendo relevante en este uso y cuál es el tono al que hace referencia.

Al analizar los contextos discursivos, se observa que χλωρόν aparece íntimamente relacionado con términos del mismo campo semántico de su uso adjetival, los vegetales –árboles (Ex 10,15); vara de estoraque, de almendro y plátano (Gé 30,37b)–, o bien con aquellos que pertenecen al campo semántico de lugares donde la flora se hace presente con toda su diversidad: ἄγρος “campo” (Gé 2,5), γῆ “tierra” (De 29,23; Is 27,11²¹), ὄρη νομή “montañas y zonas de pastoreo” (Jb 39,8) y πεδῖον “llanura” (Pr 27,25). Con ellos mantiene un vínculo estrecho que suele establecerse a través de distintas relaciones sintácticas, ya sea a través de complemento del nombre, χλωρόν ἄγρου (Gé 2,5), o a través de circunstanciales, ἐν τοῖς ξύλοις καὶ ἐν πάσῃ βοτάνῃ τοῦ πεδίου, τὰ χλωρὰ ἐκ τοῦ πεδίου, ἐπ’ αὐτὴν πᾶν χλωρόν, etc. (Ex 10,15; Nú 22,4; De 29,23; Pr 27,25; Jb 39,8; Is 27,11). Con el

¹⁷ Aunque no se especifica el tipo de árbol, χλωρός aparece contrapuesto a ξηρός “seco” y los versículos resaltan la omnipotencia de Dios capaz de destruir con fuego o secar lo que es verde. Por lo que no parece que haya duda sobre el tono que poseen.

¹⁸ DRAE, s.v. verde; <<http://dle.rae.es/?id=bbs8NTC>> (último acceso 28/07/2016).

¹⁹ *Cambridge Dictionary*, s.v. green, <<http://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/green>> (último acceso 30/07/2016).

²⁰ J. Lyons, “The Vocabulary of Color with Particular Reference to Ancient Greek and Classical Latin”, en A. Borg, *The Language of Color in the Mediterranean: an Anthology on Linguistic and Ethnographic Aspects of Color Terms* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1999), pp. 38-75, espec. p. 43.

²¹ Γῆ no aparece expresamente en Is 27,11. Se deduce de la expresión ἐν αὐτῇ.

fin de precisar si *χλωρόν* denota color y en ese caso la tonalidad que expresa, se estudiará una a una las distintas perícopas:

Gé 2,5 constituye el preámbulo del segundo relato de la creación. Sitúa al lector en el momento en que Dios crea el cielo y la tierra (Gé 2,4) antes de que hubiera planta alguna: *καὶ πᾶν χλωρόν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι*. . . “antes de que brotase sobre la tierra todo el verde del campo y antes de que creciera toda hierba del campo”.

El narrador menciona primero *πᾶν χλωρόν ἀγροῦ* y luego *πάντα χόρτον ἀγροῦ*, por lo que *χλωρόν* aludiría a lo que no es hierba, es decir, las demás plantas y arbustos, la vegetación que forma parte del campo. El elemento común a plantas y arbustos es el color verde, por lo que *χλωρόν* denotaría color, el color verde usado en sentido colectivo.

Gé 30,37b pertenece al conocido episodio de la treta de Jacob para enriquecerse mientras trabaja para su suegro Labán: *καὶ ἐλέπισεν αὐτὰς Ἰακωβ λεπίσματα λευκὰ περισύρων τὸ χλωρόν*. “Jacob las descortezó dejando las varas blancas y arrancando lo verde”.

La perícopa no deja lugar a dudas sobre la presencia del color verde, porque *τὸ χλωρόν*, sintetiza lo expresado anteriormente en Gé 30,37a: *ῥάβδον στυρακίνην χλωρὰν καὶ καρυίνην καὶ πλατάνου* “vara verde de estoraque, de almendro y plátano”. Es decir, se refiere al verde de estos árboles.

Ex 10,15 se encuentra dentro del relato de las plagas de Egipto, concretamente cuando narra la octava plaga en el que las langostas devoran toda la vegetación que había tras el granizo:

καὶ ἐκάλυπεν τὴν ὄψιν τῆς γῆς, καὶ ἐφθάρη ἡ γῆ· καὶ κατέφαγεν πᾶσαν βοτάνην τῆς γῆς καὶ πάντα τὸν καρπὸν τῶν ξύλων, ὃς ὑπελείφθη ἀπὸ τῆς χαλάζης· οὐχ ὑπελείφθη χλωρόν οὐδὲν ἐν τοῖς ξύλοις καὶ ἐν πάσῃ βοτάνῃ τοῦ πεδίου ἐν πάσῃ γῆ Αἰγύπτου.

“Y cubrió la superficie de la tierra y devastó el país, y devoró toda la vegetación de la tierra y todo el fruto de los árboles que había dejado el granizo; no quedó nada verde en los árboles ni en ninguna hierba del campo en todo el país de Egipto”.

Una vez que la vegetación y el fruto de los árboles han desaparecido de la tierra, la ausencia de *χλωρόν* confirma la devastación que han llevado a cabo las langostas, pues no solo acaban con el fruto, sino con el *χλωρόν* del propio árbol y el *χλωρόν* de la hierba. *Χλωρόν* no puede ser más que el verde de los árboles y de la hierba, de ahí que la ruina sea total.

Números y Job se refieren al alimento de animales: el buey y el asno: Nm 22,4: *καὶ εἶπεν Μωαβ τῇ γερουσίᾳ Μαδιαμ Νῦν ἐκλείξει ἡ συναγωγὴ αὕτη πάντας τοὺς*

κύκλω ἡμῶν, ὡς ἐκλείξει ὁ μόσχος τὰ χλωρὰ ἐκ τοῦ πεδίου... “Y dijo Moab al consejo de ancianos de Madián: Ahora lamerá esta congregación a todos los que están alrededor de nosotros, como lame el becerro lo verde del campo”. Job 39,8: κατασκέυεται ὄρη νομὴν αὐτοῦ καὶ ὀπίσω παντὸς χλωροῦ ζητεῖ. “Inspeccionará las montañas, su pasto, y detrás de todo lo verde, va en su busca”.

En estas perícopas χλωρόν se refiere al alimento de los animales que, como es sabido, es la hierba y arbustos del campo. Χλωρόν entonces solo puede denotar el color verde común a ese tipo de flora. La tonalidad amarilla de χλωρός queda excluida porque significaría que el pasto está seco y deja de ser alimento de los animales, por lo que el símil de Números y la imagen de Job quedarían sin sentido.

Pr 27,25 forma parte de los consejos prácticos para la vida que se encuentra en el libro de Proverbios. En este caso, se refiere al cultivo del campo: ἐπιμελοῦ τῶν ἐν τῷ πεδίῳ χλωρῶν καὶ κερεῖς πόαν..., “Preocúpate del verdor de la llanura y cortarás yerba...”

Si el hombre desea una buena cosecha – κερεῖς πόαν –, antes ha de velar por el campo. Solo observando su coloración previa, χλωρόν, podrá conocer su mayor o menor frescura y entonces tomar medidas para asegurarse una buena cosecha. Por tanto, χλωρόν debe denotar lo verde, pues es el tono que refleja la lozanía anterior a la recolección de la hierba.

De 29,23 e Is 27,11 forman parte de las palabras que Yahveh dirige a Israel explicando el castigo que sufrirán como expiación si no permanecen fieles a la alianza:

De 29,23: θεῖον καὶ ἄλλα κατακεκαυμένον, πᾶσα ἡ γῆ αὐτῆς οὐ σπαρήσεται οὐδὲ ἀνατελεῖ, οὐδὲ μὴ ἀναβῆ ἐπ’ αὐτὴν πᾶν χλωρόν, ὥσπερ κατεστράφη Σοδομα καὶ Γομορρα, Αδαμα καὶ Σεβωιμ...

“Azufre y sal abrasada, toda su tierra no se sembrará ni producirá, ni crecerá sobre ella nada verde, del mismo modo que destruyeron Sodoma y Gomorra, Adamá y Seboim...”

Is 27,11: καὶ μετὰ χρόνον οὐκ ἔσται ἐν αὐτῇ πᾶν χλωρόν διὰ τὸ ξηρανθῆναι. γυναῖκες ἐρχόμεναι ἀπὸ θέας, δεῦτε· οὐ γὰρ λαός ἐστιν ἔχων σύνεσιν, διὰ τοῦτο οὐ μὴ οἰκτιρήσῃ ὁ ποιήσας αὐτοῦς, οὐδὲ ὁ πλάσας αὐτοὺς οὐ μὴ ἐλεήσῃ.

“Y al cabo de un tiempo no habrá en ella nada verde por haberse secado. ¡Mujeres que volvéis de un espectáculo, venid!: porque no es un pueblo que tiene entendimiento, por eso el que los ha hecho no se compadecerá, ni el que los ha formado tendrá compasión.”

Las dos perícopas coinciden en que parte del castigo divino no es otro que el empobrecimiento de la tierra y la sequía que se expresan a través de los verbos

ξηραίνω “secarse” (en pasiva, Is 27,11), κατακαίω “abrasar” y οὐ σπαρήσεται οὐδὲ ἀνατελεῖ, es decir, la carencia de siembra y crecimiento (Dt 29,23). Puesto que se niega la existencia de πᾶν χλωρόν en la tierra, χλωρόν denota de nuevo lo verde, la vegetación en general. Una vez más, el color verde prevalece, porque si el profeta mencionase el amarillo, se afirmaríase su presencia, pues es el tono característico de la tierra seca y empobrecida.

Tras el análisis realizado, el contexto discursivo pone de manifiesto que χλωρόν no se refiere a una planta concreta, sino, dado su sentido colectivo, a la totalidad de arbustos y plantas que crecen en los campos²² cuyo rasgo común y característico es el “verde”, de ahí que se traduzca por “lo verde”, verde. Por el contexto extraverbal sabemos que en rasgos generales el color verde es propio de plantas y hierbas. De hecho, cuando se contempla desde lejos un paisaje, esta coloración es la que permite describirlo y determinar si la tierra es fértil o no, si hay o no sequía, etc. Por lo que el contexto extraverbal también sugiere que χλωρόν denota el color verde. Sin embargo, hay una clara diferencia con respecto al tono denotado por el adjetivo χλωρός. Χλωρόν, al ser un colectivo, engloba no el verde de la hierba, sino los distintos tonos de verde con el que se visten los campos: verde amarillento, verde hierba, verde pardusco, grisáceo, que a su vez pueden adquirir matices más claros o más oscuros. Es decir, χλωρόν no se refiere a una exclusiva tonalidad de verde, sino a la variada gama de verdes que poseen las plantas y los arbustos sin especificar ninguno, porque lo que interesa es poner de relieve la coloración verde común a todos ellos y que invade la escena englobando la variada flora en un solo término, de ahí que se traduzca por “lo verde”, el “verdor”.

Tras el análisis de los contextos discursivo y extraverbal se puede concluir que en la Septuaginta cuando χλωρός se utiliza como adjetivo de color, denota el verde hierba, el verde de los campos en primavera con toda su lozanía y vigor. En cambio, cuando χλωρός se utiliza como sustantivo aparece relacionado sintácticamente con términos no solo que pertenecen al contexto de los vegetales, sino de los espacios en que aparece la flora. Entonces el color que denota es el verde de las plantas y los arbustos en general, sin precisar los distintos matices (verde amarillento, pardusco, grisáceo) al tiempo que los engloba.

Los matices cromáticos de χλωρίζω

Los contextos en que aparece la forma verbal de χλωρός difieren de los estudiados hasta el momento. Χλωρίζω aparece únicamente en Levítico en un

²² Así J. P. Louw y E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1 (Nueva York: United Bible Societies, 1988), s.v. χλωρόν, 3.13, definen χλωρόν en el Nuevo Testamento como “plant, green plants” y sugieren que el término englobaría las plantas y arbustos anuales en oposición a los árboles y la hierba.

contexto específico: la declaración de las leyes sobre la lepra. Le 13,49 se detiene en la lepra que afecta al vestido y objetos de cuero, mientras que Le 14,37 en la que aparece en las paredes. En ambos casos el sujeto de χλωρίζω es ἀφή “infección”:

Le 13,49: καὶ γένηται ἡ ἀφή χλωρίζουσα ἢ πυρρίζουσα ἐν τῷ δέρματι ἢ ἐν τῷ ἱματίῳ ἢ ἐν τῷ στήμονι ἢ ἐν τῇ κρόκη ἢ ἐν παντὶ σκεύει ἐργασίμῳ δέρματος, ἀφή λέπρας ἐστίν, καὶ δείξει τῷ ἱερεῖ.

“Y surgiera la infección amarillo-verdosa o rojiza en el cuero o en el vestido, ya sea en la urdimbre o en la trama, o en cualquier objeto que se pueda elaborar en piel, infección de lepra es, y se mostrará al sacerdote”.

Le 14,37: καὶ ὄψεται τὴν ἀφήν ἐν τοῖς τοίχοις τῆς οἰκίας, κοιλάδας χλωρίζούσας ἢ πυρρίζούσας, καὶ ἡ ὄψις αὐτῶν ταπεινότερα τῶν τοίχων,

“Y examinará la infección en los muros de la casa, concavidades verdosas o rojizas, y su apariencia es más profunda que las paredes.”

Para determinar la tonalidad que se refleja en χλωρίζω en las infecciones provocadas por la lepra es necesario acudir al contexto extraverbal. En la actualidad, tras los estudios realizados sobre la sintomatología descrita en el Levítico, se ha llegado a la conclusión de que λέπρας no puede identificarse con lo que hoy entendemos por lepra²³. Mucho menos cuando se habla de manchas en vestidos (de lana o lino)²⁴, en el cuero o en las paredes. Λέπρας aplicado a los tejidos y al cuero se refiere a un tipo de moho u hongo que apulgaraba los materiales²⁵. Según la *Biblia griega*, la infección de Le 13,49 se trataría del tizón o añublo por ser un tipo de moho frecuente en la tela y el cuero. En ese caso, χλωρίζω podría tener una tonalidad amarillo verdosa como propone la *Biblia griega*, o verdosa, *greenish* siguiendo a la NETS o la *Brenton Translation*. El contexto extraverbal no permite resolver la ambigüedad cromática, pues no es posible determinar qué tipo de hongo o moho es mencionado en Levítico y además el moho en su crecimiento puede adquirir un tono amarillo verdoso o verdoso. La

²³ D. P. Wright y R. N. Jones, “Leprosy”, en *Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 282-283, espec. p. 282.

²⁴ C. F. Keil, “Leviticus”, en C. F. Keil y F. Delitzsch (ed.). *The Pentateuch*. Trad. ing. de J. Martin (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996), p. 575.

²⁵ En Mesopotamia se asociaba con el diablo, aunque este tipo de personificación no aparece en el texto bíblico: J. H. Walton, V. H. Matthews y M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, (Accordance electronic edition, version 2.1. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000); Le 14,34.

elección de uno de estos tonos en Le 13,49 depende del traductor, porque ambas son posibles.

No sucede así con la coloración de *χλωρίζω* en Le 14,37. Esta se debe a hogos que consumían la madera o la teñían de diferentes colores: marrón, rosa, rojo azul y verde oliva grisáceo²⁶. Sin embargo, solo se consideraba lepra cuando la mancha tenía un color verde o rojizo²⁷, por lo que *χλωρίζω* denotaría el tono verde oliva grisáceo. La traducción que ofrece tanto la *Biblia griega* como NETS y *Brenton Translation* es “verdoso”, “greenish”.

En pocas palabras, *χλωρίζω* cuando se refiere a las manchas producidas por los hongos en la ropa puede denotar un color amarillo verdoso, o bien verdoso. En cambio cuando se refiere a las manchas de las paredes, *χλωρίζω* denota un tono verde oliva grisáceo.

La expresión cromática de χλωρότης

La forma nominal *χλωρότης* aparece en el Sal 67,14. Según Benedik S. Isserlin es uno de los salmos más difíciles del Salterio²⁸. Se ha sugerido que se trataba de un canto de entronización, un himno escatológico, o bien una colección de diversos cantos²⁹. La perícopa objeto de estudio forma parte de los versos en los que Yahveh obtiene y canta la victoria de Israel: Sal 67,14 *ἐὰν κοιμηθῆτε ἀνὰ μέσον τῶν κλήρων, πτέρυγες περιστερᾶς περιηργυρωμέναι, καὶ τὰ μετάφρενα αὐτῆς ἐν χλωρότητι χρυσίου*. “Si durmierais en medio de las suertes, seriais alas de paloma plateadas, y sus plumas con verdor de oro.”

Las traducciones de *ἐν χλωρότητι χρυσίου* en inglés oscilan entre “with golden greeness” (NETS) y “her breast with yellow gold” (*Brenton Translation*). Para resolver la ambigüedad cromática de *χλωρότης*, hay que tener en cuenta que el término aparece en el seno de una metáfora: la metáfora de la paloma con la que Dios describe la victoria de Israel. La paloma se representa con dos colores diferentes: el plateado de sus alas y *ἐν χλωρότητι χρυσίου* de sus plumas. Sin embargo, se desconoce si el poeta está pensando en una paloma real o, por el contrario, en una insignia militar con forma de paloma.

²⁶ G. M. Hunt y G. A. Garratt, *Wood Preservation*, (Nueva York: MacGraw-Hill, 1967³), pp. 23–43 citado por Wright, “Leprosy”.

²⁷ Wright, “Leprosy”.

²⁸ B. S. J. Isserlin, “Psalm 68, Verse 14: An Archaeological Gloss”, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971), pp. 5-8, espec. p. 5.

²⁹ R. E. Murphy, “Salmos”, en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (eds.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, vol. 2. Trad. esp. de A. de la Fuente Adanez y J. V. Malla (Madrid: Cristiandad, 1971), p. 642.

En el caso de que se tratara de una paloma real, la presencia de ἐν χλωρότητι χρυσίου se explicaría, según John Hartley, como fruto del resplandor del sol sobre sus alas³⁰, al ser liberada durante una ceremonia de conmemoración de la victoria de Yahveh. Este tipo de celebraciones era frecuente en los pueblos de Levante. Lo mismo había sido propuesto por Benedik. S. Isserlin que se apoya para refrendarlo en datos arqueológicos: a) la placa de marfil de Megiddo (siglos XIII o XII a.C.) donde se representa al rey recibiendo el botín y alrededor se ven unos pájaros en libertad, parecidos a palomas; b) Las representaciones de palomas en palacios de Egipto, costumbre que podía haber pasado a Palestina³¹. Con independencia de si el salmista rememora o no la liberación de las palomas, también podría postularse que tuviera en mente una especie de paloma en la que predominara el color gris o plateado junto con el amarillo, que son los tonos a los que hace referencia el Salmo a través de περιαργυρώ, “recubrir de plata” y de χρυσίον, “oro”. *Easton’s Bible Dictionary* en su voz sobre la paloma indica que hay una especie en Damasco cuyo color característico es el amarillo, a excepción de sus alas³². Quizás se trate de la *Treron phoenicoptera*. En la actualidad habita en distintas zonas de Asia como Israel, el Líbano, Siria etc.³³ En ella predominan dos colores: el amarillo y el gris. Las distintas tonalidades de amarillo se encuentran en su cuello y su pecho (color mostaza, en tono amarillo brillante que se oscurece en la parte posterior del cuello), en el borde de las alas; en su tibia, tarso superior, patas y pies (aunque también pueden naranja tendiendo a amarillo); mientras la frente y la garganta, son verde amarillento. Por lo que se refiere al gris, aparece un gris azulado en la parte superior de la cabeza – nuca y mejillas –, un blanco grisáceo o gris claro en el pico, una pálida banda gris en el manto, gris negruzco con bordes de color amarillo claro en las supracorbeteras alares y las escapulares, y gris plateado en la cola³⁴. La *Treron phoenicoptera* podría ser el ave en la que piensa el poeta al crear su metáfora, pues sus alas son plateadas y las plumas, χλωρότης, es decir, “amarillas”, adecuándose así al tono habitual del oro.

Si el salmista estuviera pensando en una insignia militar con forma de paloma, la traducción de χλωρότης variaría dependiendo del tipo de insignia que se postulara. Las propuestas surgen con los estudios de la versión hebrea del Salmo: a) Willian O. E. Oesterley sugiere que se trata de un adorno que podría haber sido

³⁰ J. E. Hartley, *The Semantics of Ancient Hebrew Colour Lexemes* (Lovaina – París – Walpole, 2010), p. 134.

³¹ Isserlin, “Psalm 68, Verse 14”, p. 7.

³² M. G. Easton, *Easton’s Bible Dictionary* (Accordance electronic edition, version 3.3. Nashville: Thomas Nelson, 1897), s.v. dove.

³³ International Union for Conservation of Nature, “Species range: Aves > Columbiformes > Columbidae: *Treron phoenicopterus*”, <<http://maps.iucnredlist.org/map.html?id=22691203>> (último acceso 01/08/2016).

³⁴ J. del Hoyo, A. Elliot y J. Sargatal (eds.), *Handbook of the birds of the world. Sandgrouse Vol.4, Sandgrouse to Cuckoos* (Barcelona: Lynx Edicions, 1997), p. 198.

usado por las mujeres³⁵. b) John Gray piensa que se trata de un objeto valioso con alas procedente del botín de guerra (estandarte de Astarte o una figura antropoide con forma de paloma como la Anat alada de la iconografía de Ugarit); ירקרק describiría la palidez del oro al ser damasquinado con el bronce, como se encuentra en la excavación de Minet al-Beida, o más bien, el oro chapado en plata que le hace tener un color verdoso³⁶; c) Hans-Joachim Kraus propone el estandarte de Astarte, la diosa del amor³⁷. El exégeta alemán opta por el color verde para traducir el término hebreo ירקרק; d) Edward Lipiński se inclina por un símbolo religioso en plata y oro en forma de paloma que representa una divinidad, quizás Anat a quien se rindió culto en Caná; sin embargo traduce: “et ses plumes sont d’un jaune d’or”³⁸; e) Luis Alonso Schokel asume que la paloma del Salmo es una insignia militar. Al traducirlo, lo hace en la misma línea del orientalista polaco, “con las plumas irisadas de oro”³⁹.

Sin embargo, estas propuestas no dejan de ser hipótesis, pues no se ha encontrado el ornamento o insignia militar con forma de paloma cuya datación estuviera relacionada con la fecha de composición del salmo. Ante la disyuntiva de si el salmista pensaba en una paloma real o en un objeto ornamental, me inclino por pensar que el poeta crea la metáfora a partir de una paloma real, quizás, la *Treno phoenicoptera* que era frecuente en Asia y cuyos colores coinciden con lo del Salmo. Esta imagen estaría relacionada con las que reaparecen en los versos siguientes, la nieve (χιονόμοιαι, Sal 67,15) y el monte fértil y cuajado (Sal 67, 16). Metáforas, pues, que forman parte del paisaje que rememora el poema. Por tanto, χλωρότης denotaría el amarillo resplandeciente o dorado del oro⁴⁰.

Conclusión

La riqueza cromática que encierra χλωρός y sus derivados se pone de manifiesto en la versión griega de la Biblia a pesar de que su presencia no es numerosa, sino más bien esporádica (18). Los traductores de LXX escogen cuidadosamente los contextos en los que χλωρός y sus derivados aparecen: la vegetación, los lugares donde aparece la flora, los hongos y los animales. Son en

³⁵ W. O. E. Oesterley, *The Psalms*, vol. II (Londres: S.P.C.K., 1962), p. 324.

³⁶ J. Gray, “A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII”, *Journal of Semitic Studies* 22 (1977), pp. 2-26, espec. p. 14.

³⁷ H.-J. Kraus, *Los Salmos*, vol. 2. Trad. esp. de Constantino Ruiz Garrido, (Salamanca: Sígueme, 1993), pp. 86-87, espec. p. 74.

³⁸ E. Lipiński, “La colombe du Psaume LXVIII, 14”, *Vetus Testamentum* 23 (1973), pp. 365-368, espec. pp. 367-368.

³⁹ L. Alonso Schokel y C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, vol. 1, (Estella: Verbo Divino, 1992), pp. 885 y 882.

⁴⁰ En este sentido John Hartley propone «shiny, glistening golden»: *Colour Lexemes*, p. 135.

ellos donde se pone de manifiesto su fuerza expresiva y su capacidad de sugerir tonos, matices, e irisaciones diversas que no pueden pasar desapercibidas al lector con sensibilidad poética. El verde (en sentido amplio) de χλωρόν, el verde hierba de χλωρός, el amarillo-verdoso, el verdoso y el verde oliva grisáceo de χλωρίζω, el amarillo resplandeciente del oro de χλωρότης impregnan las distintas perícopas de la Septuaginta evocando con breves trazos un mundo de color y luz.

EL PAPIRO DE BOLONIA Y LA ESCATOLOGÍA DE DISTINTOS TEXTOS JUDEO-CRISTIANOS*

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

El Papiro de Bolonia: P.Bon I 4 (=P.Bon. inv. 24a-f)

Desde Homero hasta Plutarco, distintos autores y textos de la tradición grecolatina nos proporcionan una visión bastante nítida de los castigos que sufren los condenados en el Más Allá. En este breve estudio en homenaje a nuestra querida compañera María Victoria Spottorno me centraré en comparar la escatología del llamado Papiro de Bolonia, un documento griego datado en los siglos II-III d.C., con distintos textos judeo-cristianos relativamente tempranos.

El Papiro de Bolonia (*P.Bon I 4*=*P.Bon. inv. 24a-f*) pertenece a un códice que fue adquirido por A. Vogliano a un vendedor egipcio en Florencia en 1931 y pasó a formar parte de la colección de los papiros de la Biblioteca Universitaria de Bolonia¹. Componen el papiro nueve fragmentos distribuidos en los restos de seis bifolios escritos por ambas caras que fueron doblados por la mitad y rotos por la doblez². Los cuatro primeros folios del códice y el recto del quinto contienen restos de un poema hexamétrico de tipo catabático. El verso del folio 5 y el folio 6 incluyen dos columnas con un Ὁμερομαντεῖον escrito por distinta mano³. La escritura es una uncial de pequeño tamaño con tendencia a ser cursiva. Se discute

* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación “El culto dionisiaco en las Islas del Egeo y Asia Menor” (FF 2015-65206-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ *P.Bon I 4* (=P.Bon. inv. 24a-f), ed. pr. O. Montevecchi y G. B. Pighi, “Prime ricognizione dei papiri dell’Università di Bologna”, *Aegyptus* 27 (1947), pp. 175-183; LDAB 2415; TM 61273; Mertens-Pack 1801; R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (Ann Arbor: Michigan University Press, 1965), no. 1034. Los detalles de la adquisición los relata el propio A. Vogliano, “Il papiro bolognese Nr. 3”, *Acme* 5 (1952), pp. 385-386.

² R. Merkelbach, “Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus”, *Museum Helveticum* 8 (1951), pp. 2-11; O. Montevecchi, *Papyri Bononienses I* «Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore» 42 (Milán: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1953), pp. 8-17.

³ *P.Bon. I 3* (*P.Bon. inv. 24b2 + 24f*), ed. pr. Montevecchi y Pighi, “Prime ricognizione dei papiri”, pp. 183-184; ed. post. *Suppl. Mag.* 2. 77; LDAB 2415; TM 61273; Mertens-Pack 552.1; Pack, *The Greek and Latin Literary Texts*, no. 645.

el número de 25 líneas por folio⁴. Como el texto está escrito en hexámetros, la longitud de cada línea puede haber sido de aproximadamente de 32 letras.

En este estudio nos centraremos en la parte correspondiente a la catábasis, publicada por primera vez en 1947 por Montevercchi y Pighi y reeditada en numerosas ocasiones, la última por Bernabé en 2005⁵, cuya edición seguimos en líneas generales para la traducción de los tres primeros folios del códice que presentamos a continuación.

La catábasis del P.Bon I 4 (=P.Bon. inv. 24)

De la llamada catábasis del Papiro de Bolonia se conservan aproximadamente 225 versos en estado muy fragmentario, de autor y época desconocidos⁶. Presento a continuación la traducción del texto de los tres primeros folios del códice que contienen restos del poema catabático. Omito el folio 4 y el recto del folio 5, que pertenecen al mismo poema, porque presentan un texto fragmentario en el que apenas se leen palabras sueltas.

⁴ Vogliano, “Il papiro bolognese Nr. 3”, p. 390 calculó unas 25 líneas por pág. Según F. Maltomini, “P.Bon. 3 + 4. Una nota papirologica”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991) 239–243, esp. 242–243, los folios del *Homeromanteion* tendrían 25 líneas, pero dado que su interlineado es más amplio que el de la catábasis, habría que calcular unas 40 líneas por folio para este último poema.

⁵ Montevercchi y Pighi, “Prime ricognizione dei papyri”; Merkelbach, “Eine orphische Unterweltsbeschreibung”; Vogliano, “Il papiro bolognese Nr. 3”; *idem*, “Addendum alla poesia esametrica pubblicata in *Museum Helveticum* (3, 1951, I, 2ss) da R. Merkelbach”, *Prolegomena* 1 (1952), pp. 100–106; Montevercchi, *Papyri Bononienses* I; H. Lloyd-Jones y P. J. Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, en H. G. Beck, A. Kambylis y P. Moraux (eds.), *Kyklos. Griechisches und Byzantinisches. Rudolf Keydell Zum Neunzigsten Geburtstag* (Berlín–Nueva York: De Gruyter, 1978), pp. 88–108 (= *The Academic Papers of Sir. H.-Lloyd-Jones* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 333–342); A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, fasc. II «Bibliotheca Teubneriana» (Múnich–Leipzig: K. G. Saur, 2005), OF 717. Véanse también las propuestas de integración del texto de O. Montevercchi, “Recensione di R. Merkelbach, «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus»”, *Museum Helveticum* 8 (1951), 1–11”, *Aegyptus* 3 (1951), pp. 78–79 y G. Fiaccadori y E. Medda, “Sulla nuova edizione del ‘papiro di Bologna’”, *La Parola del Passato* 35 (1980), pp. 389–391. Una traducción al castellano y un breve comentario pueden verse en A. Bernabé, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses y el Más Allá* (Madrid: Akal, 2003), pp. 281–289.

⁶ Los estudios de conjunto más importantes sobre el poema son M. Treu, “Die neue ‘Orphische’ Unterweltsbeschreibung und Vergil”, *Hermes* 82 (1954), pp. 24–51; R. Turcan, “La catabase orphique du papyrus de Bologne”, *Revue de l’Histoire des Religions* 150 (1956), pp. 136–173 y A. Setaioli, “Nuove osservazioni sulla ‘descrizione dell’oltretomba’ nel papiro di Bologna”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 42 (1970), pp. 179–224.

fol. 1r

Y de sus gélidos lechos []
salió volando, llorando []
y delante de la cama habiendo arrojado []
gemía Ilitia, forzada []
5 y el que durmió con su madre y se hizo con su vientre
estremecedor y saqueó la tierra en la que había penetrado
por primera vez la flor de la simiente [de su padre] cuando
con la muchacha [dominada] tuvo trato carnal []
y no hubo un [] natalicio para el que acaba de nacer []
10 alegró, pues a la madre de nuevo naci-[]
Y hay para mí fem[]
[2 versos ilegibles]
¿conyugal? []
15 ¿alma? []
[9 versos ilegibles]
(desunt versus c. 1 aut 2)

fol. 1v

25 [] y lo odiaba más al oír
[] las Erinis, unas de un lado, otras de otro
[] ordenó a cada una
que los fustigaran con azotes sanguinarios
[] antros de noche tenebrosa
30 [] a uno y otro lado
[] arrojando miserable putrefacción
en la pradera llena de gemidos donde moraban
(las Harpías) comensales de curvas garras
[] los que están en pie
35 [] y los placenteros Amores
reprimen el lecho de Cipris
[] recién tendidas
[1 verso ilegible]
[] les tocó en suerte []
40 [] enderezaron []
[] extremo []
Piriflegetonte []
[4 versos ilegibles]
(desunt versus c. 3 aut 4)

fol. 2r

el que preparó la muerte de su propio hermano, [para]
tener solo la casa [del padre] y [obtener todos] sus bienes.
Y el que arrastró a su querida esposa a un adúltero

50 a cambio de regalos. Y el que deshonró a su hijo
 recibiendo dinero y actuando con maldad.
 Y alguno también que día y noche acumulando
 dinero en su morada aborrece la comida y
 la bebida y mezclado con el oro bebe un veneno.
 55 Y el que entregó a un ser querido a la funesta ruina
 y por recibir dinero [pisoteó] la amistad.
 Y otro, siendo soberbio []
 tras prestar múltiples juramentos []
 y el anciano que avergonzó sus blancos cabellos []
 60 del Hades []
 y los más jóvenes []
 y otros [] por maldad []
 el alma []
 [1 verso ilegible]
 65 estando angustiado []
 Desnuda []
 [1 verso ilegible]
 y no por []
 del Hades [que hace palidecer]
 [3 versos ilegibles]
 (*deest aut nihil aut minimum*)

fol. 2v

[] cedieron a la funesta necesidad
 [] y los desvergonzados, pero de la antigua
 75 [] olvidarse de su coraje
 [] echándose a volar se detuvo
 [] a otras que van en dirección contraria
 [] de la tierra llegaron otras
 [] un camino tranquilo, pero tampoco éste
 80 [] era mejor que el otro
 [] con la mano levantaba la balanza
 [] la frase conveniente atribuía
 [] obedecía a la voz de la divinidad
 [] al oír al dios.
 85 [] llevándose?
 [1 verso ilegible]
 [] allí
 [11 versos ilegibles]
 (*desunt versus c. 1 aut 2*)

fol. 3r

llegaron suplicantes y son madres []
 pero otras [] respetables, algunas las que []
 y las que se ejercitaron con la rueca todo el tiempo

- 100 vivieron puras, desconocedoras de la terrible soberbia.
 Y las que llegaron al Hades teniendo moderación,
 las que salvaron a sus amigos aun muriendo ellas,
 las que adornaron su vida con el arte, pues o bien cantos
 divinos cultivaron en el [huerto] de Apolo,
 105 llevadas por encima de las aéreas [nubes],
 celebrando con la *forminge* hazañas de mortales y el nacimiento de los dioses,
 o [concibieron] un remedio para las enfermedades crueles,
 [cortando] raíces para heridas de enfermos
 o [curaron? con auxilio] del fuego o del hierro.
- 110 Otras []
 otras []
 [5 versos ilegibles]
 tierra []
 teniendo []
 [1 verso ilegible]
 120 simiente []
 [1 verso ilegible]
 (*deest nihil*)

fol. 3v

- a la prueba con rostro alegre
 [] acompañar un pago conveniente para cada uno
 [] la hija de [Justicia], la afamada Retribución
 125 maneja los dominios de su padre [bajo] tierra
 las resplandecientes y hermosas moradas multicolores,
 [] la que de la generación y de la carne permaneció privada
 [el alma que] renegó de su estirpe mortal, pero por necesidad
 tuvo que llevar] la sombría túnica de los miembros mortales
- 130 [] del agitado abismo
 ni nube de agua negra ni granizo se concentra
 [] ni apremia la lluvia, sino que una calma
 todos los días []
 [9 versos ilegibles]
 [] decretos
 [5 versos ilegibles]
 (*deest nihil?*)

El poema está narrado en primera persona por alguien que recorre el Más Allá acompañado probablemente de un guía y describe con detalle la situación de las almas que allí se encuentran. Los versos reflejan la creencia en que tras la muerte del cuerpo, el alma llega al Hades donde es juzgada y obtiene un destino en consonancia al comportamiento mantenido en vida. El narrador menciona varios tipos de delitos (sexuales y pecuniarios, entre otros), agrupa a los condenados por categorías y describe los castigos que les aguardan en un escenario infernal

bastante lóbrego. Hay también alusiones a almas que se reencarnan. Frente a ello, las almas virtuosas habitan en un lugar esplendoroso. Por el estilo, el texto puede situarse en época romana⁷, tal vez en los siglos II-III d.C.⁸, pero también se ha vinculado con el ambiente judaico del helenismo alejandrino y se ha propuesto rebajar la fecha al siglo I d.C.⁹ Desde los primeros estudios se han señalado las coincidencias entre la escatología descrita en el papiro y la imagen órfica del Más Allá¹⁰. Sin negar este particular, el papiro recoge también motivos órficos reelaborados por la tradición posterior, en particular por Platón, y otros ausentes en el orfismo. Una lectura detenida de la escatología platónica y, por extensión de la plutarquea, sugiere que existen puntos de contacto con el papiro¹¹. El poema presenta también reminiscencias homéricas y hesiódicas¹² y, sobre todo, muchos rasgos comunes con la catábasis descrita en el Libro VI de la *Eneida*¹³. Sin embargo, es una *vexata quaestio* si el autor del papiro se ha inspirado en Virgilio¹⁴, si, por el contrario, es anterior al poeta latino¹⁵, o si ambos se han basado en una fuente común¹⁶, probablemente una catábasis de Orfeo, la hipótesis mayormente

⁷ Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 88.

⁸ Vogliano, “Il papiro bolognese Nr. 3”, p. 394.

⁹ Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 218.

¹⁰ Merkelbach, “Eine orphische Unterweltsbeschreibung”, pp. 3-4; Turcan, “La catabase orphique”, p. 138; G. Casadio, “Adversaria Orphica et Orientalia”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52 (1986), pp. 294-295; Bernabé, *Hieros logos*, p. 282.

¹¹ Cf. A. I. Jiménez San Cristóbal, “La escatología del Papiro de Bolonia (P. Bon I 4 [P. Bon. inv. 24])”, en M. J. Albarrán Martínez, R. Martín Hernández e I. Pajón Leyra (eds.), *Estudios papirológicos «Cuadernos de la Fundación Pastor»* (Madrid: Fundación Pastor, en prensa).

¹² Véase Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 191-192 y 214-215.

¹³ Véanse especialmente los trabajos de Treu, “Die neue ‘Orphische’”; Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 220-224; R. Schilling, “Romanité et ésotérisme dans le chant VI de l’*Énéide*”, *Revue de l’Histoire des Religions* 199 (1982), pp. 363-380; A. Setaioli, “Il libro VI dell’*Eneide*”, en B. Amato, (ed.), *Cultura e lingue classiche. 3º Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre-1 novembre 1989* (Roma: Università Pontificia Salesiana, 1992), pp. 328-330; U. Molyviati-Toptsis, “Vergil’s Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-life”, *Mnemosyne* 47 (1994), pp. 33-46 y J. Bremmer, “The Golden Bough: Orphic, Eleusinian, and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil’s Underworld in Aeneid VI”, *Kernos* 22 (2009), pp. 183-208.

¹⁴ L. Castiglioni, “Addendum alla poesia esametrica pubblicata in *Museum Helveticum* (3, 1951, I, 2ss) da R. Merkelbach”, *Prolegomena* 1 (1952), p. 106; Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 88.

¹⁵ Treu, “Die neue ‘Orphische’”, pp. 26, 31, 47 y 51; C. A. Disandro, “Una nueva fuente para el libro VI de la *Eneida*”, *Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucuman* III 9 (1957), pp. 120-125.

¹⁶ Castiglioni, “Addendum alla poesia esametrica”, p. 106; Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 222-224; *idem*, “L’immagine delle bilance e il giudizio dei morti”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 44 (1972), pp. 38-54; Schilling, “Romanité et ésotérisme”, p. 372; Setaioli,

aceptada. También se han señalado las correspondencias del poema con textos judeo-cristianos como los *Oráculos Sibílicos*, las *Sentencias* de Pseudo-Focílides, Filón de Alejandría o Flavio Josefo¹⁷ y varios relatos de apocalipsis cristianas apócrifas¹⁸. En el presente estudio nos centraremos sobre todo en aquellos aspectos que presentan correspondencias en textos judeo-cristianos, como por ejemplo la presencia de una guía para las almas, las dos vías, el motivo de la balanza y, muy especialmente, en los distintos delitos cometidos por los condenados y los castigos que sufren en el Allende.

Un guía para las almas

En el verso 11 (fol. 1r) se lee “hay para mí”, y se ha pensado que alguien guiaría al alma por el otro mundo, explicándole lo que allí ve. La propuesta resulta coherente porque en el papiro no se describen las almas, sino que se indica cuál fue su pecado en vida, una información de la que carece el alma recién llegada¹⁹.

La figura del guía es un motivo recurrente en la tradición grecolatina y judeo-cristiana. En las laminillas órficas el propio texto instruye al alma sobre su recorrido²⁰, mientras que Platón idea un *demon* personal que la acompaña y Plutarco recurre a un guía o voz misteriosa que apenas describe²¹. En la *Eneida*, la Sibila guía a Eneas en su visita a los infiernos y contesta a las preguntas del héroe sobre la identidad de determinadas almas. La figura del guía reaparece en los viajes judeo-cristianos al infierno como muestra el Libro 1 de Enoch, datado en los siglos III-II a.C., e inserto en una tradición judeo-helenística en la que puede haberse

“Inferi”, *Enciclopedia Virgiliana* 2, Roma (1985), pp. 957-958; *idem*, “Il libro VI dell'Eneide”, p. 329; M. Herrero de Jáuregui, “Orfismo en Roma”, en A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (Madrid: Akal, 2008), pp. 1387-1388; Bremmer, “The Golden Bough”, pp. 189-190, 193-194, 202 y 204. Véase también N. Horsfall, “P. Bonon. 4 and Virgil, Aen. 6, yet again”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96 (1993), pp. 17-18.

¹⁷ Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 206-220; *idem*, “Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 45 (1973), p. 125.

¹⁸ Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 206.

¹⁹ Cf. M. Treu, “Die neue ‘Orphische’”, p. 43; Turcan, “La catabase orphique”, pp. 160 y 169; Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 181.

²⁰ Cf. A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets, ed. revised and enlarged* (Leiden–Boston: E. J. Brill, 2008), pp. 181-183.

²¹ Pl., *Phaed.* 107d y 108c; cf. Turcan, “La catabase orphique”, p. 169; A. Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía* (Madrid: Abada, 2011), pp. 165-166; Plu., *Ser. num. vind.* 566 A-D, *Gen. Socr.* 591 A-B.

inspirado el poeta latino, aunque este particular ha sido discutido, dado los antecedentes de la tradición griega²².

Asimismo, en los apocalipsis apócrifos los distintos visitantes del infierno preguntan: “¿quiénes son estas almas?” Y un guía responde, “son aquellos que han cometido tal pecado”²³.

Las dos vías y el juicio de las almas en el Más Allá

En los versos 77 a 84 del papiro (fol. 2v) se mencionan las entradas y salidas del Hades. Hay dos vías por las que transitan las almas de los muertos. Unas van en dirección contraria, suponemos que son las de quienes deben reencarnar. Se habla también de otras almas que llegan, tal vez quienes acaban de morir, y se describe un camino tranquilo, no mejor que otro, y un juicio en que una divinidad alza la balanza y pronuncia una sentencia que el alma escucha y se dispone a obedecer.

Las laminillas órficas y la escatología platónica describen una encrucijada y caminos a derecha a izquierda que marcan el destino de las almas²⁴. A la derecha van los iniciados en las láminas y los justos en Platón, mientras que a la izquierda marchan iniciados e injustos respectivamente. La dicotomía derecha-izquierda no se aprecia en el papiro, que hasta cierto punto parece avenirse mejor con la escatología plutarquea donde encontramos una encrucijada de la que parten dos caminos, el que lleva a la liberación del ciclo de generaciones y el que conduce a la reencarnación, transitados respectivamente por almas justas y pecadoras²⁵.

En el Papiro de Bolonia la mención de las vías precede a la escena de juicio, a diferencia de los escritos platónicos en que el veredicto tras el juicio condiciona el tránsito de un camino u otro. Sí coincide el papiro con los diálogos platónicos y plutarqueos en que la conducta moral en vida determina el destino de las almas en

²² 1 Enoch 21, 4-5; cf. Bremmer, “The Golden Bough”, pp. 188-189 con bibliografía; H. Lloyd-Jones, *Greek Epic, Lyric and Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 183, en cambio, no ve necesidad de recurrir a la tradición cristiana para la figura del guía. Sobre el Libro 1 de Enoch, véase G. Boccaccini y J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature* «JSJSup» 121 (Leiden: Brill, 2007).

²³ *Ex. gr., Apoc. Paul.* 31-42; cf. Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 181.

²⁴ Laminillas órficas: *OF* 474-484a; cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 22-24; *Pl., R.* 614b (*OF* 461); cf. Bernabé, *Platón y el orfismo*, pp. 173-174; *Pl., Grg.* 523e; cf. Bernabé, *Platón y el orfismo*, pp. 159-160. Se menciona también el juicio en la *Carta Séptima* (*Ep.* VII 335a, *OF* 433 I) y en un pasaje de las *Leyes* (*Lg.* 959b).

²⁵ *Plu., Cons. ad Apoll.* 120 B, 120 E-121 D; cf. A. I. Jiménez San Cristóbal, “Jueces, premios y castigos en el Más Allá”, en J. Ribeiro, D. F. Leão y C. A. Martins (eds.), *Nomos, Kosmos e Dike em Plutarco* «Humanitas. Supplementum» 16 (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanístico da Universidade de Coimbra, 2012), pp. 244-247.

el Más Allá, a diferencia del orfismo donde la salvación va ligada a la práctica ritual.

En la *Didaché o Enseñanza de los Apóstoles* I-VI, la *Epístola de Bernabé* 18-20 y en los *Oráculos Siblinos* 8, 399-401 aparecen también dos vías: la de la vida y la de la muerte, la de la luz y la de las tinieblas²⁶. Una encarna el bien y otra el mal; ambas se encuentran en el mundo de los vivos, pero simbolizan la vía buena que lleva a la vida eterna y la vida de perdición que desemboca en la condena eterna. En cambio, en el *Testamento de Abraham* (recens. A, 11), una obra de literatura popular cristiana compuesta en Egipto por un judeo-cristiano en torno al siglo II d.C., las dos vías están situadas en el mundo de ultratumba. Cuando el arcángel Miguel lleva a Abraham a la primera puerta del cielo, Abraham ve allí dos vías: una es estrecha y la otra amplia y espaciosa. Ve también dos puertas sobre esos caminos y entre ellos un hombre de apariencia aterradora sentado en un trono. Unas veces son muchas las almas que acompañadas de ángeles pasan por la puerta estrecha y sólo pocas las que, también acompañadas de ángeles, van por la estrecha. Otras veces la situación ocurre a la inversa. El hombre sentado en el trono resulta ser Adán y se alegra cuando muchas almas van por el camino estrecho y pocas por el ancho, porque efectivamente la puerta estrecha es la de los justos que conduce a la vida y al paraíso, mientras que la ancha es la de los malvados que lleva a la destrucción y al castigo eterno.

Por lo que respecta al motivo de la balanza para pesar las acciones del alma a su muerte (*ψυχοστασία*) es característico de la religión egipcia, reaparece en el mitraísmo y se encuentra también en el cristianismo durante toda la Edad Media²⁷. Entre los egipcios, Anubis coloca el alma o corazón del difunto sobre uno de los platillos de una balanza, mientras que en el otro se pone la pluma de Maat²⁸. En el mundo griego, la balanza es signo de justicia y se usa para las pesar suertes (*κῆρες*) de un héroe frente a las de otro, es decir, para determinar cuál de los combatientes va a morir, pero no guarda relación alguna con el juicio de las almas en el mundo de ultratumba²⁹. Fuera del Papiro de Bolonia, el único texto escrito en griego en el que se juzga a las almas por medio de la balanza es el *Testamento de Abraham*. En la escena aparecen dos ángeles que sostienen papel, tinta y un cálamo y un ángel de

²⁶ Cf. Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 212.

²⁷ Turcan, “La catabase orphique”, p. 170; Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 218-220; *idem*, “L’imagine” en un interesante recorrido sobre el motivo, recoge testimonios literarios e iconográficos griegos, medievales y cristianos.

²⁸ J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (Ítaca-Londres: Cornell University Press, 2005) (*ed. or.*, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (Múnich: C. H. Beck, 2001)), pp.75-76, 102-103 y 282.

²⁹ Hom., *Il.* VIII 69-70, XXII 210; cf. Setaioli, “L’imagine”, pp. 41-49 con más ejemplos. Véase también Bernabé, *Platón y el orfismo*, pp. 160-162. Sólo un pasaje de Herodas (II 89-90) vincula la balanza al juez de los muertos Minos, pero se trata de un ejemplo de claro influjo egipcio motivado por el sincretismo de época helenística.

rostro resplandeciente que, balanza en mano, pesa las almas y sus buenas y malas acciones³⁰. Juzga y sentencia las almas un hombre de apariencia terrible sentado en un trono. No es Adán, sino su hijo Abel. Los dos ángeles a su lado van anotando las buenas y malas acciones. El ángel que sostiene la balanza es el arcángel Doquiel. Curiosamente en este texto, al igual que en el Papiro de Bolonia, la escena del juicio es posterior a las dos vías, a diferencia de Platón.

En cualquier caso, la imagen de la balanza de Dios no es ajena a algunos pasajes de la Biblia, en los que Dios juzga las acciones de los hombres todavía en vida, no tras la muerte³¹, como en Pr 16,11: “La balanza y los dos platillos justos son de Jehová, y obra suya son todas las pesas de la bolsa”.

No es por tanto extraño que en un momento de sincretismo cultural y religioso, la balanza en el juicio de los muertos haya tenido cabida en un texto como el *Testamento de Abraham* y posteriormente entre los cristianos el motivo de la balanza se haya convertido en un motivo estrechamente ligado al juicio de los muertos, como queda reflejado, por ejemplo, en un pasaje de las *Divinas Instituciones* de Lactancio y en otro del *Libro de las Coronas* de Aurelio Prudencio³².

Como bien afirma Setaioli³³, el simbolismo de la balanza como signo de justicia y del juicio de las almas penetra en Grecia en época helenística como consecuencia del contacto con tradiciones egipcias. El helenismo va a ser la vía que posibilite la entrada de dicha imagen en el judaísmo y en el cristianismo. Las representaciones de la balanza se multiplican en el medievo, donde se suele narrar el juicio de las almas por medio de una balanza y el arcángel San Miguel tal y como aparece en estas dos representaciones de las catedrales de Notre-Dame de París y de Coutances³⁴.

Premios y castigos en el Allende

El Papiro de Bolonia contiene una detallada descripción de los premios y castigos que aguardan a las almas en el Más Allá. En los versos 25-46 (fol. 1v) se

³⁰ T. Abr. A. 12-13; cf. Setaioli, “Nuove osservazioni”, p. 219.

³¹ Véase también, Sal 62,10; Jb 31,6; Da 5,27; cf. Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 219-220; *idem*, “L’imagine”, pp. 49-50.

³² Lact., *Inst.* 7, 20, 6; Prud., *Perist.* 4, 9-12.

³³ Setaioli, “L’imagine”, pp. 52-53.

³⁴ A. Maury, “Recherches sur l’origine des représentations figurées de la psychostasie ou pèsement des âmes et sur les croyances qui s’y rattachaient”, *Revue d’Archéologie* 1 (1844), pp. 235-241.

describen los suplicios de las almas en un lúgubre escenario³⁵. Aparecen los seres infernales encargados de castigar a los condenados: las Erinis que azotan a los pecadores hasta hacerles sangre, unos comensales de corvas garras y putrefactas deyecciones, que pueden ser las Harpías, y los Amores que penan los placeres carnales. La geografía infernal es aquí especialmente sombría: antros tenebrosos, un prado lleno de gemidos, y un río infernal, el Pirifletonte, el “río de las Llamas”. En contraposición, en el verso 126 (fol. 3v) se describe un lugar espléndido y luminoso y a partir del verso 130 (fol. 3v) se alude de nuevo a un espacio sereno, en que probablemente morarán las almas piadosas³⁶.

Aunque en el texto conservado no se explicita, los premios y castigos deben corresponder a los delitos y virtudes que aparecen estratégicamente citados a lo largo del texto. En los diez primeros versos (fol. 1r) se mencionan un aborto o un infanticidio³⁷ y el incesto de un hijo con su madre³⁸. Entre los vv. 48-60 (fol. 2r) se

³⁵ Cf. Turcan, “La catabase orphique”, pp. 161-163; Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 182-183; Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 90; Bernabé, *Hieros logos*, p. 284; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, p. 274.

³⁶ Cf. Treu, “Die neue ‘Orphische’”, pp. 37-42; Turcan, “La catabase orphique”, p. 170; Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 187-188; Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 96; Bernabé, *Hieros logos*, p. 284; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, pp. 288-289; Bremmer, “The Golden Bough”, p. 202.

³⁷ *P.Bon.* I 4, vv. 1-4; cf. Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 89; Bernabé, *Hieros logos*, p. 283; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, p. 272. La condena del aborto y del infanticidio parece de influencia judía, cf. Bremmer, “The Golden Bough”, p. 189, n. 44. En un detallado análisis, D. Shanzer, “Voices and Bodies: The Afterlife of the Unborn”, *Numen* 56 (2009), pp. 355-360 retoma la tesis de Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 198-200 e *idem*, “Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4”, de que los vv. 3-4 (fol. 1r) hacen referencia a un aborto y no a un infanticidio. Turcan, “La catabase orphique”, p. 144 interpreta, en cambio, los vv. 1-2 (fol. 1r) como una referencia a un suicidio: el alma condenada a la prisión corpórea de la reencarnación decide poner fin a esa estancia glacial, es decir, horrenda, suicidándose. Sin embargo, como señala Shanzer, “Voices and Bodies”, p. 359 n. 121, el género masculino de participio *δακρυχέων* no concuerda con la supuesta *ψυχή*. Setaioli, “Nuove osservazioni”, pp. 193-196, 205 cree que los versos 1-2 se refieren a adúlteros cogidos *in flagrante delicto* y ajusticiados con la muerte; señala asimismo la analogía con el Ver., *Aen.* VI 612 *quique ob adulterium caesi*; cf. N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 6. A Commentary, vol. 2: Commentary and Appendices* (Berlín–Boston: De Gruyter, 2013), pp. 424-425.

³⁸ *P.Bon.* I 4 vv. 5-10; cf. Turcan, “La catabase orphique”, pp. 155-157; Lloyd-Jones y Parsons, “Iterum de Catabasi Orphica”, p. 89; Horsfall, “*P. Bonon.* 4 and Virgil, *Aen.* 6, yet again”, pp. 17-18; Bernabé, *Hieros logos*, p. 283; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, p. 273; Bremmer, “The Golden Bough”, p. 197. Los estudiosos comparan estos versos con Ver., *Aen.* VI 623 *hic thalamum invasit nata vetitosque hymenaeos* “éste invadió el lecho de su hija e himeneos prohibidos” y *Apoc. Esd.* 28 Tischendorf.

enumeran delitos cuyo móvil es la avaricia monetaria³⁹: el fratricidio, la prostitución de la mujer o los hijos⁴⁰ o la traición de la amistad, entre otros. Nótese que la descripción de los castigos (vv. 25-46) queda situada justo en medio de los delitos que supuestamente los han causado. Del mismo modo, en los vv. 98-110 (fol. 3r) se describe la actuación de las almas virtuosas⁴¹, las de mujeres decentes y laboriosas, personas de ánimo modesto, templado y generoso, médicos y artistas que aspiran a la bienaventuranza en las moradas esplendorosas descritas a partir del verso 126 (fol. 3v).

Los delitos consignados en el papiro pueden agruparse fácilmente en dos tipos: delitos de la carne (adulterio, prostitución, incesto) y delitos cuyo móvil es la avaricia, y entre los que pueden incluirse algunos de los anteriores. Entre los castigos, destacan los azotes o golpes, las devoraciones por seres monstruosos y posiblemente también el castigo mediante fuego, como sugiere la mención del Piriflegeton (fol. 1v, v. 42) que simboliza el elemento ígneo. Delitos y castigos semejantes son recurrentes en textos judeo-cristianos como los *Oráculos sibílicos*, la *Sentencias* de Pseudo-Focílides y algunos apocalipsis cristianos apócrifos. Incluso el panorama lúgubre y tenebroso del papiro (antros de noche tenebrosa, una pradera llena de gemidos) coincide con las descripciones apocalípticas del lugar de habitación de los condenados⁴².

Entre los delitos recurrentes en los textos judeo-cristianos se encuentran los de la carne. En el poema didáctico que constituye la compilación de sentencias atribuidas falsamente a Focílides, fechado en el siglo I d. C., se condena el adulterio, la prostitución de la propia esposa y muy especialmente el incesto⁴³. De todos ellos el más frecuente es el adulterio.

En la *Didaché o Enseñanza de los Apóstoles* III, 3 se aconseja no dejarse inducir por los deseos carnales de los que nacen los adulterios y se dice (V, 1) que el adulterio es un camino de muerte y que, por tanto, lleva a la condena eterna. También en la *Epístola de Bernabé* 19, 4, 20, 1 quienes quieren acceder a la vía de la luz y evitar la de las tinieblas han de evitar este pecado. En el Nuevo Testamento, el adulterio excluye del reino de Dios⁴⁴. Pero nos interesan sobre todo los textos que explicitan los tormentos que tales pecados conllevan. En el *Testamento de Abraham* (recens. B, 12), a petición del propio Abraham, el Señor

³⁹ Cf. Turcan, "La catabase orphique", pp. 163-165; Setaioli, "Nuove osservazioni", p. 184; Lloyd-Jones y Parsons, "Iterum de Catabasi Orphica", p. 92; Bernabé, *Hieros logos*, pp. 285-286; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, pp. 276-278.

⁴⁰ Sobre los vv. 50-51 (fol. 2r), véase Setaioli, "Nuove osservazioni", pp. 201-203.

⁴¹ Cf. Treu, "Die neue 'Orphische'", pp. 29-37; Turcan, "La catabase orphique", pp. 171-172; Setaioli, "Nuove osservazioni", pp. 185-187; Lloyd-Jones y Parsons, "Iterum de Catabasi Orphica"; Bernabé, *Hieros logos*, pp. 287-288; *idem*, *Poetae Epici Graeci*, p. 281.

⁴² *Apoc. Petr.* (Fragmento de Akhmîm) 21; *Apoc. Verg. Mar.* 4.

⁴³ Ps.-Phoc., 177-183.

⁴⁴ 1 Cor 6,9; Heb 13,4.

envía fuego desde el cielo para consumir a dos adúlteros. En el *Apocalipsis de Pablo* 38 los adúlteros se consumen en una fosa de fuego y en el *Apocalipsis de la Virgen María* 6 se hunden en el fuego hasta el pecho. En el *Apocalipsis de Pedro* (Fragmento de Akhmîm 24), las mujeres adúlteras están colgadas de los cabellos sobre un mar de barro ardiente, mientras que los hombres que habían cometido adulterio con ellas tienen la cabeza metida en el cieno.

En el último texto se dan cita dos motivos muy presentes en la tradición clásica, el del castigo del fuego y el de yacer en el barro. Como hemos dicho, en el Papiro de Bolonia la mención del Piriflegeton (fol. 1v, v. 42) simboliza el elemento ígneo. El fuego aparece también en el *Axioco*, atribuido a Platón, donde los condenados son quemados por las antorchas de las Furias, lo mismo que en algunas imágenes de la cerámica apulia⁴⁵. El motivo del barro lo encontramos, ya en el *Fedón* donde Platón presenta un Hades dual utilizando un lenguaje propio de los misterios, según el cual quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido determinados rituales yacerá en el fango, pero el que llega purificado y los ha cumplido, habitará allí con los dioses⁴⁶.

Delitos carnales son también el incesto y la prostitución. En el *Apocalipsis de la Virgen María* 23, el castigo por el incesto es la consunción en un río de fuego. En cambio, en el *Apocalipsis apócrifo de Esdras* 4, 22-24 (p. 28 Tischendorf) un μητροκοίτης, es decir, quien ha cometido incesto es colgado por los párpados y abatido por ángeles⁴⁷, cuyo papel es parangonable al que tienen las Erinis griegas en el Papiro de Bolonia, en un pasaje del *De sera* de Plutarco y mucho antes ya en la cerámica apulia⁴⁸. A diferencia de la mitología tradicional, que atribuye a las Erinis el papel de divinidades vengadoras que persiguen los crímenes de sangre o injurias familiares, en los citados documentos las Erinis infligen castigos físicos a los muertos que han cometido injusticias. En el caso del Papiro de Bolonia, aparecen mencionadas (fol. 1v, v. 26) justo después de los crímenes de sangre y el incesto.

En el *Apocalipsis de la Virgen María* 20, una archidiaconesa que se entregó a la prostitución es devorada por un monstruo de diez cabezas. La mención en el Papiro de Bolonia (fol. 1v, v. 33) de comensales de corvas garras y putrefactas deyecciones sugiere también un castigo por devoración.

⁴⁵ [Pl.,] *Axioch.* 372a; cf. Bernabé, *Platón y el orfismo*, pp. 180-181. Sobre las Furias en la cerámica apulia; cf. Ch. Aellen, *A la recherche de l'ordre cosmique: forme et fonction des personnifications dans la céramique italote* (Kilchberg-Zürich: Akanthus, 1999) *passim*; A. Bernabé, "Imago inferorum Orphica", en G. Casadio y P. Johnston (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia* (Austin: University of Texas Press, 2009), p. 109.

⁴⁶ Pl., *Phd.* 69c; cf. Bernabé, *Platón y el orfismo*, pp. 164-165.

⁴⁷ Cf. Turcan, "La catabase orphique", p. 155; Setaioli, "Nuove osservazioni", p. 183 n. 6.

⁴⁸ Plu., *Ser. num. vind.* 564 E-565 B, sobre el papel de las Erinis en estos textos, cf. Jiménez San Cristóbal, "La escatología del Papiro de Bolonia", § 6 con bibliografía.

Otro delito gravísimo, no tanto en la antigua Grecia pero sí en época del papiro, es el aborto, tal y como recogen las *Sentencias* de Pseudo-Focílides⁴⁹. En el *Apocalipsis apócrifo de Pablo* (p. 61 Tischendorf), las mujeres acusadas de aborto son abatidas por un ángel y torturadas en espetones candentes. Sobrecogedor también es el cuadro que se describe en el *Apocalipsis de Pedro* (Fragmento de Akhmîm, 26), donde las mujeres que abortaron por concebir fuera del matrimonio yacen en un lago lleno de sangre y excrementos, cegadas por rayos de fuego.

Por lo que se refiere a delitos cuyo móvil es la avaricia, tal y como los que veíamos en el papiro (homicidios, prostitución de parientes, traiciones), están ya condenados en las *Sentencias* 42-47 de Pseudo-Focílides y en los *Oráculos Sibílicos* 8, 24-26. En el *Apocalipsis de la Virgen María* 21, las mujeres avaras se ahogan en el fuego devoradas por todo tipo de bestias. En el *Apocalipsis de Anastasia* 43 y 45 (p. 28 y 30 Homburg), la codicia es castigada con golpes y también con yacer hirviendo a gran profundidad en un lago de pez, sustancia resinosa. Este castigo es muy curioso porque precisamente en la tradición grecolatina Plutarco cuenta que unos demonios se encargan de sumergir las almas de los que delinquieron por codicia o avaricia en lagunas de oro hirviendo, de plomo helado y de hierro⁵⁰. Y también en el *Apocalipsis canónico de Juan* 21, 8, se describe un estanque ardiente de fuego y de azufre, del que se dice que es la segunda muerte, que aguarda a todo tipo de depravados.

Conclusiones

Este rápido recorrido por algunos de los escritos judeo-cristianos tempranos nos permite esbozar algunas conclusiones. Los delitos y castigos del Papiro de Bolonia, representante del helenismo tardío y heredero de la tradición órfica, platónica y plutarquea, reaparecen en los textos judeo-cristianos pero con identidad propia. En lo que a delitos de la carne se refiere, en ámbito judeo-cristiano se condena con más énfasis que en el mundo griego la gravedad del aborto y del adulterio. En el conjunto de los textos seleccionados, los delitos provocados por la avaricia son proporcionalmente menos recurrentes que los de la carne, si bien para sacar conclusiones ciertas habría que ampliar el corpus de documentos.

En cuanto a los castigos, los tipos más frecuentes son los azotes o golpes, la devoración por monstruos y los tormentos con fuego. La diferencia estriba en que los textos griegos a cada delito le corresponde un castigo, mientras que en muchos de los textos judeo-cristianos se combinan dos o más castigos: los golpes con los tormentos del fuego o la devoración y el fuego o los golpes y la devoración.

⁴⁹ Ps.-Phoc. 184.

⁵⁰ Plu., *Ser. num. vind.* 567 C; cf. Jiménez San Cristóbal, “Jueces, premios y castigos en el Más Allá”, p. 249.

La cuestión más espinosa en el estudio comparativo propuesto es establecer una línea de dependencia. Es posible que textos como el Papiro de Bolonia, fruto del helenismo tardío, fueran la vía que posibilitara la entrada de ciertas imágenes de la tradición grecolatina en el judaísmo y en el cristianismo. Sin embargo, dicha afirmación requeriría de un estudio más exhaustivo, con textos de procedencia y fecha más segura que la de nuestro papiro que permitieran tomar en consideración el contexto de los posibles contactos.

EL FRUTO DE SODOMA Y GOMORRA*

RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Introducción

Durante un estudio sobre los textos de maldición que tenían que ver con el uso de una fórmula setiana conocida como “logos tifónico”, encontré unas maldiciones muy particulares. No sólo contenían el “abracadabra” que estaba estudiando, sino que compartían la particularidad de ser unos textos bilingües muy interesantes. Por otra parte, además, contenían una expresión de resonancias bíblicas, algo enigmática y poco corriente en otros textos de maldición, al menos en los que yo había estudiado. En estas líneas, que pretenden ser homenaje a nuestra querida compañera María Victoria Spottorno, ahondaré en el sentido de esa frase, su interpretación y el contexto en el que pudo haberse desarrollado.

Los textos

Dos tablillas procedentes de las excavaciones del anfiteatro de Cartago, en concreto del *spoliarium*, contienen unos textos de maldición bilingües (griego-latín) destinados a dañar a dos *venatores*. Estas tablillas fueron publicadas por A. Audollent en 1904 (a partir de ahora DT)¹. En su edición aparecen, al principio del texto de execración, unas frases carentes de sentido claro:

DT 252 6-7: κατάσχων τὸν καρπὸν / τῶν ἀποδομῶν καὶ τὸ ὁμοίων κατάσχεσ
τοῦ Σαπαυτοῦλου...

DT 253 8-9: κα[τάσ]χων τὸν καρ/πὸν τῶν ασοδομῶν καὶ τὸ ομορωγ καδ...

* El presente artículo forma parte del proyecto de investigación “Interpretación y análisis de los textos en papiro de las colecciones españolas: sociedad, religión y derecho”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, FFI2015-65511-C2-2-P y de la investigación de la autora dentro del programa “Ramón y Cajal” (RYC-2013-13490).

¹ A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt: tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Aticarum editas* (París: A. Fontemoing 1904), DT 252 y 253 = J. Tremel, *Magica agonistica: Fluchtafel im antiken Sport* «Nikepohoros Beihefte» 1 (Hildesheim: Weidmann, 2004), nos. 98 y 99.

Si bien las formas verbales derivadas de κατέχω, verbo muy frecuente en las maldiciones, son claras, así como lo es el complemento directo, καρπόν, no lo es tanto qué tipo de καρπόν es o cuál es el significado de los dos posibles que tiene este término: ¿significa fruto?, ¿significa muñeca?

La publicación por parte de D. R. Jordan en 1988 de una nueva tablilla, procedente ésta de la arena del circo de Cartago y que seguía el mismo modelo que las anteriores, reveló una frase con sentido que ofrecía luz al desciframiento de las crípticas frases de las tablillas del anfiteatro²:

Jordan 1988: 1: κατάσ[χων τὸν κ]αρπὸν τῶν Σοδ[ό]μων καὶ Γομμόρ[ων, κατά]σχε<ς>, κατάδησον, ἐμπόδι{δι}σον³...

9. *leg.* Γομμόρρας

“(Tú) que constreñiste⁴ el fruto de Sodoma y Gomorra, constriñe, ata, obstaculiza...”

La tablilla fue fechada en torno a mediados o finales del siglo III d.C.⁵ época en la que también se fechaban todas las tablillas de execración procedentes de Cartago y estudiadas anteriormente por Audollent.

Jordan examina en su *editio princeps*, como también lo haría años después⁶, la relación de esta nueva tablilla con las ya publicadas, y hace especial hincapié en la corrección de las frases corruptas, fueran éstas producto de un error de escritura o de una mala lectura del texto por parte de Audollent. Por otra parte, también se

² D. R. Jordan, “New *defixiones* from Carthage”, en J. H. Humphey (ed.), *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage* (Michigan: University of Michigan Press, 1988), pp. 117-140, espec. pp. 120-126.

³ El complemento directo de los imperativos no se ha podido reconstruir pero por el contexto se deduce que sería el nombre propio del auriga al que se desea maldecir.

⁴ El uso en las invocaciones de un participio sustantivado tras aludir a la/s potencia/s divina/s es bastante habitual en los textos de los papiros griegos mágicos, si bien el participio va precedido mayoritariamente por el artículo (véase p.e. PGM I 206, II 8 (con artículo) y PGM IV 994 (sin artículo)). Jordan, “New *defixiones*”, p. 123 advierte de que las frases participiales en las invocaciones son una característica semítica y remite a E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner 1956), pp. 201-207, algo que conviene a la invocación en esta frase con referente bíblico pero que, como ya hemos indicado, también aparece en el contexto de los PGM sin que en las invocaciones que lo usan haya una especial cercanía a lo judío. Sin embargo, en D. R. Jordan “Magica Graeca Parvula”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 (1994), pp. 321-336, espec. p. 325 el texto aparece traducido como “Having bewitched the fruit” (not the wrist) “of Sodom and Gomorrah, bewitch...”.

⁵ Jordan, “New *defixiones*”, p.120.

⁶ Jordan, “Magica Graeca”.

pregunta sobre el significado del griego καρπός y por cuál debe ser el referente literario, bíblico o de otro tipo que está en la base de la frase escrita en la maldición⁷.

En las siguientes líneas examinaré la integración de la referencia a Sodoma y Gomorra como referente paradigmático en textos de magia de época contemporánea y posterior a la de la datación de las tabillas. En segundo lugar me centraré en ofrecer algunos paralelos más a los aportados por Jordan que ayuden a comprender el sentido de esta frase en el contexto de las maldiciones y apoyar la interpretación de καρπός como fruto y no como muñeca, acepción por la que finalmente se decanta el estudioso⁸.

Sodoma y Gomorra en los textos mágicos

Si bien las maldiciones citadas anteriormente forman un grupo muy específico ya que comparten una misma tipología, están destinadas a un mismo fin (aunque a diferente competidor: *venatores/auriga*) y aparecieron en el mismo contexto arqueológico (el edificio donde se realizan los certámenes y en Cartago), es necesario tener en cuenta la relación que mantienen con otros textos de maldición. Dentro de esta tradición resulta habitual encontrar prácticas, motivos, nombres poderosos o referencias religiosas y culturales que forman juntas una amalgama que contribuye a la creación de un constructo ritualmente operativo que las integra y da sentido. También se ha destacado la profunda influencia judía en textos de maldición de época imperial⁹, lo que sin duda es claro en todos los textos que vamos a revisar.

En relación a la mención de Sodoma y Gomorra en las maldiciones cartaginesas hay dos puntos clave que hay que tener en cuenta. En primer lugar, la referencia a las ciudades aparece en el mismo conjunto ritual en el que aparece el “*logos tifónico*”, de amplio uso en Egipto y otras partes del Mediterráneo para rituales de maldición. También aparece en ellas el nombre de Abrasax, invocación vinculada a menudo con el dios de los judíos, y profusamente usada en la magia greco-egipcia. Además, aparece otro conocido nombre de poder: Eulamo, vinculado habitualmente a conjuros de magia agresiva y de posible origen semítico¹⁰. No hay

⁷ Jordan, “New *defixiones*” y Jordan, “*Magica Graeca*”, p. 324.

⁸ Jordan, “*Magica Graeca*”, p. 325.

⁹ L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Berlín: K. Trübner, 1914), pp. 96-112.

¹⁰ Se ha interpretado como procedente del semítico occidental y significaría “eterno”, aunque también se ha asociado con el término asirio *ullamu* de idéntico significado. Véase H. C. Youtie y C. Bonner, “Two Curse Tablets from Beisan”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 68 (1937), pp. 43-77+128, espec. p. 62 en donde aparecen las diversas propuestas hasta la fecha de publicación.

por tanto ningún otro elemento en la maldición que nos hable de un posible origen judío o cristiano de las maldiciones, sino más bien parece todo indicativo de ser un producto del habitual crisol religioso de los textos mágicos de época romana y tardoantigua.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la referencia tiene un fuerte componente de analogía persuasiva, un recurso muy habitual en los textos de maldición¹¹. La idea que subyace es que lo igual debe actuar sobre lo igual, por tanto, lo mismo que le ocurrió a Sodoma y Gomorra, o concretamente al “fruto de Sodoma y Gomorra”, le ocurrirá a la persona que es objetivo de la maldición.

La alusión al destino fatal de las ciudades bíblicas parece que fue muy popular en textos de execración, tanto en la tradición más oriental como en la más occidental, y conservamos ejemplos antiguos en lengua griega, latina, copta y hebrea. Es necesario entender que el autor de las maldiciones tiene en mente, ya sea de forma directa o indirecta, la destrucción de la Pentápolis narrada en Gé 19, 20-26, 32¹².

A continuación traeré a colación textos mágicos en los que se hace referencia a la destrucción de Sodoma y Gomorra como una *historiola*, con una clara intención de analogía persuasiva, para poder ejemplificar la tradición a la que se suman los textos cartagineses. Comenzaremos con textos del ámbito geográfico más oriental para continuar con otros procedentes del Mediterráneo occidental y con una datación más o menos contemporánea a los textos cartagineses y, en alguna ocasión, algo más tardía.

El primer texto relevante es una receta de un formulario de magia griego, el PGM XXXVI, papiro procedente del Fayum y datado en torno al siglo IV d.C.¹³ Todo el papiro, un rollo opistógrafo, conserva fórmulas para realizar hechizos mayoritariamente de naturaleza agresiva. En uno de ellos, un encantamiento amoroso (ls. 295-311), se utiliza azufre y fuego como materiales que atraerán el amor de una mujer y lo compara con los elementos que sirvieron para la destrucción de Sodoma y Gomorra:

<Ἀγωγή,> ἔντυρον ἐπὶ θείου ἀπύρου, οὕτως· λαβὼν θείου ἀπύρου βόλους ἑπτὰ ποίησον πυρὰν ἀπὸ ξύλων ἀμπελίνων. λέγε τὸν λόγον τοῦ[τον] κατὰ ἓνα βόλον καὶ βάλε ἐν τῷ πυρ<ί>. ἔστι δὲ ὁ λόγ[ος οὗτος· ἡ]νοίγησαν οἱ οὐρανοὶ τῶν

¹¹ Sobre la analogía persuasiva y el uso de las *historiolae* véase, entre otros, D. Frankfurter, “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells”, en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Boston – Leiden: Brill, 2001), pp. 457-476.

¹² Por otra parte es importante destacar el hecho de que la destrucción de Sodoma y Gomorra se utiliza como hecho paradigmático de destrucción total por obra de Dios en otros pasajes de la Biblia, especialmente en los libros proféticos: Am 4, 11; Is 13, 19; Je 27, 39 y 29, 19.

¹³ Edición de K. Preisendanz y A. Henrichs, *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, vol. 2 (Stuttgart: Teubner, 1974).

οὐρανῶν, καὶ κατέβησαν [οἱ ἄγγ]ελοι τοῦ θεοῦ καὶ κατέστρεψαν τὴν πεντάπολιν Σόδομα καὶ Γόμορα, Ἀδαμ<ά>, Σεβουίη καὶ Σηγώρ. γυνὴ ἀκούσασα τῆς φωνῆς ἐγένετο ἀλατίνη στήλη. σὺ εἶ τὸ θεῖον, ὃ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον Σωδόμων καὶ Γομώρων, Ἀδαμὰ καὶ Σεβουίη καὶ Σηγώρ, σὺ εἶ τὸ θεῖον, τὸ διακονῆσαν τῷ θεῷ – οὕτω κάμοι διακόνησον πρὸς τὴν δεῖνα, τῷ δεῖνα, καὶ μὴ αὐτὴν ἐάσης κοιμᾶσθαι μηδὲ ὕπνου τυχεῖν, ἕως ἐλθοῦσα ἐκτελέσῃ τὸ τῆς Ἀφροδίτης μιστήριον.’ βάλλων εἰς τὸ πῦρ λέγε: ‘ἐάν σε βάλω εἰς τὸ πῦρ, ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μεγάλου παπ ταφε Ἰάω// Σαβαώθ// Ἀρβαθιάω// ζαγουρη// παγουρη// καὶ κατὰ τοῦ μεγάλου Μιχαήλ// Ζουριήλ// Γαβριήλ// σεσενγενβαρφαραγῆς// Ισραήλ, Ἀβραάμ// ταύτην ἄξον τὴν δ(εῖνα) τῷ δ(εῖνα).’

“Encantamiento amoroso. Fórmula con fuego con azufre sin encender, es así: ‘Cogiendo siete píldoras de azufre sin encender haz un fuego con madera de viña. Pronuncia esta fórmula sobre cada píldora y échala al fuego. Esta es la fórmula: «Se abrieron los cielos de los cielos y descendieron los ángeles de dios y destruyeron la Pentápolis: Sodoma y Gomorra, Adama, Sebuíe y Segor. Una mujer, al escuchar la voz, se convirtió en estatua de sal. Tú eres el azufre, el que Dios hizo llover en medio de Sodoma y Gomorra, Adama y Sebuíe y Segor, tú eres el azufre, el que sirvió a Dios – así a mí sírveme contra fulana, a mí, fulano, y no la dejes descansar ni coger el sueño hasta que, viniendo, cumpla el misterio de Afrodita». Arroja al fuego y di: «Si te echo al fuego, te conjuro por el gran pap taphe Iao, Sabaoth, Arbathiao, Zagure, Pagure y por el gran Miguel, Zuriel, Gabriel, sesengenbarpharagges, Istrael, Abraam. Conduce a esta, a fulana junto a fulano»”.

El texto ha sido estudiado, entre otros muchos, por G. Bohak¹⁴ quien ha notado que en él, además de la habitual mezcla de potencias y creencias procedentes de las diversas culturas en contacto que suelen aparecer en estos manuales, el autor se maneja bien con las expresiones propias del griego bíblico, por lo que él afirma que podría ser una reformulación de un conjuro de origen judío. La alusión a Sodoma y Gomorra funciona, al igual que en otros conjuros, como ejemplo paradigmático y se pretende que la analogía entre la quema del azufre y la anulación de Sodoma y Gomorra se materialice a través del rito mágico en una “quema” figurada del corazón de la amada (arda en amor) y su voluntad quede anulada como las ciudades bíblicas. Por otra parte, es interesante señalar los materiales que intervienen en el ritual; el azufre y el fuego son los mismos agentes que intervienen en la destrucción de Sodoma y Gomorra según Gé 19,24 (καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σοδομα καὶ Γομορρα θεῖον καὶ πῦρ...). Por otra parte, parece

¹⁴ G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), pp. 202-207.

ΕΚΧΩ ΜΜΟΚ ΧΕ ΤΙΕΠΙΛΛΕ ΤΕΚΝΟΣ
ΝΤΕΝΑΜΙΣ Ε[ΧΩ..] ΤΕΚΝΟΣ [Ν]ΣΟΜ ΕΤΕ ΟΥΝ
ΣΟΜΕΣΑ
Π ΔΙΣΣΑΙ ΝΑΚ ΣΩΧΨ ΠΙΚΩΣ ΕΚΕΕΙΝΕ Ν...Ε
ΕΧΕΝ ΑΠΟΛΛΟ ΠΨΕ Ν....
ΨΕ ΜΑΡΕΨΤΟΤΟΥ ΜΑΡΕΨΣΜΟΜ ΜΑ[ΡΕΨ]ΧΕΨ ΜΑΣ.....
ΠΡΩΜΕ ΝΙΝ ΝΤΘΕ ΣΟΤΟΜΑ ΜΝ ΓΟΜ[ΟΡΡΑ].....
ΣΨ ΕΤΕ ΕΤΕ ΤΑΧΗ ΤΑΧΗ Δ[ΝΟΚ
ΙΑΚΩΒ ΠΨΕ ΝΝΕΨΦΗΜΙΑ ΔΨΣΔΨ [Ν]ΔΚ
ΣΔΨΟ ΣΔΨΟ

“Debes decir, ‘yo invoco tu gran fuerza (que...y) tu gran poder que tiene la autoridad sobre este bienaventurado, así que tú obliga a este cadáver y trae tú (sufrimiento)s sobre Apolo el hijo de (...). Que él se estremezca, que él arda, que él se quemé, que él (...) toda persona como Sodoma y Gomorra (...). Ahora, ahora, rápido, rápido. Yo, Jacob, el hijo de Eufemia, te escribo. Sea, sea”.

Es posible relacionar los textos aludidos con un texto arameo (T-S K 1.73, 3-14) encontrado en la Genizah del Cairo. La similitud de este texto de execración con otros textos egipcios como los relacionados anteriormente lo sitúa en esta mezcolanza de ritos y creencias de las que venimos hablando. La inscripción de ostraca sin cocer está atestiguada en los textos de los papiros griegos mágicos para rituales de magia agresiva¹⁸. De nuevo encontramos una referencia al dios Abrasax y, por supuesto, el símil de destrucción de Sodoma y Gomorra¹⁹:

ס ה חורן יוכתב עלא פכר ני ויטרח
פי אלוקיד והדה אלדי תוכתב בשם
אומר ועושה מזמן הדן כתבה לפ ב פ
דירחום ית פ ב פ ויהווי ליבה יקד הדן
מא דהדן חספא יקד כן יהווי לבה דפ ב פ

¹⁸ Sobre ello véase R. Martín Hernández y S. Torallas Tovar, “The Use of the Ostrakon in Magical Practice in Late antique Egypt. Magical handbooks vs. Material Evidence”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80/2 (2014), pp. 780-800.

¹⁹ Edición, traducción y comentario en J. Naveh y S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalén: Magnes Press, 1985), pp. 230-236. A esta maldición de la Genizah habría que añadir otros dos textos más procedentes del mismo emplazamiento; uno para expulsar espíritus malignos y otro para dañar a un enemigo. En ambos aparecen de nuevo Sodoma y Gomorra como objetivos de la ira de Dios, ira que se dirigirá también a la persona o espíritu contra el que se realiza el rito mágico. Véase la traducción de los textos y el estudio en Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 313. Agradezco la bibliografía adicional proporcionada y la ayuda con el texto a Blanca Villuendas.

יקד בתר'פ'ב'פ' בשם נוריאל מלאכה
 רבה דמני על חסדא ו(א) וחנה אחת
 נור מן נורד ואשה מן אשתך ואק(ו)ד
 לבה ד'פ'ב'פ' בשם אבר'סכ'ס
 מלאכה רבה דהפוך את סדום את
 עמרה כן תהפכו לבה והונה וכוליתה
 ד'פ'ב'פ' בתר'פ'ב'פ' אאא ס'ה

“Otro (encantamiento), debe escribirse en un ostracon sin cocer y arrojarlo al fuego. Esto es lo que hay que escribir: En el nombre de aquel que dice y hace. Este escrito está dirigido por NP que él debe amar a NP, y que su corazón arda tal como arde esta pieza de cerámica, así arderá el corazón de NP en anhelo de NP. En el nombre de Nuriel, el gran ángel que está encargado del encanto y la gracia! Haz caer luz de tu luz y fuego de tu fuego y ablanda el corazón de NP. En el nombre de Abrasax, el gran ángel que destruyó Sodoma y Gomorra, así vosotros cambiaréis el corazón, la mente, y el riñón de NP en anhelo de NP. A(mén), A(mén), A(mén), S(elah), H(aleluya)”²⁰.

Las referencias en maldiciones a Sodoma y Gomorra también aparecen en textos griegos y latinos hallados en la parte occidental del Mediterráneo. En primer lugar reseñamos una maldición latina, hallada en Sperlonga y escrita en tinta sobre un mármol reutilizado para tal fin²¹. Como en los ejemplos de la zona oriental la referencia a Sodoma y Gomorra y a otros episodios bíblicos sirve para potenciar la analogía ritual persuasiva:

*qui s[ubbertis]ti libra puerum Elissei, ita subber[te]
 domum Ber[ca 2]atis; qui subbertisti Sodomam et [Go-]
 morra, ita subberte domum et animam (?) [---
 natis; qui apparuisti populo in d[eserto --- ita]
 appare c[u] opera tua super istas s[---
 ---su]bbert[e---*

“Tú que anulaste la lepra al esclavo de Eliseo, así anula la casa de Ver[ca.2]as; tú que anulaste Sodoma y Gomorra, así anula la casa y el alma (?) de [...]nas; tú

²⁰ El texto es posiblemente posterior a los textos referidos en este trabajo pero lo traemos a colación debido a la particular semejanza con rituales semejantes anteriores. La traducción al castellano ha sido realizada a partir de la traducción inglesa de Naveh y Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, p. 231.

²¹ Véase la edición completa del texto en M. Guarducci, “Inscrizione imprecatoria da Sperlonga”, *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei* VIII, vol.15, fasc. 2-2 (1960), pp. 3-7. Agradezco la referencia a esta maldición latina y la bibliografía adicional a Celia Sánchez Natalias.

que te apareciste al pueblo en el desierto [...] que aparezca así también tu obra sobre estas [...] anula [...]"

Para nuestros propósitos es interesante destacar que el verbo utilizado en la maldición para hablar de la destrucción de Sodoma y Gomorra, *subvertere*, es el mismo que aparece utilizado en la traducción latina de la Biblia, la *Vulgata*. Dicha particularidad vincula claramente el texto de maldición con su referente, la Biblia, tal como señalábamos para el texto del PGM XXXVI.

Finalmente, procedente también del occidente mediterráneo, un curioso ejemplar hallado en Jerez de la Frontera y datado en torno a los siglos II-IV d.C.²²:

ὡς Σόδομα καὶ Γό-
μορρα ὑπέτα-
ξας, οὕτ<ω>ς καὶ
τὸ πνεῦμα·
5 Βαρκίήλ, Ἄριήλ,
Ἀκάλμια, Ἴαω,
Γαβριήλ, Μικαήλ,
Ἄδωναϊ, Ῥαφιήλ,

“Como tú sometiste a Sodoma y Gomorra, así también el espíritu. Barkiel, Ariel, Akalmia, Iao, Gabriel, Miguel, Adonai, Rafiel”.

Este texto está escrito sobre una laminilla de oro, material comúnmente utilizado para la fabricación de amuletos de curación y demás artefactos mágicos destinados a la protección. La intención persuasiva de la referencia bíblica parece la misma, pues en este caso se desearía que sufriera ese fatal destino el espíritu que posee (posiblemente referido a una enfermedad) el portador del amuleto.

Encontramos un claro paralelo de este texto en una receta transmitida anónimamente en el Talmud Babilonio pero que podría atribuirse al Rabbi Yoḥanan, lo que la retrotraería al siglo III d.C.²³ Es una prescripción iatromágica para deshacerse de molestos furúnculos:

בז בזייה מס מסייה כס כסייה שרלאי ואמרלאי אילין מלאכי דאשתלחו מארעא דסדום
לאסאה שיחנין וכיבין בזך בזך מסמסיד כמון כמיך עיניך ביך עיניך ביך אתריך ביך
זרעיד כקלוט וכפרדה דלא פרה ולא רביא כך לא תפרה ולא תרבה בגפיה דפלוני בר פלונית

²² SEG 43: 684; F. Gascó, J. Alvar, D. Plácido, B. Nieto y M. Carrillero, “Noticia de una inscripción griega inédita”, *Gerión* 11 (1993), pp. 327-335.

²³ bt Shab 67a. Texto, traducción y estudio en Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, pp. 74-75. Sobre este texto véase Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 414. Agradezco a Andrés Piquer Otero su ayuda con el texto hebreo.

“BZ BZYYH MS MSYY’ KS KSYYH ‘SRL’Y y ‘MRL’Y, estos son los ángeles que fueron enviados a la tierra de Sodoma para sanar furúnculos y llagas. BZK BZYK BZBZYK MSMSYK KMWN KMYK, tus ojos están contigo, tus ojos están contigo, tu lugar está contigo, tu semilla como Sodoma y *qalui*”²⁴ y como una mula que no puede multiplicarse y crecer, así no te multiplicarás ni crecerás en el cuerpo de NP”²⁵.

El texto ahora hace alusión a unos ángeles enviados a Sodoma con la “extraña” misión de sanar furúnculos y llagas en lugar de lanzar las llamas de la destrucción contra la pecadora ciudad, tal como se explicita en otros textos estudiados. Resulta en cambio para nosotros más interesante la siguiente alusión a Sodoma que aparece en la receta. Se compara su semilla con una mula, animal estéril, estableciendo así una nueva analogía persuasiva: igual que Sodoma no genera nada, al igual que una mula estéril, así tampoco se reproducirá el furúnculo que se desea curar.

La mención de la “semilla” de Sodoma nos lleva directamente a volver a hablar del *καρπός* de las maldiciones cartaginesas.

El “fruto” de Sodoma y Gomorra. El fruto y la vid

Los textos estudiados anteriormente muestran cómo las referencias a Sodoma y Gomorra se insertan en una tradición bien representada por otros textos similares. Nos proporcionan ejemplos de cómo se ha utilizado la historia de Sodoma y Gomorra como una *historiola* destinada a conseguir un efecto negativo sobre algo, incluso en los casos de curación, donde ésta sirve para eliminar el mal o que éste no se reproduzca. De todos estos textos sólo el ejemplo del Talmud Babilonio contiene una referencia que puede comprarse con el “fruto de Sodoma y Gomorra”. En él se alude a la “semilla” de Sodoma y deja claro, gracias al paralelismo con la mula, que es una semilla estéril.

Dejamos de lado los ejemplos epigráficos para centrarnos en otros textos, ahora literarios, que pueden arrojar más luz para la comprensión de la frase objeto de este estudio. Jordan advertía en su estudio de 1988, y después en el de 1994, de que no había ningún pasaje bíblico en el que directamente se hiciera alusión al “fruto de Sodoma y Gomorra”²⁶. Ofrece en cambio unos pasajes literarios que comentaremos

²⁴ Sobre este término y la posible alusión a la mujer de Lot debido a un error de escriba véase Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 415.

²⁵ Traducción basada en la ofrecida por Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 414.

²⁶ Trae a colación Gé 19,16 y De 32,32 en Jordan, “*New defixiones*”, p. 123 a los que no otorga demasiada importancia para explicar la frase.

en seguida²⁷, si bien dejaremos de lado aquellos pasajes que por su lejanía en el tiempo creemos que no aportan mucha más información a la facilitada por los más próximos cronológicamente a los textos epigráficos para explicar la frase.

El primero de los pasajes pertenece a *La Sabiduría de Salomón* 10, 6-7, que si bien no forma parte de la Tanaj, como libro deuterocanónico que es, sí forma parte la Biblia griega para cristianos ortodoxos y católicos dentro del grupo de Libros Sapienciales. Tanto la fecha de composición como su autor son desconocidos, aunque lo más probable es que fuera obra de un judío de Alejandría que compondría su texto en una fecha siempre anterior a la de las maldiciones aquí estudiadas²⁸:

αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο φυγόντα καταβάσιον πῦρ Πενταπόλεως, ἧς ἔτι μαρτύριον τῆς πονηρίας καπνίζομένη καθέστηκε χέρσος, καὶ ἀτελέσιν ὄραις καρποφοροῦντα φυτά, ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον ἐστηκυῖα στήλη ἄλός.

“Cuando eran exterminados los impíos, ella²⁹ libró a un justo, escapado del fuego que caía sobre las Cinco Ciudades. En testimonio de semejante perversidad, humea allí todavía una tierra desolada, los arbustos dan frutos que no llegan a madurar y, como recuerdo de un alma incrédula, se alza una columna de sal”.

Los textos de las maldiciones que hemos revisado anteriormente sólo hacían mención a la destrucción de Sodoma y Gomorra por las llamas, pero no a las consecuencias de dicha destrucción. Este texto nos habla del humo perpetuo, la esterilidad de los campos y la columna de sal, seguramente alusión a la mujer de Lot, referencia que sí aparece en algunos de los textos mágicos anteriormente estudiados (PGM XXXVI, 295-311 y el texto talmúdico).

Tras la cita de *La Sabiduría de Salomón*, Jordan recoge un pasaje del historiador judío Flavio Josefo, *De bello iudaico*, 4, 483-485, que también se refiere al estado de los campos tras la destrucción de las ciudades bíblicas:

γεινιᾶ δ' ἡ Σοδομίτις αὐτῆ, πάλαι μὲν εὐδαίμων γῆ καρπῶν τε ἔνεκεν καὶ τῆς κατὰ πόλιν περιουσίας, νῦν δὲ κεκαυμένη πᾶσα. φασὶ δὲ ὡς δι' ἀσέβειαν

²⁷ Además de los bíblicos referidos en su estudio de Jordan, “New defixiones” y en el de “Magica Graeca”, pp. 324-325 trae a colación *Sabiduría de Salomón* 10, 6-7 y I. BI 4.483, tras el cual refiere pasajes mucho más tardíos de Beda el Venerable, Charles de Ste. Maure y Fredrich Hasselquist.

²⁸ Sobre la datación y composición de la obra véase A. T. Glicksman, *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses* (Berlín – Boston: De Gruyter, 2011), espec. pp. 6-24.

²⁹ Se refiere a la sabiduría.

οἰκητόρων κεραυνοῖς καταφλεγῆναι· ἔστι γοῦν ἔτι λείψανα τοῦ θείου πυρός, καὶ πέντε μὲν πόλεων ἰδεῖν σκιάς, ἔτι δὲ καὶ τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην, οἱ χροιάν μὲν ἔχουσι τῶν ἐδωδύμων ὁμοίαν, δρεψαμένων δὲ χερσὶν εἰς καπνὸν διαλύονται καὶ τέφραν.

“Está en la frontera con éste (sc. lago) la tierra de Sodoma, antiguamente una tierra feliz por sus frutos y por la riqueza de la ciudad, pero ahora toda abrasada. Pues dicen que por la impiedad de sus habitantes fue abrasada por los rayos. Ciertamente aún hay rescoldos del fuego divino, y es posible ver los restos de las cinco ciudades, pero si aún surgen frutos de la ceniza, éstos tienen apariencia de frutos comestibles, pero si se los presiona con las manos quedan reducidos a humo y ceniza”.

En la misma línea de lo escrito por el historiador judío, el historiador romano Tácito escribe en *Historiae* 5, 7:

Haud procul inde campi quos ferunt olim uberes magnisque urbibus habitatos fulminum iactu arsisse; et manere vestigia, terramque ipsam, specie torridam, vim frugiferam perdidisse. nam cuncta sponte edita aut manu sata, sive herba tenuis aut flore seu solitam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem vanescunt.

“No lejos de allí se extiende una llanura que, según dicen, fue en tiempos fértil y estuvo poblada por grandes ciudades que ardieron bajo una lluvia de rayos, pero aún subsisten las ruinas y la tierra misma, en apariencia calcinada, ha perdido toda su feracidad. Todo cuanto brota espontáneamente o siembra la mano del hombre, lo mismo da que esté en su fase de hierba o de flor, o que haya adquirido aspecto de madurez, renegrido y sin vida, se deshace en cenizas”³⁰.

Tácito, reacio a creer que lo que ocurre a esos frutos no tiene una causa natural, echa la culpa a los humos y malos aires provenientes del Mar Muerto.

Por último, el escritor romano Julio Solino, del siglo III d.C., en su obra *Colección de hechos memorables* 35.8, vuelve a traer a colación esta misma historia en su descripción de las tierras cercanas al Mar Muerto:

Longo ab Hierosolymis recessu tristis sinus panditur, quem de caelo tactum testatur humus nigra et in cinerem soluta. ibi duo oppida, Sodomum nominatum alterum, alterum Gomorrhum, apud quae pomum quod gignitur, habeat licet

³⁰ Traducción de J. L. Conde, *Tácito. Historias* (Madrid: Cátedra, 2006).

speciem maturitatis, mandi tamen non potest: nam fuliginem intrinsecus favillaciam ambitio tantum extimae cutis cohibet, quae vel levi pressa tactu fumum exhalat et fatiscit in vagum pulverem.

“En un sitio apartado, lejos de Jerusalén, se extiende una sombría ondulación de terreno; la tierra negra y convertida en cenizas testimonia que este lugar fue sacudido desde el cielo. Allí hay dos ciudades, llamadas una Sodoma, la otra Gomorra: las frutas que se recogen en sus alrededores, aunque muestran una apariencia de madurez, no pueden sin embargo comerse; pues el ornato de su envoltura exterior encierra solamente un hollín semejante a la ceniza y, a la menor presión de los dedos, exhala humo y se desvanece en un polvo difuso”³¹.

Todos estos pasajes, junto a otros más tardíos³², apoyan la idea del conocimiento de una leyenda sobre los frutos de Sodoma y Gomorra tras la destrucción de las ciudades que podría estar en la base del deseo expresado en el símil de las maldiciones cartaginesas. La leyenda, que probablemente se difundió a través de obras históricas y paradoxográficas a partir del siglo I d.C., podría haber formado parte del acervo popular y pudo integrarse entre los símiles empleados en maldiciones. Al ser todas las maldiciones que se refieren al “fruto de Sodoma y Gomorra” ataduras contra participantes en certámenes (*venatores* y *aurigas*), podría entenderse que “el fruto” hace referencia a la victoria que se pretendería arruinar por medio del ritual de maleficio. La victoria de quien se maldecía quedaría reducida a la miseria, a cenizas, a nada, como los frutos legendarios de las ciudades bíblicas.

Exploremos ahora algunos textos bíblicos para abarcar en la medida de lo posible todas las vías rastreables para la interpretación de los textos. El ya referido De 32,32 ofrece un claro ejemplo:

ἐκ γὰρ ἀμπέλου Σοδομων ἢ ἄμπελος αὐτῶν,
καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομορρας·
ἢ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς,
βότρυς πικρίας αὐτοῖς·
θυμὸς δρακόντων ὁ οἶνος αὐτῶν
καὶ θυμὸς ἀσπίδων ἀνίατος.

³¹ Traducción de F. J. Fernández Nieto, *Solino. Colección de hechos memorables o el erudito* (Madrid: Gredos, 2001).

³² Véase Jordan, “Magica Graeca”, pp. 324-325 y Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 206, no. 117.

“Pues la vid de Sodoma, su vid³³,
y su cepa, de Gomorra.
Su gajo, gajo de bilis,
racimo de amargura para ellos.
Aliento de serpientes su vino
y aliento de áspides incurable”³⁴.

La oda, que expresa en lenguaje figurado el juicio contra Jerusalén, ha sido interpretado y explicado en multitud de ocasiones por escritores judíos y cristianos. Para este trabajo quiero destacar una interpretación alegórica de Filón de Alejandría en su obra *De ebrietate* 222-223. Para Filón, Sodoma está íntimamente relacionada con la esterilidad³⁵, y de esta forma interpreta el texto bíblico, acercándolo a la generalizada y bien conocida idea de que todo fruto y tierra quedó reducido a cenizas:

ἀλλὰ καὶ τότε ὅμως ἡ ἄπληστος ἐν αὐτοῖς ὄρεξις ὡσπερ ἔτι λιμώττουσα μαιμάζει· “ἐκ γὰρ τῆς ἀμπέλου Σοδόμων ἡ ἄμπελος αὐτῶν” ᾧ φησι Μωυσῆς “καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομόρρας· ἡ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς, βότρυς πικρίας αὐτοῖς· θυμὸς δρακόντων ὁ οἶνος αὐτῶν, καὶ θυμὸς ἀσπίδων ἀνίατος” (De 32, 32. 33)· Σόδομα μέντοι στειρώσις καὶ τύφλωσις ἐρμηνεύεται, ἀμπέλῳ δὲ καὶ τοῖς ἐξ αὐτῆς γινομένοις ἀπεικάζει τοὺς οἴνοφλυγίας καὶ λαίμαργίας καὶ τῶν αἰσχίστων ἡδονῶν ἥττους. ἃ δὲ αἰνίττεται, τοιαῦτ' ἐστίν· εὐφροσύνης μὲν ἀληθοῦς οὐδὲν ἐμπέφυκε τῇ τοῦ φαύλου ψυχῇ φυτὸν ἅτε οὐχ ὑγιαινούσας κεκρημένῃ ρίζαις, ἀλλὰ ἐμπερησμέναις καὶ τεφρωθείσαις, ὁπότε ἀνθ' ὕδατος τὰς κεραυνίους φλόγας θεοῦ τὴν κατὰ ἀσεβῶν καλῶς δικάσαντος δίκην ὁ οὐρανὸς ἀσβέστους ἐνίφεν,

“Pero también entonces, de la misma forma, la glotonería en ellos les enloquece como si aún estuvieran hambrientos. ‘Pues la vid de Sodoma, su vid’ dice Moisés, ‘y su cepa, de Gomorra. Su gajo, gajo de bilis, racimo de amargura para

³³ En el texto de PGM XXXVI además del uso de fuego y azufre, ambos como hemos dicho relacionados directamente con lo dicho en Génesis, se hace una pira utilizando madera de vid. Puede que esta particularidad tenga una razón también bíblica y tenga su referente en este preciso texto, lo que pondría en relación este pasaje con el imaginario ritualmente operativo que podía utilizarse en maldiciones.

³⁴ Traducción de María Victoria Spottorno en N. Fernández Marcos y M^a V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta I. Pentateuco* (Madrid: Ediciones Sígueme, 2008).

³⁵ Así también en *Sobre los Sueños* 2, 191. La viña de Sodoma y Gomorra representa la locura y el desvarío y hay que rogar para que su fruto sea estéril. Véase el comentario al pasaje en S. Torallas Tovar, *Filón de Alejandría. Sobre los Sueños. Sobre José* (Madrid: Gredos, 1997), p. 172.

ellos. Aliento de serpiente su vino y aliento de áspides incurable' (De 32,32-33)³⁶. Ciertamente Sodoma significa esterilidad y ceguera, y con la vid y con todas las cosas generadas por ella compara a los borrachos y a los glotones y a los esclavos del placer vergonzoso. Lo que estas palabras desvelan simbólicamente es esto: ninguna planta de verdadera alegría enraíza en el alma del simple, puesto que resulta evidente que las raíces no son sanas, sino que quedaron consumidas y reducidas a cenizas, cuando, en lugar de agua, el cielo hizo llover las llamas inextinguibles del rayo, tras dictar Dios justamente sentencia contra los impíos”.

Por último, existe otro texto bíblico que también incide en la esterilidad y falta de fruto de Sodoma y Gomorra: Is 1,7-9. Este texto también abunda en la idea generalizada de que las ciudades asoladas por el fuego divino no volvieron a generar ningún fruto ni descendencia humana:

ἡ γῆ ὑμῶν ἔρημος, αἱ πόλεις ὑμῶν πυρίκαυστοι· τὴν χώραν ὑμῶν ἐνώπιον ὑμῶν ἄλλότριον κατεσθίουσιν αὐτήν, καὶ ἠρήμωται κατεστραμμένη ὑπὸ λαῶν ἄλλοτρίων. ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιων ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι καὶ ὡς ὄπωροφυλάκιον ἐν σικυηράτῳ, ὡς πόλις πολιορκουμένη· καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σοδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γομορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν.

“Vuestra tierra está desierta, vuestras ciudades consumidas por el fuego; a vuestros propios ojos, extraños devoran vuestro país que está desierto y destrozado por pueblos extranjeros. La hija de Sion será abandonada como cabaña en una viña, como espantapájaros en un campo de pepinos, como una ciudad asediada. Y si el Señor Sabaoth no nos hubiera dejado una semilla, nos habríamos convertido en Sodoma y nos habríamos parecido a Gomorra”³⁷.

El pasaje del profeta es comentado en multitud de ocasiones por autores posteriores, si bien no suelen centrarse en la esterilidad de los campos sino en la falta de descendencia, la asolación completa de sus habitantes³⁸, entendiendo el término σπέρμα como simiente humana. Sin embargo, en ocasiones, los comentarios amplían esta esterilidad a los campos. Por citar sólo un ejemplo, Eusebio de Cesarea comenta el texto profético de la siguiente forma³⁹:

³⁶ Recojo la traducción del pasaje bíblico de Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro, *Pentateuco*.

³⁷ Traducción de Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta IV. Libros proféticos* (Madrid: Ediciones Sígueme, 2015).

³⁸ P.e. Ro 2,29; Eus., *DE* 2, 3, 44.

³⁹ Eus., *Is.* 2, 2, 123.

διὸ περὶ αὐτῶν οἱ πάλαι τοῦ θεοῦ μακάριοι προφήται θεσπίζοντες ἔλεγον· «εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὁμοιώθημεν». ἀλλ' οὐ γέγονασιν οἱ ταῦτα λέγοντες ἄσποροι καὶ ἄγονοι καὶ ἄκαρποι «ὡς Σόδομα καὶ ὡς Γόμορρα»·

“Porque acerca de esto, antiguamente los santos profetas de Dios decían proféticamente: ‘si el señor Sabaoth no ocultó nuestra simiente, habríamos sido como Sodoma y nos compararíamos con Gomorra’. Pues los que dicen estas cosas no son estériles ni sin hijos ni sin frutos ‘como Sodoma y Gomorra’”.

Conclusiones

Tras la revisión de todos los pasajes citados, tanto los de contenido mágico como los literarios que hacen referencia a la esterilidad de Sodoma y Gomorra, podemos sacar varias conclusiones para la interpretación de las tablillas de maldición cartaginesas.

En primer lugar, y como ya afirmaba D. Jordan, καρπός no hace referencia a la muñeca del auriga y los *venatores* sino al “fruto” de Sodoma y Gomorra. En este sentido, es claro que los textos se integran en una conocida tradición de textos mágicos en los que la paradigmática destrucción de las ciudades bíblicas es utilizada a modo de *historiola* que activará la potencia de dicha destrucción a la persona maldita o, en los casos de las curaciones, a las enfermedades y espíritus que hay que eliminar del cuerpo. La narración y posteriores consecuencias de la destrucción de la ciudad son utilizadas en los textos mágicos dependiendo de aquello en lo que se quieren incidir. Se refieren más al fuego cuando el conjuro es amoroso, estableciendo una comparación como “tal como ardieron las ciudades, que arda el corazón de fulanito/a”. Por otra parte se refieren, más comúnmente, a la destrucción y el sometimiento. El texto del Talmud Babilonio es el que, además, proporciona un ejemplo de cómo la idea de esterilidad de Sodoma y Gomorra es ritualmente operativa en la magia curativa, en este caso para evitar que se reproduzcan furúnculos. Por tanto, cualquier idea que se tuviera sobre el destino fatal de Sodoma y Gomorra podía ser aplicable a los textos mágicos.

En el caso de las maldiciones cartaginesas parece que la idea de la esterilidad es la que impera. Que ésta venga dada por una interpretación del texto del Deuteronomio o del texto de Isaías, o venga dada por el conocimiento de la leyenda narrada por historiadores y paradoxógrafos, no es posible saberlo con certeza, si bien la alusión al καρπός puede hacernos preferir esta segunda vía. Sin embargo es importante poner de manifiesto las dos posibilidades, pues es mayoritaria en los textos mágicos la alusión más general a la destrucción y

esterilidad de la tierra de Sodoma y Gomorra que la fantástica leyenda de sus frutos carbonizados.

UNA TRADUCCIÓN ÁRABE DEL PENTATEUCO REALIZADA SOBRE LA
VERSIÓN SYRO-HEXAPLAR DE PABLO DE TELLĀ*

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Nota previa

Al supuesto autor melkita al-Hārith b. Sinān b. Sunbāt, que vivió entre los siglos IX-X, se le atribuye una versión del Pentateuco, de la que algunos afirman que fue realizada a partir de la versión griega de los LXX, si bien confrontada con otras versiones: “... fait sur le texte grec des Septanta, mais confronté à d’autres versions”¹.

Esta opinión, que recurre a la autoridad del célebre autor musulmán al-Mas‘ūdī (s. X), sin embargo no merece gran credibilidad aplicada a la versión que llevará a cabo al-Hārith b. Sinān b. Sunbāt². La traducción atribuida a al-Hārith b. Sinān b. Sunbāt no fue en modo alguno realizada a partir del texto griego de la *Septuaginta*, ni tampoco de las *Hexapla* de Orígenes, sino de la traducción siríaca del texto griego de las *Hexapla*³ que llevara a cabo Pablo de Tellā en la ciudad de Alejandría, como así lo evidenciara ya Assemani en el siglo XVII, al que posteriormente siguieron Holmes y Field respectivamente⁴.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: “Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ J. Nasrallah, “Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX^e et du X^e siècles”, *Oriens Christianus* 64 (1980), pp. 206-210; *idem*, *Histoire du mouvement littéraire dans l’église melchite du V^e au XX^e siècle. Contribution à l’étude de la littérature arabe chrétienne. Vol. II. Tome 2 (750-X^e s.)* (Lovaina: Peeters, 1988), pp. 187-188.

² Cf. S. H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2013), pp. 106-107.

³ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur. Mit ausschluß der christlichen-palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus y E. Wevers, 1992) (reed. Walter de Gruyter, 1968), pp. 186-187. También G. Graf, *Geschichte der christlichen-arabischen Literatur*, 5 vols. (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1944), vol. I, pp. 107-108.

⁴ R. Holmes, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* (Oxford: Tipografía Clarendoniana, 1798), tomo I, pp. 50-55 (cap. IV de la versión digital); F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Tomus I. Prolegomena: Genesis – Esther* (Oxford: Tipografía Clarendoniana, 1875), pp. lxx-lxxi.

Entre las dos principales versiones siriacas del Antiguo Testamento tenemos a la Peshīttā, traducida a partir de una *Vorlage* hebrea durante los siglos I y II d.C.⁵ La segunda es la versión syro-hexaplar (Syh)⁶, que como ya hemos indicado, es obra de Pablo, obispo sirio ortodoxo de Tellā, quien huyendo de la invasión persa de Siria, llegó a Alejandría y en un monasterio cercano a la urbe tradujo el texto griego de las *Hexapla*, esto es la quinta columna junto con los signos aristarquianos, al siríaco entre los años 613 y 617 d.C.⁷

Aunque la traducción de Pablo de Tellā no ha sobrevivido completamente, sino de forma fragmentaria, sabemos que esta versión syro-hexaplar gozó de enorme popularidad entre los sirios ortodoxos, si bien nunca alcanzó a sustituir a la Peshīttā⁸, además de alcanzar fama y estar en boga durante un tiempo en la Iglesia copta⁹.

En la actualidad, un equipo de trabajo del “Proyecto de *Biblia Arabica*”, formado por Camilla Adang, Miriam Lindgren Hjälml, Sabine Schmidtke, Ronny Vollandt y el que suscribe el presente trabajo, se encuentra preparando la edición crítica de la traducción árabe que realizara al-Hārith b. Sinān b. Sunbāṭ de acuerdo con el siguiente reparto de libros: Génesis (Ronny Vollandt), Éxodo (Camilla Adang), Levítico (Miriam Lindgren Hjälml), Números (Juan Pedro Monferrer), Deuteronomio (Sabine Schmidtke).

Edición y traducción de Nm 10 (fols. 283r-284v)

En este apartado ofrecemos la edición crítica, junto con su traducción castellana, del capítulo X del Libro de los Números (*Kitāb al-iḥsā'*) al que sigue otro apartado dedicado al análisis de una serie de ejemplos. Lo primero que llama la atención cuando uno analiza la versión syro-hexaplar es el profundo respeto que Pablo de Tellā tuvo por el texto griego de los LXX, dado que LXX es la base del

⁵ M. P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament* «University of Cambridge Oriental Publications» 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 206-262.

⁶ Sobre esta traducción véanse R. Duval, *La littérature syriaque* (París: Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et C^{ie}, 1907) (3.^a ed.), pp. 50-52 y S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006), pp. 27-29, 47-48, 57 y 156.

⁷ A. Vööbus, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla* «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 369 (Lovaina: Secrétariat du CSCO, 1975), pp. 3-43.

⁸ B. H. Romeny, “The Syriac Versions of the Old Testament”, en M. Atalah *et al.* (eds.), *Sources syriaques I. Nos sources: arts et littérature syriaques* (Antélias: CERO, 2005), pp. 102-103.

⁹ Cf. J. F. Rhode, *The Arabic versions of the Pentateuch in the Church of Egypt. A study from eighteen Arabic and Copto-Arabic MSS. (IX-XVII century) in the National Library at Paris, the Vatican and Bodleian Libraries and the British Museum* (Washington: The Catholic University of America, 1921), pp. 11, 65 y 73-74.

texto siríaco¹⁰. De hecho, la traducción de Pablo de Tellā es una versión siríaca muy literal de los LXX. Y otro tanto cabe decir de la traducción de Syh realizada por al-Hārith b. Sinān b. Sunbāt, a la que cabe calificar como “traducción de una traducción”, definición que obviamente cuadra perfectamente a Syh, que traduce a LXX, que es, a su vez, la traducción de un texto hebreo¹¹.

¹Y habló el Señor a Moisés diciendo:

وكلم الرب موسى فقال

²“Hazte dos trompetas de plata. Las harás de plata batida y te servirán para convocar a la congregación y levantar los campamentos.

¹ اعمل لك بوقين من فضة واعملهما مصروين وليكونا لك لنداء الجماعة وأرتحال العساكر

³Y tocarás con ellas y se reunirá a ti toda la congregación a la puerta de la tienda del testimonio.

¹ وتبوق بهما فتجتمع إليك كل الجماعة على باب قبة الشهادة

⁴Y si tocan con una se te congregarán todos los jefes, es decir los generales de los miles de los Hijos de Israel.

² فإن بوقوا يوحد اجتمع إليك كل الرؤساء أي قواد * ألوف بني إسرائيل

⁵En tocando una señal se levantarán los campamentos que acampan al oriente.

³ حتى يبوقوا علامة لارتحال العساكر النازلة من المشرق •

⁶Luego tocarán una segunda señal, levantándose los campamentos que acampan al sur. Luego tocarán una tercera señal, levantándose los campamentos que acampan junto al mar. Luego tocarán una cuarta señal, levantándose los campamentos. Luego, después de eso, tocarán una señal para que se levanten.

⁴ ثم يبوقوا علامة ثانية لارتحال العساكر النازلة من التين ثم يبوقوا علامة ثالثة لارتحال العساكر النازلة مما يلي البحر • ثم يبوقوا علامة رابعة لارتحال العساكر ثم يبوقوا بعد ذلك علامة لرحيلهم

⁷Y cuando reunáis a la congregación tocaréis, pero no como una señal para partir.

⁵ وإذا جمعتم الجماعة فبوقوا لا مثل علامة الرحيل

⁸Y los hijos de Aarón tocarán con las trompetas y eso será para vosotros una norma eterna para vuestras generaciones.

⁶ وليبوق في البوقين أبناء هرون ويكون ذلك لكم ستة إلى الأبد لدهوركم •

¹⁰ P. Verwijs, “The Septuagint in the Peshitta and Syro-Hexapla Translations of Amos 1:3-2:16”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 38 (2005), p. 26.

¹¹ Cf. el estudio clásico de H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), cuyo segundo volumen proyectado, pero nunca aparecido, ha sido finalmente suplido por el reciente trabajo de Takamitsu Muraoka, *A Syntax of Septuagint Greek* (Lovaina – París – Bristol: Peeters, 2016).

⁹Y cuando salgáis a la guerra en vuestra tierra hacia quienes se os oponen y tenéis enfrente, daréis la señal con trompetas para ser recordados ante el Señor vuestro Dios y estaréis a salvo de vuestros enemigos.

¹⁰Y en los días de vuestro regocijo, en vuestras fiestas y en vuestras neomenias tocareis con las trompetas para vuestros holocaustos completos y para los sacrificios de vuestras liberaciones y será para vosotros un recordatorio ante el Señor vuestro Dios”.

¹¹Al segundo año, en el segundo mes, el día veinte del mes, se elevó la nube de la tienda del testimonio.

¹²Y partieron los hijos de Israel con sus enseres por el desierto del Sinaí y se detuvo la nube en el desierto de Farán.

¹³Y partieron los primeros hablando el Señor por mano de Moisés.

¹⁴Y partió la división del ejército de los hijos de Judá, los primeros, con su ejército, y al mando de su ejército Naasón hijo de Aminadab.

¹⁵Y al mando del ejército de la tribu de los hijos de Isacar Natanael hijo de Sogar.

¹⁶Y al mando del ejército de la tribu de los hijos de Zabulón Eliab hijo de Khailón.

¹⁷Y bajaron la tienda y partieron los hijos de Gersón y los hijos de Merarí llevando la tienda.

¹⁸Y partió la división del campamento de Rubén con su ejército (y al mando de su ejército) Elisur hijo de Sediur.

¹⁹Y al mando del ejército de la tribu de los hijos de Simeón Salamawal hijo de Sadrisaday.

²⁰Y al mando del ejército de la tribu de Gad Elisaf hijo de Raguel.

²¹Y partirán los hijos de Qahat llevando el Santo para montar la tienda antes de que

⁶ وإن أتم خرجتم لحرب في أرضكم إلى من يصادكم
ويناويكم فبوقوا بالبوقات ليذكروا أمام الرب * إلهكم
وتنجوا من أعدائكم

¹⁰ وهلّلوا بالبوقات في أيام سروركم وأعيادكم وأوائل
شهوركم على وقودكم الكاملة وعلى ذبائح خلاصكم
وليكن لكم ذكراً لما بعد أمام الرب إلهكم •

¹¹ فلما كان في السنة الثانية في الشهر الثاني في
عشرين من الشهر ارتفعت الغمامة عن قبة الشهادة
¹² فارتحل بنو إسرائيل بأثقالهم في بَرِّيَّة سينا ووقعت
الغمامة في بَرِّيَّة فاران
¹³ وارتحل الأول يقول الرب على يد موسى

¹⁴ فارتحل فوج جيش بني يهوذا الأول بجنودهم وعلى
جيشهم نحشون بن عميناداب

¹⁵ وعلى جيش قبيلة بني إيساخر ثنائيل بنصوعر ❖

¹⁶ وعلى جيش قبيلة بن زبالون إلياب بن دخلون

¹⁷ ونقصوا القبة ❖ وارتحل بنو حرشون وبنو مراري
وآحمّلوا القبة ❖

¹⁸ وارتحل فوج محمّلة روبال مع جيشهم إليصور بن

شداور ❖

¹⁹ وعلى جيش قبيلة بني سمعون سلموال بن

صدريسدي

²⁰ وعلى جيش قبيلة جاد إليصاف بن رغوال ❖

²¹ ويرحل بنوا قاهات حاملين القدوس ليقيموا القبة

lleguen aquellos.

²²Y partirá la división del campamento de los hijos de Efraim con su ejército y al mando Elishamá hijo de Amihud.

²³Y al mando del ejército de la tribu de los hijos de Manases Gamaliel hijo de Fadasur.

²⁴Y al mando del ejército de la tribu de los hijos de Benjamín Abidán hijo de Gadeoní.

²⁵Y partirá la división del campamento de los hijos de Dan, en el último de todos los campamentos, con su ejército y a su mando Akhiézer hijo de Amisaday.

²⁶Y al mando del ejército de los hijos de Aser Fagal hijo de Ekhrán.

²⁷Y al mando del ejército de la tribu de Neftalí Akhiré hijo de Ainán.

²⁸Éstas son los principales de los hijos de Israel que partieron con sus ejércitos.

²⁹Y dijo Moisés a Obab hijo de Raguel el madianita, cuñado de Moisés: “Marchemos hacia el lugar del que dijo el Señor: ‘Éste os daré’. Ven con nosotros para que te hagamos el bien, porque el Señor dijo cosas hermosas sobre Israel.

³⁰Y le dijo (Obab): “No iré contigo, iré a (mi) tierra y (con) mi tribu”.

³¹Y le contestó (Moisés): “No nos dejes, porque has estado en el campamento con nosotros, en el desierto, y serás anciano entre nosotros.

³²Si vienes con nosotros tendremos esas cosas buenas con las que el Señor nos favorecerá y nos hará el bien”.

³³Y partieron del monte del Señor durante tres días de camino y el arca del pacto del Señor iba primero, delante de ellos, durante tres días de camino buscándoles un lugar de descanso.

³⁴Y la nube del Señor les daba sombra durante el día, desde que partieron del

إلى أن يوافي أولئك ❖

¹¹ ويرتحل فوج محلة بني أفرام مع جيشهم وعليه

إليشمع بن عميود

¹² وعلى جيش قبيلة بني منسا جمليال بن فدوصور

¹³ وعلى جيش قبيلة بني بنيامين أييدان بن

جدعوني ❖

¹⁴ ويرتحل فوج محلة بني دان في آخر كل المحال مع

جيشهم وعليه أحيعوزر بن عمسدي

¹⁵ وعلى جيش بني أشير ففعال ابن عجران

¹⁶ وعلى جيش قبيلة نفتالي أحيريح ابن عينان

¹⁷ هؤلاء أحبار بني إسرائيل مع جيوشهم ارتحلوا ❖

¹⁸ فقال موسى ليوباب بن رعوالمديتي حمو موسى

نحن مرتحلون إلى المكان الذي قال الرب إني أعطيك

فأماض معنا حتى يخرزك بالحسنى فإن الرب قد تكلم

بالحسنى عن إسرائيل •

¹⁹ فقال له لست أمضي بك * أمضي إلى أرض

وقبيلتي •

²⁰ فقال لا تتركنا لأنك قد كنت * في المحلة به

معنا في البرية ويكون فينا عظيما

²¹ وإن أنت مضيت معنا فإنا نواسيك مما أحسن

الرب به إلينا ووهبه لنا من الخيرات •

²² وارتحلوا من جبل الرب مسيرة ثلاثة أيام • وكانت

تابوت عهد الرب يسير أولا أمامهم مسيرة ثلاثة أيام

ليحتس لهم راحة •

²³ وكانت غمام الرب تظل عليهم بالنهار إذا ارتحلوا

campamento.

³⁵Y durante la marcha del arca decía Moisés: “¡Despierta Señor!, que se dispersen tus enemigos, que huyan todos los que te odian de tu presencia”.

³⁶Y cuando paraba decía (Moisés): “¡Vuélvete Señor! a los miles, a las miríadas de Israel!”

• عن المحلّة
¹⁵ وكانت التابوت إذا ارتحلت ❖ قال موسى
 استيقظ يارب ليتبدّد أعداؤك وليهرب جميع مبغضوك
 • من أمام وجهك
¹⁶ وإذا نزلت قال ضعف يارب على إسرائيل ربواتا
 وألّوفا

Análisis de los casos marcados con signos hexaplares

Una ojeada a los seis casos en los que la versión árabe mantiene los signos diacríticos hexaplares utilizados por Orígenes nos servirá para hacernos una primera idea de cómo al-Ḥārith b. Sinān b. Sunbāṭ sigue literalmente a Syh, al tiempo que nos permitirá comprender como concibió su traducción árabe, realizada con el mismo talante que utilizara Pablo Tellā con la suya.

Esto es, al igual que Pablo de Tellā siguió pulcra y minuciosamente el texto de las *Hexapla* de Orígenes que se adecuan a una denominación a la que Brock califica como “mirror type”¹², manteniendo con suma precisión los signos diacríticos que diferencian las lecturas hexaplares de las pre-hexaplares, lo mismo hizo al-Ḥārith b. Sinān b. Sunbāṭ al traducir-adaptar el texto de Syh.

Hasta tal punto el traductor árabe se sometió a su *Vorlage* siriaca, que incluso mantuvo los signos diacríticos de forma ciertamente escrupulosa, aunque no siempre, tal como los presenta Syh, que en ocasiones diverge del texto hexaplar griego¹³.

10,3

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
فتجتمع * إليك	ⲛⲟⲩⲁⲃⲉⲙ * ⲛⲟⲩⲁⲃⲉⲙ	καὶ συναχθήσεται * πρὸς σέ ρ	καὶ συναχθήσεται	ⲛⲟⲩⲁⲃⲉⲙ ⲛⲟⲩⲁⲃⲉⲙ

¹² S. Brock, “Towards a history of Syriac translation technique”, *Orientalia Christiana Analecta* CCXXI (1983), pp. 12-13.

¹³ Cf. Ch. Fritsch, “The treatment of the Hexaplaric signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs”, *Journal of Biblical Literature* 72/3 (1953), pp. 169-181.

La versión árabe sigue a Syh, como se deduce a partir de la reproducción de un único signo diacrítico, recurre al asterisco (*), frente al texto hexaplar que ofrece doble marca, asterisco (*) y metobelo (ς), para señalar la omisión. La diferencia con LXX es obvia, como lo evidencia la adición del sintagma preposicional إليك = إلىك = πρὸς σέ (“ante tí”) con el que se indica la omisión que exhibe LXX con respecto al texto hebreo.

10,4

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
الرؤساء أي قواد * أوف بني إسرائيل	تعملا وتمد * ككلا ومصاندا	ἀρχηγοὶ (var. χιλίαρχοι) Ἰσραήλ. Ἄλλος ἀρχηγοὶ * χιλιάδων Ἰσραήλ ς	ἄρχοντες, ἀρχηγοὶ Ἰσραηλ	הַרְשָׁאִים רְאִשֵׁי אֲלָפֵי יִשְׂרָאֵל

Aunque en este caso la versión árabe también sigue a Syh, sin embargo incluye dos variantes con respecto a ésta al hacer de la construcción apositiva siriaca **تعملا وتمد** (“los jefes, los jefes de los millares de Israel”) una explicativa الرؤساء أي قواد بني إسرائيل (“los jefes, es decir generales de los millares de los Hijos de Israel”) y añadir el constructo بني. En este caso el signo diacrítico, el asterisco (*), es el mismo en Syh y en el texto árabe, en tanto que las *Hexapla* marcan de nuevo con asterisco (*) y metobelo (ς) para indicar la omisión con respecto al texto hebreo.

10,9

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
الرب * الإلهكم	مبمر حننا * ككلا وخصص ς	ἐναντι κυρίου * θεοῦ ἡμῶν ς	ἐναντι κυρίου	לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

La versión árabe traduce literalmente el texto de Syh, que a su vez lo es de las *Hexapla*. El uso del asterisco (*) en el texto árabe tiene como referentes en Syh y en las *Hexapla* los signos diacríticos del asterisco (*) y el metobelo (ς) para señalar la omisión en LXX de la *lectio hebraea* אֱלֹהֵיכֶם (“vuestro Dios”) ¹⁴.

¹⁴ Cf. R. Holmes, *Vetus Testamentum Graecum*, p. 570 *ad locum* (de la edición digital); P. de Lagarde, *Bibliothecae Syriacae quae ad philologiam sacram pertinent* (Gotinga: Dietrich, 1892), p. 103 *ad locum*.

10,30

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
لست أمضي بك * أمضي	لست أمضي * * * * *	καὶ εἰς τὴν γενεάν μου * πορεύσομαι √	καὶ εἰς τὴν γενεάν μου	וְלֹא-מוֹלֶדְתִּי אֵלַי

El texto árabe, sin alterar el sentido del versículo, cambia el orden de las palabras de Syh y las *Hexaplas*, manteniendo en este caso los signos diacríticos hexaplares, asterisco (*) y metobelo (√) que indican la omisión del hebreo אֵלַי (“iré”).

10,31

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
لأنك قد كنت * في المحلة + ~ معنا √ في البرية	لأنك قد كنت * ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	ἦσθα * ἐν τῇ παρεμβολῇ √ ~ μεθ' ἡμῶν √ ἐν τῇ ἐρήμῳ	ἦσθα μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ	כִּי עַל-כֵּן יָדַעְתָּ קִנְיָנוּ בַּמִּדְבָּר

En este caso la equivalencia con Syh y las *Hexapla* es plena, con idéntico uso de los signos diacríticos que el texto árabe ha adaptado en el caso del primer metobelo (+ = √) calcando el obelo (~).

10,34

Ar.	Syh	Hexapla	LXX	TH
جميع مبغضوك * من أمام وجهك	جميع مبغضوك * * * * * *	φυγέτωσαν πάντες οἱ μισοῦντές σε * ἀπό τοῦ προσώπου σου √	φυγέτωσαν πάντες οἱ μισοῦντές σε	מִשְׁנֵי־יָדַי מִפְּנֵי־יָדַי

De nuevo, en este sexto caso, tenemos equivalencia completa entre la versión árabe, Syh y el texto de las *Hexapla*. En el caso de los signos diacríticos, mientras el texto de las *Hexapla* y Syh ofrecen el asterisco y el metobelo para señalar la omisión del sintagma hebreo מִפְּנֵי־יָדַי (“delante de ti”), la traducción árabe solo exhibe el asterisco. A nivel léxico destaca en Syh el uso de مَبْغُوضًا, un préstamo del

griego πρόσωπον, que en árabe, en cambio, en lugar de calcar el teologismo (شخص = persona)¹⁵ ha preferido recurrir a una traducción literal (وجه = *facies*)¹⁶.

* * *

Por último, hay que mencionar dos ejemplos más por el interés textual que estos presentan. El primer caso es el versículo que hemos numerado como 34, que como sucede en Syh, además de incluir la omisión del Tetragrammaton¹⁷ que lee texto hebreo en LXX (יהוה < κύριος < حذم < الرب) ¹⁸ no se corresponde con la ubicación del mismo el texto de los LXX, donde cierra el capítulo, dando lugar al versículo 36:

وكانت غمام الرب تظلّ عليهم بالنهار إذا ارتحلوا عن المحلّة

“Y la nube del Señor les daba sombra durante el día, desde que partieron del campamento”.

El segundo caso es una nota que la versión árabe exhibe *in margine*, situada espacialmente entre los versos 10 y 11. Esa nota *in margine* figura asimismo en Syh en cuatro líneas cada una de ellas señaladas con el correspondiente obelo (⸏)¹⁹ y en las *Hexapla* de Orígenes²⁰.

El texto no aparece en LXX, ya que en realidad no es un versículo de Nm, sino una adición procedente de Dt 1,6-8, cuyos textos hebreo y griego de los LXX reproducimos debajo:

¹⁵ S. Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries”, en G. D. Dragas y M. G. Phougiar (eds), *Aksun-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios* (Londres: Thyateira House, 1985), p. 131. Cf. S. H. Griffith, “Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā’īṭah, a Christian *mutakallim* of the First Abbasid century”, *Oriens Christianus* 64 (1980), p. 180.

¹⁶ R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*. Collegerunt Stephanus M. Quatremere *et al.*, 2 vols. (Oxford: Tipografía Clarendoniana, 1879 y 1901), cols. 3291-2; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, ed. R. Duval, 2 vols. (Amsterdam: Philo Press, 1970) (reed. de París, 1888-1901), vol. I, col. 1634.

¹⁷ Cf. P. D. Vasileiadis, “Aspects of rendering the sacred Tetragrammaton in Greek”, *Open Theology* 1 (2014), pp. 56-88.

¹⁸ F. Field, *Origenis hexaplorum*, p. 236 *ad locum*.

¹⁹ Cf. A. Vööbus, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla*, fol. 118a. El texto editado por Lagarde (*Bibliothecae Syriacae*, p. 103) exhibe un *vacat* del versículo 11 y parte del 12.

²⁰ F. Field, *Origenis hexaplorum*, p. 236, v. 10, n. 8.

LXX

ἵκανούσθω ὑμῖν κατοικεῖν ἐν τῷ ὄρει
τούτῳ· ἐπιστρέφητε καὶ ἀπάρατε ὑμεῖς
καὶ εἰσπορεύεσθε εἰς ὄρος Ἀμορραίων
καὶ πρὸς πάντας τοὺς περιοίκους
Ἄραβα, εἰς ὄρος καὶ πεδῖον καὶ πρὸς
λίβα καὶ παραλίαν γῆν Χαναναίων καὶ
Ἀντιλίβανον ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ
μεγάλου Εὐφράτου. ἴδετε,
παραδέδωκεν ἐνώπιον ὑμῶν τὴν γῆν

TH

רב-לְכֶם שָׁבַת בְּהַר הַזֶּה פָּנוּ וּסְעוּ לְכֶם וּבְאוּ
הַר הָאֲמֹרִי וְאֶל-כָּל-שְׂכֵנָיו בְּעֶרְבָה בְּהַר
וּבְשִׁפְלָה וּבְנֶגֶב וּבְחֹף הַיָּם-אֲרָץ הַכְּנַעֲנִי
וְהַלְבָּנוֹן עַד-הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר-פְּרַת רְאֵה נְתַתִּי
לְפָנֵיכֶם

Por su parte, la transcripción del texto *in margine* que recoge la versión árabe es como sigue:

وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى فَقَالَ حَسْبُكُمْ مِنَ الْمَقَامِ فِي هَذَا الْجَبَلِ فَارْتَحِلُوا إِلَى جِبَالِ الْأَمُورِيِّينَ وَإِلَى جَمِيعِ مَنْ
يَسْكُنُهَا وَالَّذِينَ فِي الْجَبَلِ وَالْبَلْقَا تَمَّا يَلِي التِّيمَانَ وَعَلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ وَأَرْضِ الْكَنْعَانِيِّينَ فِي كُلِّ أَثَارٍ إِلَى
النَّهْرِ الْأَعْظَمِ نَهْرِ الْفِرَاتِ ارْتَحِلُوا فَقَدْ مَنَحْتُمْ الْأَرْضَ

“Y habló el Señor a Moisés diciendo: “Habéis estado bastante (tiempo) en este monte. Partid hacia los montes de los amorreos y hacia todos quienes moran en ellos y los que están en el monte y en la llanura al sur y en la costa del mar, la tierra de los cananeos en todos los lugares hasta el Río Grande, el río Éufrates. Partid, pues se os ha concedido la tierra”.

SISTEMAS DE ORIENTACIÓN GEOGRÁFICA EN EL GRIEGO DE LA BIBLIA

IRENE PAJON LEYRA
CEPAM, UMR 7264, UNIVERSITE NICE-SOPHIA ANTIPOLIS

En su detallado estudio sobre el origen de las denominaciones de los puntos cardinales, Cecil H. Brown analiza desde una perspectiva antropológica un elenco de 127 lenguas, representativas de las más diversas familias lingüísticas conocidas, y concluye que, para establecer esas denominaciones, existen un total de cuatro procedimientos posibles¹:

a) Procedimiento astronómico²: a través de la observación de cuerpos y fenómenos celestes, ya sea el recorrido diario del sol o la posición de ciertas estrellas.

b) Procedimiento meteorológico: mediante el uso metonímico de los nombres de elementos atmosféricos, en especial los vientos, pero también las estaciones, las temperaturas o las lluvias.

c) Procedimiento deíctico³: que consiste en el uso de las direcciones generales (izquierda, derecha, delante, detrás), desde el punto de vista de un observador hipotético, que dirige la mirada hacia la dirección principal que articula el conjunto.

d) Procedimiento topográfico: empleando, de nuevo a través de la metonimia, elementos del paisaje, tales como montañas, ríos, costas, etc., como puntos de referencia.

Cada una de estas formas de establecer las direcciones geográficas responde a un modo diverso de entender el espacio por parte de la comunidad de hablantes y de concebir los desplazamientos que tienen lugar en él⁴. Así, la coexistencia de dos o más de ellas en una misma lengua debe su origen, por lo general, a fases históricas distintas y evidencia cambios en la mentalidad espacial entre los

¹ C. H. Brown, "Where Do Cardinal Direction Terms Come From?", *Anthropological linguistics* 25/2 (1983), p. 126.

² Cf. H. B. Rosén, "Some Thoughts on the System of Designation of the Cardinal Points in Ancient Semitic Languages", en A. S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of his eighty-fifth Birthday* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), p. 1337. M. O'Connor, "Cardinal-Direction Terms in Biblical Hebrew", en A. S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, p. 1145, habla de "términos cosmológicos".

³ Sistema también llamado en ocasiones "homuncular", p.e., basado en un hipotético modelo humano que observa desde una posición determinada; véase M. O'Connor, "Cardinal-Direction Terms", pp. 1144-1145.

⁴ Rosén, "Some Thoughts", p. 1337.

miembros de la cultura que ha establecido esas direcciones.

Por otro lado, tal y como Brown señala, no es necesario que una lengua disponga de denominaciones para cada uno de los puntos cardinales, sino que abundan los casos en los que los hablantes sólo disponen de términos para referirse a tres, dos, o incluso una sola de las direcciones geográficas, al igual que también es posible que se desarrollen sistemas con más de cuatro elementos⁵. Tampoco es en modo alguno preciso que las direcciones se dispongan formando ejes, sino que pueden consistir en puntos señalados sobre el círculo del horizonte y, cuando los ejes existen, tampoco es un hecho universal que éstos sean dos y perpendiculares entre sí.

Además, los nombres empleados para la designación de los puntos cardinales, como decíamos más arriba, a menudo consistentes en usos metafóricos o metonímicos de términos que tienen otros significados (astronómicos, meteorológicos, etc.), por lo general no pierden su valor original, de suerte que en muchos casos estos vocablos pueden utilizarse en un sentido o en otro⁶.

En definitiva, los sistemas de orientación geográfica que una comunidad desarrolla responden a relaciones complejas con el espacio, establecidas a lo largo de fases históricas sucesivas en las que los desplazamientos se afrontan de maneras distintas y dan lugar a valores polisémicos en el vocabulario topográfico, cosmológico meteorológico o deíctico que, a priori, resultarán oscuros y difíciles de interpretar para los hablantes de otras lenguas, que habrán creado sus propias formas de orientación.

Hace algunos años desarrollamos un breve estudio sobre los diferentes modos que emplea la lengua hebrea de la Biblia para referirse a los puntos cardinales⁷, en la idea de que los sistemas de orientación geográfica que coexisten en el texto bíblico son reflejo de formas distintas de entender el espacio en general, y el territorio de Palestina en particular, y responden asimismo a fases sucesivas de la historia del pueblo hebreo, a sus diversas migraciones y a su proceso de sedentarización. En el presente trabajo retomamos aquel estudio para centrarnos en el modo como la versión de la Biblia de los LXX ha interpretado y vertido los términos correspondientes al griego, una lengua cuya nomenclatura geográfica responde a una mentalidad espacial muy diferente de la hebrea⁸. Nuestra intención con ello es observar en qué medida los traductores del texto bíblico han comprendido la polisemia de estos términos geográficos y han sido capaces de

⁵ También existen lenguas que carecen de denominaciones para los puntos cardinales. Obsérvese el cuadro de Brown, "Where Do Cardinal", p. 144.

⁶ Sobre la polisemia en la nomenclatura de las direcciones, véase Brown, "Where Do Cardinal", p. 123-126.

⁷ Véase I. Pajón Leyra, "Orientación espacial y vivencia histórica: los puntos cardinales en el hebreo bíblico", *El Olivo* 53 (2001), pp. 5-23.

⁸ Sobre esta diferencia, véase Rosén, "Some Thoughts", p. 1338.

adaptar la perspectiva espacial del original hebreo a la visión griega.

Los puntos cardinales en el hebreo bíblico y en el griego

En la lengua hebrea de la Biblia encontramos designaciones de los puntos cardinales que corresponden a tres de los cuatro procedimientos de denominación considerados por Brown, lo que da lugar a la coexistencia de tres sistemas diferentes de términos para las direcciones geográficas:

Sistema astronómico: compuesto fundamentalmente por dos elementos *mizrah* (*ha-shemesh*) = “salida (del sol)” / “este” y *ma'arab* = “puesta (de sol)” / “oeste”, a menudo mencionados en correlación. A estos dos elementos quizá pueda añadirse un tercero: *darom*⁹, un término de raro uso y oscura etimología empleado sobre todo en el Libro de Ezequiel¹⁰ para referirse al sur, que se ha interpretado en ocasiones como también referido al comportamiento del sol en su recorrido diario¹¹.

Sistema deíctico: cuenta con las cuatro denominaciones, tomando el este como dirección principal que articula el conjunto¹². Los términos que lo forman son *qédem* = “delante” / “este”, *'ahor* = “detrás” / “oeste”, *yamín*¹³ / *temán* = “derecha” / “sur”, *shem'ol* = “izquierda” / “norte”.

Sistema topográfico: el hebreo bíblico emplea asimismo de manera asidua para designar el norte, el sur y el oeste los elementos del terreno que constituyen los límites naturales del país de Canaán: el monte¹⁴ *Zaphón* al norte¹⁵, el desierto del

⁹ O'Connor, “Cardinal-Direction Terms”, p. 1146, no considera este término dentro del sistema cosmológico.

¹⁰ Aparte de los ejemplos que proporciona el Libro de Ezequiel (Ez 20,46; 40,24,27,28,44 y 45; 41,11; 42,12,13 y 18), también aparece ocasionalmente en Deuteronomio (De 33,23), Job (Jb 37,17) y Eclesiastés (Ece 1,6; 11,3).

¹¹ Esta interpretación se remonta a los trabajos de H. F. W. Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Londres: Samuel Bagster & Sons, 1857), p. CCVII, s.v., quien lo relaciona con la raíz *drr* (“fluir”, “moverse libremente”) y lo traduce como “la región luminosa”, opuesto a *zaphón*, que interpreta como su antónimo, referido a la oscuridad de la región septentrional (véase más adelante).

¹² Sobre la clara prevalencia del este entre las comunidades que emplean denominaciones deícticas, y sobre la orientación hacia el este como “canónica para el ser humano a través de las culturas”, véase Brown, “Where Do Cardinal”, p. 136; Rosén, “Some Thoughts”, p. 1337, sugiere una posible implicación religiosa en esta forma de establecer las direcciones.

¹³ Véase 1 Sam (= LXX 1 Re) 23,19,24; Ez 16,46; Sal 89,13. Esta variante, minoritaria, sobrevive en el nombre de la tribu de Benjamín: *Ben-Yamín*, “hijo del sur”, que hace referencia a la ubicación meridional de su territorio, respecto a otras tribus. Al respecto, véase Pajón Leyra, “Orientación espacial”, p. 9.

¹⁴ Probablemente el actual Jebel Aqra, en la frontera turco-siria. No debe confundirse con la misteriosa ciudad del mismo nombre mencionada en Jos 13, 27 y Ju 12, 1. Sobre este topónimo y su identificación, ver J. P. Vita, “Der biblische Ortsname Zaphón und die

Négeb al sur¹⁶, y el mar Mediterráneo, llamado “mar grande” (*hayyam haggadol*) o simplemente “mar” (*yam*) al oeste. No obstante, hemos de señalar que el nombre del *Négeb* guarda relación con la raíz semítica *ngb*, cuyo significado básico es “sequedad”, con lo que el aspecto topográfico y el meteorológico en cierta medida se superponen en este término¹⁷.

No hay huellas del empleo de ningún elemento topográfico para designar la dirección oriental.

Por su parte, las direcciones geográficas en griego se expresan de dos modos distintos:

A través de un sistema astronómico en el que las denominaciones relacionadas con el recorrido del sol (ἀνατολή y sus derivados = “salida del sol” / “este”, δύσις y sus derivados = “puesta del sol” / “oeste”, μεσημβρία y sus derivados = “mediodía” / “sur”) se completan eligiendo para designar el norte, donde el sol no está presente, el nombre de una constelación: Ἄρκτος, “la Osa Mayor”, y su adjetivo derivado ἄρκτικός.

Según un sistema meteorológico que da lugar a una compleja “rosa de los vientos” que llegó a señalar hasta doce direcciones en sus versiones más detalladas¹⁸, y de la cual los cuatro elementos principales son el viento del norte

Amarnabriefe EA 273-274”, *Ugarit-Forschungen* 37 (2005), pp. 673-677. En el caso de *Id.* 12. 1, el códice Alejandrino de la *Septuaginta* (MS Royal 1. D. V-VIII) recoge εἰς Σερῖνα, mientras que el Vaticano ofrece εἰς βορρᾶν (Vat. gr. 1209), lo que evidencia dudas interpretativas respecto al topónimo entre los traductores y/o los responsables de la transmisión del texto griego.

¹⁵ Es de señalar que en el texto bíblico el significado desplazado de “norte” parece haber sustituido casi por completo al sentido original del término *zaphón*.

¹⁶ Los nombres de *zaphón* y *négeb* se transcribirán con mayúscula inicial en aquellos casos que se consideren empleados con valor de topónimo y en minúsculas, cuando se entienda que se refieren a la dirección cardinal.

¹⁷ También en el caso de *zaphón* se ha propuesto una etimología relacionada con la raíz *zpn*, “ocultarse”, entendiendo que hace referencia al sol, menos visible en el norte que en el sur (véase Gesenius, *Hebrew and Chaldee*, p. DCCXV; Rosén, “Some Thoughts”, p. 1339), con lo que podría haber una superposición del procedimiento astronómico y el topográfico. No obstante, el topónimo se encuentra atestiguado ya en ugarítico, como denominación de la montaña en la que se cree que habita el dios Baal, sin implicaciones solares. De ahí que seguramente resulte más plausible entender la etimología del término en el sentido de “lugar de acecho”, “atalaya”, una idea no vinculada a procesos astronómicos. También en la documentación ugarítica el monte *Zaphón* aparece como punto de referencia para señalar la dirección septentrional. Véase G. del Olmo Lete y J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, 2 vols. (Leiden – Boston: Brill, 2015³), p. 777.

¹⁸ Véase Arist., *Mete.* 363a-364a, [Arist.,] *Mu.* 394b, Timosthenes Rhodius, *FGrHist* V, 2051, F3 (ap. Agathem. 2, 7 Diller, *GGM* II 473, F. 6, 13 Wagner).

(βόρreas, o βορρᾶς en ático y *koiné*), el del sur (νότος), el del este (ἀπηνλιώτης¹⁹) y el del oeste (ζέφυρος).

La lengua griega, pues, solo coincide con el hebreo de la Biblia en tanto que emplea nombres derivados del recorrido diario del sol para referirse a los puntos cardinales²⁰, una coincidencia que es, además, parcial, puesto que el sistema astronómico hebreo no incluye denominación alguna para el norte, que sí está presente en la versión griega del mismo. Fuera de los términos relacionados con el sol, las consonancias terminan.

La crítica coincide, además, en vincular los sistemas de orientación griegos en su conjunto, en especial el papel de los vientos en la definición de las direcciones, con la importancia de la navegación en el seno de esta cultura²¹, actividad que el pueblo hebreo prácticamente desconoce. Esta distancia en el modo de entender los viajes y su alcance se aprecia sobre todo, aunque no sólo, en el caso del sistema topográfico de direcciones hebreas: el mundo griego, que estaba llevando a cabo sus primeras navegaciones en el océano Atlántico cuando se realizaba la traducción de los primeros libros bíblicos²², y que hacía siglos que exploraba el Índico, se encuentra ante la tarea de traducir unos términos empleados por un pueblo que no imagina que sus desplazamientos vayan a suceder fuera del territorio cananeo.

El texto bíblico, así, ofrece a sus traductores griegos un conjunto de términos que, o bien consisten en denominaciones de territorios y accidentes, oscuras para quienes no están familiarizados con la geografía de Canaán, o bien se refieren a un elemento tan genérico e inespecífico como el mar, capaz de marcar la dirección occidental sólo para quienes se encuentren en territorio israelita, pero seguramente vinculado con otras direcciones para los miembros de otras culturas y los habitantes de otras regiones y, en el caso de la tradición cultural griega, carente de todo valor de dirección general fija y estable, sino simple telón de fondo de sus travesías náuticas.

El conjunto de términos deícticos, por su parte, choca frontalmente con el significado que los mismos conceptos reciben en textos geográficos griegos, pues

¹⁹ O bien εὔρος, referido específicamente al viento del sudeste, pero también considerado a menudo denominación genérica de los vientos que proceden del cuadrante oriental (véase [Arist.,] *Mu.* 394b 19-25).

²⁰ Brown, "Where Do Cardinal", p. 127, señala el procedimiento astronómico como el más extendido de todos a la hora de denominar las direcciones cardinales.

²¹ Así, p.e. Rosén, "Some Thoughts", p. 1338. Recientemente: véase G. L. Irby, "Navigation and the Art of Sailing", en G. L. Irby (ed.), *A Companion to Science, Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome, Volume I* «Blackwell Companions to the Ancient World» (Oxford: Wiley-Blackwell, 2016), pp. 862-864, con bibliografía.

²² Según la *Carta de Aristeas*, la traducción del Pentateuco tuvo lugar en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.). La circulación de la obra de Piteas de Masalia, primer navegante griego en atravesar el Estrecho de Gibraltar, se data en torno al 315 a.C. Véase S. Magnani, *Il viaggio di Pitea sull'Oceano* «Studi di Storia» 8 (Bologna: Pàtron, 2002), pp. 27-28.

las nociones de “izquierda” y “derecha” así como, en menor medida, “delante” y “detrás”, suelen aparecer en contextos en los que se describe un desplazamiento o un itinerario, y se articulan respecto al sentido de la marcha²³, no a una orientación “canónica” y constante²⁴.

Las diferencias entre las ideas espaciales de hebreos y griegos, pues, son importantes, y la traducción de los LXX a menudo acusa la distancia que las separa.

*Traduciendo los puntos cardinales de la Biblia hebrea*²⁵

Los traductores de la Biblia de los LXX, pues, reciben del texto hebreo original unos parámetros espaciales profundamente determinados por la realidad territorial de Palestina y por los desplazamientos por ese territorio de unas comunidades de beduinos nómadas y su posterior proceso de sedentarización, y debe verterlos a través de los conceptos creados por un pueblo de navegantes para el que la noción de “territorio” no es tan importante como la de “itinerario”²⁶. De ahí que, como es de esperar, entre el sentido original del texto hebreo y su versión griega, haya en ocasiones notables desajustes, que merecen ser señalados y analizados con atención. Estos desajustes, por otro lado, no afectan por igual a todos los sistemas de

²³ Véase p.e. Str., XI 8.1: Ἀπὸ δὲ τῆς Ὑρκανίας θαλάττης προϊόντι ἐπὶ τὴν ἕω δεξιὰ μὲν ἐστὶ τὰ ὄρη μέχρι τῆς Ἰνδικῆς θαλάττης παρατείνοντα, XVII 3.2: ἔξω δὲ προελθόντι τοῦ κατὰ τὰς στήλας πορθμοῦ, τὴν Λιβύην ἐν ἀριστερᾷ ἔχοντι ὄρος ἐστίν, *Peripl. M. Rubri.* 1: Μετὰ δὲ αὐτὸν εἰσπλεόντων ἀπὸ χιλίων ὀκτακοσίων σταδίων ἐν δεξιᾷ ἡ Βερνίκη.

²⁴ Sobre la ambigüedad de las nociones de izquierda y derecha en relación con las direcciones geográficas y su dependencia del punto de vista cambiante del observador, Str. II 5.3.

²⁵ Para las traducciones del texto original hebreo, salvo advertencia de lo contrario, seguimos la versión de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, con ligeras variaciones ocasionales (véase bibliografía: F. Cantera y M. Iglesias (trads.), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009³). Para las traducciones de *Septuaginta* del Pentateuco, los libros históricos y los libros sapienciales seguimos el texto de N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta I. El Pentateuco* «Biblioteca de estudios bíblicos» 125 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008); *eidem, Septuaginta II. Libros históricos* «Biblioteca de estudios bíblicos» 126 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011); *eidem, Septuaginta III. Libros poéticos y sapienciales* «Biblioteca de estudios bíblicos» 127 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013) y *Septuaginta IV. Libros proféticos* «Biblioteca de estudios bíblicos» 128 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015).

²⁶ Sobre la diferencia entre la concepción “hodológica” – lineal, unidimensional y formada por los puntos sucesivos de una ruta – y la visión “cartográfica” – bidimensional, correspondiente a la superficie de un territorio – del espacio, véase P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico* «Università di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia» 19 (Roma: Giorgio Bretschneider, 1984). El autor explica la visión “hodológica” como característica fundamental de la mentalidad geográfica de los griegos.

términos para denominar los puntos cardinales, sino que varían de un sistema a otro y de un término a otro, en función de la frecuencia de su uso y el mayor o menor grado de polisemia que el término en cuestión pueda tener en la lengua original.

De los tres modos de denominación de los puntos cardinales atestiguados en hebreo, el astronómico es el que menos problemas ofrece a los traductores griegos, ya que la lengua de destino, como acabamos de ver, se vale también de ese mismo procedimiento para designar las direcciones geográficas. De ahí que *mizrah* (*hashemesh*) y *ma'arab* sean sistemáticamente traducidos como ἀνατολαί y δυσμαί, tanto si se encuentran solos²⁷ como si van en correlación entre ellos²⁸, o si se contraponen a puntos cardinales expresados a través de otros métodos diferentes del astronómico²⁹.

Respecto al término referido al sur que, probablemente, corresponda al sistema de orientación astronómico, *darom*, en una única ocasión (De 33, 23) aparece traducido como λίψ, término que designa el sudoeste en las rosas de los vientos griegas, pero que aparece a menudo en el texto de *Septuaginta* como denominación del sur³⁰ alternativa al término más usual, νότος, y sinónima de él. En el libro de Ezequiel, a su vez, el que ofrece más ocurrencias de este nombre, como decíamos más arriba, la traducción que se aplica es νότος³¹ en todos los casos menos en uno:

Ez 21,2: “Hijo de hombre, vuelve tu rostro en dirección al sur (*temán*) y profiere tus palabras hacia el mediodía (*darom*), y profetiza contra el bosque que se extiende hacia el *Négeb*.”

²⁷ Véase p.e. Da 8,5: “y he aquí que un macho cabrío venía del occidente (*mimma'arab*)”, = καὶ ἰδοὺ τράγος αἰγῶν ἦρχετο ἀπὸ δυσμῶν. Es de notar que la versión de Teodoción del mismo pasaje presenta ἀπὸ λιβός. Sobre el valor de λίψ en la tradición geográfica griega y en el griego de la Biblia, véase *infra*.

²⁸ El término correlativo de *mizrah* para expresar el oeste puede ser en ocasiones *mebo'* (*hashemes*), relacionado con la raíz del verbo “ir” (*bo'*). Véase p.e. Sal 50,1; 113,3, Za 8,7 y sus correspondientes en LXX.

²⁹ Los extremos este-oeste expresados a través del sol puede verse, p.e. en Is 59,19: “Entonces desde poniente (*mimma'arab*) temerán el nombre de Yahweh y desde oriente (*mimmizrah*) su gloria”. Cf. LXX *id.*: καὶ φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον. Ver asimismo casos como Is 43,5-6, donde la correlación oeste-este se establece en términos astronómicos, mientras que para norte-sur se emplean términos topográficos y deícticos: “Desde oriente (*mimmizrah*) traeré tu prole y desde occidente (*mimma'arab*) te recogeré. Diré al norte (*lezaphón*): ‘dámelos’ y al sur (*letemán*): ‘no los retengas’”. Cf. LXX *id.*: ἀπὸ ἀνατολῶν ἄξω τὸ σπέρμα σου καὶ ἀπὸ δυσμῶν συνάξω σε. ἐρῶ τῷ βορρᾶ Ἄγε, καὶ τῷ λιβί Μὴ κώλυε.

³⁰ Sobre este uso de λίψ, característico del griego de la Biblia, ver más adelante.

³¹ Es el caso de Ez 40,24,27,28,44 y 45; 41,11; 42,12,13 y 18 y Eze 11,3, a menudo estableciendo una correlación entre νότος y βορρᾶς.

LXX Ez 20,45: Υἱὲ ἀνθρώπου, στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ Θαίμαν καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ Δαρωμ καὶ προφήτευσον ἐπὶ δρυμὸν ἠγούμενον Ναγεβ. “Hijo de hombre, fija tu rostro en Thaimán y pon la vista en Darom y profetiza contra el bosque jefe³² de Nageb.”

La presencia simultánea de las tres denominaciones para el sur en la misma frase parece haber llevado al traductor a perder la conciencia de que se trata de sinónimos que señalan una misma dirección, y a transcribir los términos y tratarlos como si fueran nombres propios, topónimos referidos a territorios diferentes. No obstante, este ejemplo constituye un caso aislado. Teodoreto, de hecho, nos informa de que otras versiones griegas de la Biblia, como la de Símmaco, habían adaptado las denominaciones a términos griegos usuales de dirección geográfica³³, de suerte que en líneas generales se puede apreciar, como decimos, que el sistema de denominación astronómico no ha planteado graves problemas interpretativos a los traductores griegos, quienes no han tenido dificultades para comprender el significado de sus términos y verterlos a la lengua de destino de manera inequívoca.

En el extremo contrario se encuentra, sin embargo, el sistema deíctico que, de todos los procedimientos para designar los puntos cardinales en hebreo, parece haber sido el que en menor grado han comprendido los traductores griegos y adaptado a los sistemas de orientación habituales en su lengua.

Más arriba nos hemos referido ya a la diferencia en el uso de “derecha”, “izquierda”, “delante” y “detrás” en la lengua hebrea y en la griega, una diferencia que seguramente sea la causa de las dificultades de interpretación que plantea este sistema de direcciones. En efecto, en líneas generales se observa que el significado de los términos pertenecientes a este conjunto, cuando se emplean para denominar las direcciones geográficas, solamente ha sido comprendido del todo si aparecen en contextos en los que también se mencionan otros términos referidos a los puntos cardinales, cuyo reconocimiento como vocabulario de este campo semántico se preste a un menor grado de ambigüedad. Es decir: sólo cuando el contexto permite apreciar con absoluta claridad que el original hebreo se refería a las direcciones geográficas los traductores griegos han podido identificar los términos deícticos y traducirlos a través de los términos de dirección geográfica del griego.

Las designaciones deícticas de los puntos cardinales tienden, pues, a reconocerse cuando van acompañadas de términos de alguno de los otros sistemas,

³² Según Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia griega, ad loc.*, en este punto el texto obedece a una confusión paleográfica, a partir de un término que significa “campo” en el original hebreo.

³³ Véase Thdt., *Qu. in Ez. ad loc.* (PG 81, col. 1005, 837): Θαίμαν μεσημβρία ἐστὶ τῆ Ἑλλάδι φωνῇ, Δαροῦμ δὲ τὸν λίβα σημαίνει, τὸ δὲ Ναγεβ τὸν νότον· οὕτω καὶ ὁ Σύμμαχος ἠρμήνευσεν· Υἱὲ ἀνθρώπου, στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν νότον ὁδὸν λιβὸς, καὶ προφήτευσον περὶ τοῦ δρυμοῦ τῆς χώρας τῆς μεσημβρινῆς.

pero no cuando van solas. No obstante, los problemas de identificación no afectan por igual a todos los elementos que integran este sistema. Así, *qédem*, “el este”, con diferencia el elemento del conjunto utilizado de modo más frecuente, aparece a menudo traducido como ἀνατολαί, incluso si no va acompañado de otros términos referidos a los puntos cardinales³⁴.

Pero, pese a todo, los casos en los que el sentido geográfico del término es comprendido y traducido conviven con casos en los que los traductores le aplican un valor temporal, entendiéndolo como un adverbio que significa “antes”, “antaño”³⁵, y con casos en los que se traduce de manera literal³⁶.

El resto de los elementos de este sistema, sin embargo, no parecen haber sido bien comprendidos por los autores de la versión de *Septuaginta*, que en la mayoría de los casos se limitan a traducirlos literalmente, sin aclarar al lector su valor desplazado en el texto original. Así, en Gé 14,15, la indicación de que Jobá se encuentra “al norte” (*missemo l*, “a la izquierda”) de Damasco se traduce (LXX *id.*) ἐν ἄριστερᾷ Δαμασκοῦ³⁷. La referencia al oeste (*ahor*, “detrás”) de Nú 3,23 también encuentra en su correspondiente en *Septuaginta* una traducción estrictamente literal (ὀπίσω), y en cuanto al sur expresado como “derecha”, sólo rara vez aparece traducido a través de alguna de las expresiones griegas habituales para designar esta dirección, mientras que con frecuencia se traduce literalmente, incluso si va en correlación con expresiones relativas a la izquierda, referidas al norte³⁸, o puede también transcribirse y recibir el tratamiento de un topónimo³⁹.

Los problemas para identificar los términos deícticos como referencias a los puntos cardinales llegan a tal grado que en el siguiente texto del libro de *Job*, el único ejemplo que nos ofrece el sistema completo, sin que las denominaciones de este conjunto se encuentren mezcladas con elementos de otros sistemas, la versión

³⁴ Véase p.e. LXX Gé 2,8: Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδέμ κατὰ ἀνατολὰς (= TMas: *miqqédem*). Los ejemplos similares abundan. Véase Gé 11,2; 12,8, Nú 34,11, Jdt 8,11. En Is 9,12 la correlación *qédem-ahor* (“delante”-“detrás”) se recoge en su versión griega como Συρίαν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἑλληνας ἀφ' ἡλίου δυσμῶν (LXX Is 9,11).

³⁵ P.e. Is 2,6, donde *miqqédem* se traduce ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς. El sentido del original, con todo, no está claro: en el contexto de una crítica por la presencia de adivinos en la casa de Jacob, puede referirse a los orígenes orientales de esos adivinos o a su antigüedad.

³⁶ P.e. LXX Gé 3,24: καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδὰμ καὶ κατόκισεν αὐτὸν ἀπέναντι (= TMas: *miqqédem*) τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς.

³⁷ Cf. Jos 19,27.

³⁸ LXX Ez 16,46: ἡ ἀδελφὴ ὑμῶν ἡ πρεσβυτέρα Σαμάρεια, αὐτὴ καὶ αἱ θυγατέρες αὐτῆς, ἡ κατοικοῦσα ἐξ εὐωνύμων σου· καὶ ἡ ἀδελφὴ σου ἡ νεωτέρα σου ἡ κατοικοῦσα ἐκ δεξιῶν σου Σοδομα καὶ αἱ θυγατέρες αὐτῆς.

³⁹ Véase LXX Jos 12,3: ἀπὸ Θαιμαν τὴν ὑπὸ Ἀσηδωθ Φασγα. Esta tendencia afecta sobre todo a la variante *temán*, y seguramente se debe a que el término también da nombre a uno de los clanes edomitas y al territorio que se le asocia, situado precisamente al sur del que ocupaban los israelitas.

de *Septuaginta* se limita a traducir literalmente los cuatro términos, sin atribuirles valor geográfico alguno:

Jb 23,8-9: “Si voy al oriente (*qédem*), no está, y al occidente (*'ahor*), no lo distingo. Al norte (*shem'ol*) me vuelvo, y no le diviso; torno al mediodía (*yamin*) y no le veo.”

LXX Jb 23,8-9: εἰς γὰρ πρῶτα πορεύσομαι καὶ οὐκέτι εἰμί· τὰ δὲ ἐπ' ἐσχάτοις τί οἶδα; ἀριστερὰ ποιήσαντος αὐτοῦ καὶ οὐ κατέσχον· περιβαλεῖ δεξιὰ, καὶ οὐκ ὄψομαι. “Entonces primero iré y ya no soy; y de lo último ¿qué sé?⁴⁰ Si a la izquierda lo hacía él, yo no lo detenía; rodeará por la derecha y no lo veré.”

Las traducciones literales de los términos de orientación hacen que el sentido original del pasaje sea poco menos que ininteligible en su versión griega. Las dificultades experimentadas por los autores de la *Septuaginta* al enfrentarse al sistema deíctico son, pues, muy profundas, y contrastan con lo fácilmente identificables que les resultan los términos astronómicos.

El sistema topográfico, por su parte, se encuentra en un punto intermedio entre estos dos extremos. En él, ni la denominación del norte, el monte *Zaphón*, ni la del sur, el desierto del *Négeb*, resultan excesivamente problemáticas para sus traductores. La primera de ellas, salvo escasas excepciones⁴¹, se traduce de modo prácticamente sistemático como βορρᾶς, dado que en el texto bíblico su valor como nombre de la dirección septentrional ha suplantado casi por completo a su valor primigenio, como topónimo referido a un monte, de suerte que la polisemia del término prácticamente ha desaparecido, evitando con ello que surjan problemas de ambigüedad que puedan llevar a malas interpretaciones del original.

En el caso de *Négeb*, los traductores griegos se han valido tanto de designaciones meteorológicas (mayoritariamente νότος y, con menor frecuencia, λίψ) como de su equivalente astronómico μεσημβρία para verterlo a su lengua, pero se han mantenido conscientes de la polisemia del término, de suerte que, en aquellos casos en los que no se está refiriendo a la dirección sur, sino al desierto, han sabido reflejar la diferencia con claridad, como ejemplifica el siguiente texto

⁴⁰ M. Karrer y W. Kraus *et alii*, *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (2 vols.) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), p. 2099, *ad loc.* consideran que el traductor ha podido entender las nociones de *qédem* y *ahor* en sentido temporal (“antaoño” y “en el futuro”).

⁴¹ Por ejemplo Je 32,26: καὶ πάντας βασιλεῖς ἀπὸ ἀπηλιώτου τοὺς πόρρω καὶ τοὺς ἐγγύς, donde es ἀπηλιώτης el término que parece haber traducido *zaphón* (en el texto masorético, Je 25,26). No obstante, se ha de tener en cuenta que el libro de Jeremías presenta una transmisión particularmente compleja, donde la versión griega en no pocas ocasiones corresponde a originales distintos del que conocemos a través del texto masorético.

de Génesis:

Gé 13,1: “De Egipto subió Abram al Négeb, junto con su mujer y todo lo suyo, y acompañado de Lot⁴².”

LXX Gé 13,1: Ἀνέβη δὲ Ἀβραμ ἐξ Αἰγύπτου, αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ, εἰς τὴν ἔρημον. “Abram subió de Egipto hacia el desierto con su mujer y todas sus pertenencias, y Lot estaba con él.”

El viaje hacia el Négeb desde Egipto no sucede en dirección al sur, sino al norte, hecho del que el traductor griego tiene plena conciencia, lo que no siempre ha sucedido. Así, la *Vulgata* presenta “*ad australem plagam*”, “hacia la región meridional”, haciendo que el viaje de Abraham y su familia transcurra de un modo imposible. En época moderna muchas versiones del texto comparten esa misma confusión. Por ejemplo, la llamada Biblia del Oso, la primera traducción completa de la Biblia al castellano (1569), ofrece: “Así subió Abram de Egipto hacia el mediodía⁴³”, y el autor de la versión inglesa realizada en el siglo XVII y conocida como *King James Bible* traduce: “And Abram went up out of Egypt, he, and his wife, and all that he had, and Lot with him, into the south⁴⁴”.

En el citado pasaje de LXX Gé 13,1, el traductor se vale del término ἔρημος⁴⁵, “desierto”, para recoger el sentido del hebreo *Négeb*. Sin embargo, en algunas ocasiones encontramos el término simplemente transcrito, Ναγεβ⁴⁶, seguramente en la idea de que el sentido que ha de aplicarse es el del topónimo referido al territorio del desierto, que debe distinguirse de la dirección. Sin embargo, comentaristas posteriores de la traducción identifican ambos valores⁴⁷.

Sea como fuere, los traductores de la biblia al griego han adaptado los términos

⁴² Traducción de la *Biblia de Jerusalén*: J. A. Ubieta (coord.), *Biblia de Jerusalén. Edición española*, (Bilbao – Madrid: Desclée de Brouwer-Alianza Editorial, 1994, =1975²), p. 16. Cf. L. A. Schökel (trad.), *Biblia del Peregrino* (Bilbao: EGA-Mensajero, 1993), p. 78: “subió al Négeb”.

⁴³ J. Guillén Torralba (ed.), *La Biblia del Oso. Libros históricos (I). Según la traducción de Casiodoro de Reina, publicada en Basilea en el año 1569* (Madrid: Alfaguara, 1987), p. 54.

⁴⁴ Incluso Cantera-Iglesias, *Sagrada Biblia*, p. 17, traducen “Subió, pues, Abram de Egipto, él, su mujer y todo lo que poseía, y Lot con él, hacia el sur”.

⁴⁵ Lo mismo sucede en LXX Nú 13,18-22, también claramente referido al desierto, y no a la dirección sur (Moisés envía exploradores para que reconozcan el país de Canaán entrando en él desde el sur y viajando en dirección septentrional). Cf. LXX Gé 12,8, donde el traductor también emplea el término ἔρημος como traducción de *Négeb*, si bien no está claro si el original se refiere al desierto o a la dirección cardinal.

⁴⁶ Aparte del ejemplo arriba citado de Ez 21,2-3, la Biblia griega ofrece otros nueve casos, casi todos en el libro de *Josué* (LXX Jos 10,40; 11,16; 12,8; 15,19; Ab 1,19, 20; Je 39,44; 40,13).

⁴⁷ Cf. Eus., *Onomast.* (GCS 11.1, 136): Ναγεβ. ὁ νότος παρ' Ἑβραίοις.

topográficos para referirse a los extremos norte-sur, que únicamente tienen valor como direcciones geográficas dentro del territorio de Palestina, a denominaciones habituales en griego para referirse a estas direcciones geográficas, a través de términos de naturaleza meteorológica. Dentro del sistema topográfico, sin embargo, hay un elemento que no ha pasado por este proceso de adaptación: el término *yam*, “mar”, como denominación del oeste ha sido casi sistemáticamente⁴⁸ traducido de manera literal, a través de su equivalente griego θάλασσα, un concepto al que, fuera de la Biblia, la cultura griega no atribuye valor de orientación geográfica general. Ejemplo de ello es:

Gé 13,14: “Alza tus ojos y mira desde el lugar en el que estás hacia el norte (*zaphonah*) y el mediodía (*negebah*), hacia oriente (*qidmah*) y poniente (*yammah*)”.

LXX Gé 13,14: Ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς σου ἰδὲ ἀπὸ τοῦ τόπου, οὗ νῦν σὺ εἶ, πρὸς βορρᾶν καὶ λίβα καὶ ἀνατολὰς καὶ θάλασσαν. “Levanta los ojos, mira desde el lugar donde ahora te encuentras hacia el norte, el sur, el oriente y el mar.”

Los términos para el norte, el sur y el este se han vertido a través de nombres de vientos y términos astronómicos. Solo el mar que señala el oeste no ha sido traducido a un término habitual para denominar las direcciones en griego⁴⁹, una tendencia que se observa asimismo cuando el original hebreo no enumera los cuatro puntos cardinales, sino que tan solo establece una correlación entre el este y el oeste⁵⁰, y que se aprecia también cuando el mar expresa la dirección occidental en contextos en los que las otras direcciones no se nombran⁵¹.

Sin embargo, como decíamos más arriba, la costa del Mediterráneo sólo es

⁴⁸ Da 8,4 y 2 Cr 4,4 (cf. 1 Re – LXX 4 Re – 7,25, donde el texto hebreo conservado no coincide exactamente con la traducción griega) constituyen excepciones, pues el hebreo *yam* no se traduce literalmente sino a través del griego δυσμαί. En los dos últimos casos, que describen el llamado “mar de bronce”, un objeto de grandes dimensiones que Salomón mandó fundir para el Templo de Jerusalén, el traductor parece haber querido distinguir el valor de *yam* cuando se refiere al mar de bronce y el significado geográfico del término.

⁴⁹ Los ejemplos similares abundan. El caso es idéntico al de Gé 28,14; Nú 18,1-25; 35,5; De 3,27; Jos 16, 6; 1 Cr 9,24; Ez 48,1, entre otros, con sus correspondientes versiones en LXX.

⁵⁰ Véase por ejemplo LXX Gé 12,8: καὶ ἀπέστη ἐκεῖθεν εἰς τὸ ὄρος κατ' ἀνατολὰς (*miqqédem*) Βαιθηλ καὶ ἔστησεν ἐκεῖ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, Βαιθηλ κατὰ θάλασσαν (*miyyam*) καὶ Ἀγγαι κατ' ἀνατολὰς (*miqqédem*).

⁵¹ Véase Ex 26,22 y, especialmente, Nú 3,23: καὶ υἱοὶ Γεδσον ὀπίσω τῆς σκηνῆς παρὰ θάλασσαν παρεμβалоῦσιν, donde las designaciones sinónimas del oeste “detrás” y “hacia el mar” se traducen literalmente, sin adaptarse ninguna de las dos al vocabulario griego de la orientación geográfica.

capaz de señalar la dirección occidental desde el punto de vista de Palestina, pero no desde cualquier otra ubicación. Ignoramos, pues, en qué medida estas referencias a la dirección occidental resultaban inteligibles para los destinatarios de la traducción, pero hay indicios de que los lectores griegos encontraban dificultades a la hora de interpretarlas. En efecto, disponemos de ejemplos en los que el aparente caos en la traducción de las direcciones geográficas puede explicarse a través de la ambigüedad que el sentido de *θάλασσα* implicaría para un griego, y en especial para uno que realiza su labor de traducción en Alejandría. Observemos el siguiente pasaje de *Éxodo* y su correspondiente en *Septuaginta*:

Ex 27,9-13: “Además, harás el atrio del Tabernáculo. Del lado del Négeb, al sur (*temanah*), el atrio tendrá cortinas de lino fino de hilo torzal, en una longitud de cien codos por cada lado. Sus columnas serán veinte, con sus veinte basas de bronce; los garfios de las columnas y sus aros serán de plata. Asimismo, en el lado del norte (*zaphón*) habrá a lo largo cortinas en una extensión de cien codos. (...) A lo ancho del atrio, por el lado del oeste (*yammah*), habrá cortinas de cincuenta codos (...). La anchura del atrio, por la parte del este (*qidmah*), al oriente (*mizraha*), tendrá cincuenta codos.”

LXX Ex 27,9-13: Καὶ ποιήσεις αὐλὴν τῇ σκηνῇ· εἰς τὸ κλίτος τὸ πρὸς λίββα ἰστία τῆς αὐλῆς ἐκ βύσσου κεκλωσμένης, μῆκος ἑκατὸν πηχῶν τῷ ἐνὶ κλίτει· (10) καὶ οἱ στῦλοι αὐτῶν εἴκοσι, καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν εἴκοσι χαλκαῖ, καὶ οἱ κρίκοι αὐτῶν καὶ αἱ ψαλίδες αὐτῶν ἀργυραῖ. (11) οὕτως τῷ κλίτει τῷ πρὸς ἀπηνλιώτην ἰστία, ἑκατὸν πηχῶν μῆκος· (...) (12) τὸ δὲ εὖρος τῆς αὐλῆς τὸ κατὰ θάλασσαν ἰστία πεντήκοντα πηχῶν· (...). (13) καὶ εὖρος τῆς αὐλῆς τὸ πρὸς νότον ἰστία πεντήκοντα πήχεων·

El texto fue objeto de estudio por parte de P.-M. Bogaert⁵², quien observó graves anomalías en la traducción de los términos direccionales. Al primer punto cardinal mencionado, el sur, que se expresa a través de dos denominaciones: *négeb* y *temán*, corresponde la traducción *λίββ*, cuyo significado habitual en griego es, como decíamos, el de “viento del sudoeste” y que a veces las fuentes antiguas han relacionado etimológicamente con *Λιβύη*, el país de Libia y sus pobladores⁵³. Su uso como denominación alternativa a *νότος* para referirse al sur es habitual y característico del griego de la Biblia⁵⁴, luego su presencia en el texto no parece sorprendente, en principio. Sin embargo, el modo como el traductor ha vertido al

⁵² P.-M. Bogaert, “L’orientation du parvis du sanctuaire dans la version grecque de l’Exode”, *L’Antiquité Classique* 50/1-2 (1981), pp. 79-85.

⁵³ Str., XII 3.27: ὀνόμασε γὰρ ἄν που διὰ τὸ λίαν σημειῶδες, ὡς καὶ τὴν Λιβύην καὶ τὸν λίββα τὸν ἀπὸ τῶν ἐσπερίων τῆς Λιβύης πνέοντα. Cf. [Arist.,] *Vent.* 973b 3, Dion.Perieg., 230-231.

⁵⁴ Véase al respecto LSJ s.v.

griego el siguiente punto, el norte, sí sorprende en gran manera, dado que ἀπηνλιώτης designa normalmente al este, y apenas ofrece otros testimonios de empleo para referirse al norte, fuera del presente caso⁵⁵. En tercer lugar, θάλασσα traduce literalmente el mar que designa el oeste en el original hebreo. Por último, de nuevo el término elegido por el traductor griego resulta inesperado, pues νότος, cuyo valor como denominación del sur en principio no debería ofrecer dudas, aparece donde el original hebreo se refiere al este, un uso que no tiene paralelos conocidos.

De los cuatro puntos cardinales, pues, dos, el norte y el este, parecen haber recibido en la versión griega expresiones del todo anómalas. El texto, además, aparece repetido en Ex 38,9-13, donde su correspondiente en *Septuaginta* (LXX Ex 37,7-11) presenta λίψ, βορράς, θάλασσα y ἀνατολαί, en perfecta correspondencia con el original hebreo.

Sin embargo, según la argumentación de Bogaert, quizá los términos empleados por el traductor de LXX Ex 27,9-13 no sean, en el fondo, tan anómalos y distantes de sus valores más habituales. En efecto, si se examina el texto en sí mismo, prescindiendo de contrastarlo con el original hebreo, se aprecia que las denominaciones empleadas pueden ser del todo coherentes desde el punto de vista de los hablantes de griego que habitaban en Egipto durante la época helenística.

Así, los papiros ofrecen abundantes testimonios del uso habitual de λίψ para referirse a la dirección occidental⁵⁶, lo que resulta acorde con la perspectiva egipcia, dado que Libia y sus habitantes se encuentran, precisamente, al oeste de Egipto, no al sudoeste. En esa misma documentación papirológica es, a su vez, habitual que λίψ se oponga a ἀπηνλιώτης que, de acuerdo con su sentido más común, señala el este. De modo que es posible entender que las menciones de λίψ y ἀπηνλιώτης en el texto de LXX Ex 27 definan los extremos oeste-este, interpretando que el primero atestigua el uso habitual en Egipto de este término y que el segundo, asimismo, ofrece su significado más general y frecuente, y no un raro uso desplazado, sin paralelos claros. El empleo de λίψ como denominación del oeste, por otro lado, aunque aparece raras veces, no está del todo ausente del texto de la Biblia griega. Los libros de Crónicas ofrecen ejemplos de este valor⁵⁷, y también la versión de

⁵⁵ Véase el arriba citado LXX Je 32,26.

⁵⁶ Los ejemplos de este uso son muy tempranos, en muchos casos contemporáneos a la época en la que se realizó la traducción al griego de los primeros libros. Véase, entre otros, *P.Iand.Zen.* 78 (275-226 a.C.): καὶ ἀπὸ {ἀπὸ} ἀπηνλιώ[του -ca.-?] | πρὸς λίβα, *P.Petr.* III 43 (245 a.C.): ἐπὶ τοῦ πρὸς ἀπηνλιώτην μέρους τῶν . . . | [. . .]ν μήκος ἐπὶ σχ[οι]ν[ία] . . . | εἰς καὶ ἐπὶ τοῦ πρὸς λίβα μέρους ὁμοίω[ς]; *PSI* V 488 (257 a.C.): πέρα Μέμφεως τὰ πρὸς λίβα τοῦ βασιλικοῦ κήπου κ καὶ πρὸς ἀπηνλιώτην; *UPZ* II 157, 58-59 (241 a.C.): εἰς τὸ πρὸς ἀπηνλιώτην Σώμφι[ο]ς φμ | εἰς τὸ πρὸς λίβα τῆς αὐτῆς χξ χω(ρις) ρν.

⁵⁷ 2 Cr 32, 30; 33,14.

Teodoción⁵⁸ presenta casos.

Si aceptamos que λίψ y ἀπηλιώτης señalan el oeste y el este, las dos denominaciones restantes estarían, por exclusión, señalando las direcciones norte y sur, de suerte que νότος recupera su significado normal y vuelve a señalar la dirección del mediodía. En efecto, estos son los valores que recoge la traducción castellana del pasaje coordinada por N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno⁵⁹. Pero según este razonamiento hemos de entender también que el mar, en el texto citado, está señalando el norte, un significado que es completamente ajeno para el mundo bíblico, pero que seguramente no lo fuera en modo alguno para los griegos de Egipto, habituados a ver la costa del Mediterráneo en el lado septentrional de su país, no en el occidental.

A raíz de estas observaciones, Bogaert se pregunta si el texto de LXX Ex 27,9-13 es producto de una cadena de errores de comprensión (opción que considera la más probable) o se debe más bien a una intención deliberada de reasignar la orientación del atrio del tabernáculo⁶⁰ y concluye que, tanto si se acepta una posibilidad como la otra, es preciso asumir que el traductor al que se debe esa sección del libro es una persona distinta del que llevó a cabo la versión de LXX Ex 37,7-11 (TMas Ex 38,9-13)⁶¹.

En este punto, quizá se pueda añadir una ligera precisión al razonamiento del estudioso francés. Al margen de sus profundas diferencias, se observan también notables semejanzas entre los textos de LXX Ex 27,9-13 y su reflejo en el capítulo 37. En primer lugar, ambos textos presentan una sola denominación para cada uno de los puntos cardinales, mientras que el original hebreo, en los casos del sur y del este, ofrece dos denominaciones sinónimas que se refuerzan entre ellas: *négeb* y *temanah* (la denominación toponímica y la deíctica) para el primero y *quidmah* y *mizrahah* (la denominación deíctica y la astronómica) para el segundo. Ambos pasajes de la traducción, pues, coinciden en haber simplificado el original hebreo de la misma manera, en lugar de haber mantenido y traducido los dos nombres. Los textos coinciden también en comenzar la enumeración de direcciones por el término λίψ, cuyo valor más frecuente en la *Septuaginta*, como hemos visto, es el de trasladar al griego el sentido de *négeb*, el elemento que el texto hebreo ofrece en primer lugar. Por último, la mención del mar ocupa la tercera posición en ambos casos.

Ambos pasajes, pues, coinciden en aspectos importantes, que difícilmente pueden explicarse como el resultado de las decisiones independientes de dos

⁵⁸ Thd., *Da*, 8,5.

⁵⁹ Fernández Marcos y Spottorno, *Septuaginta I*, p. 201: “Y harás un atrio para la tienda; en el lado que da al oeste (...). Igualmente, por el lado que da al este (...). Del lado del mar (...). Y a lo ancho del atrio que da al sur (...).”

⁶⁰ Bogaert, “L’orientation du parvis”, pp. 83-84.

⁶¹ Bogaert, “L’orientation du parvis”, p. 85.

traductores distintos. Ello quizá permita suponer que las traducciones fueron, en un primer momento, iguales, y que solo en una segunda fase un lector poco familiarizado con la geografía de Canaán o con la nomenclatura espacial empleada en el texto de la Biblia griega habría reestructurado el conjunto. Esta segunda mano, pues, sería responsable de haber sustituido βορρᾶς por ἀπηλιώτης y ἀνατολαί por νότος, lo que supone introducir las correcciones necesarias para que el poliedro descrito, es decir, la planta del atrio, recupere la coherencia y la forma de rectángulo desde el punto de vista de alguien que considera que la medida de cien codos del lado que da al λίψ corresponde al costado occidental del edificio y que los cincuenta codos del lado que da al mar se refieren al costado septentrional.

Las discordancias entre las direcciones mencionadas en LXX Ex 27 y su correspondiente original hebreo probablemente se deban, pues, a alteraciones experimentadas por el texto ya traducido, lo que parece poner de relieve la existencia de problemas de comprensión, no solo a la hora de traducir el texto, sino entre los destinatarios de la traducción misma, los judíos helenizados habitantes del Egipto helenístico.

Llegamos así al final de este breve recorrido en el que, sin pretensiones de exhaustividad, hemos querido llamar la atención sobre un aspecto poco tratado del texto de la Biblia de los Setenta: las dificultades que implica trasladar los sistemas de orientación creados en el seno de una cultura a los parámetros espaciales de otra. Con gran placer dedicamos este trabajo y sus resultados a nuestra colega y amiga María Victoria Spottorno, profunda estudiosa de la versión griega de la Biblia y una de las grandes impulsoras de su traducción castellana.

¿EXISTIÓ LA GRAN IGLESIA PETRINA?

ANTONIO PIÑERO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

En su reciente edición del Nuevo Testamento estructurada y comentada¹, y anteriormente en su libro *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos juánicos*², Senén Vidal, conocido y prestigiado exegeta del Nuevo Testamento, menciona repetidas veces la existencia de una “gran iglesia” unida, uniformadora e institucionalizante, agrupada bajo la égida de Pedro como el personaje más señero entre los discípulos directos de Jesús. Esta gran iglesia y la motivación que generó su existencia fueron la fuerza motriz que procuró, y consiguió, unir el abigarrado panorama de los diversos cristianismos de los primeros momentos del movimiento de seguidores del Nazareno.

Creo que la concepción del Profesor Vidal se corresponde bastante bien, al menos en sus líneas maestras y generales, con la imagen usual de la “gran iglesia” que circula, al menos entre exegetas españoles, cuando se trata de explicar la evolución de las diversas corrientes de pensamiento teológico de los seguidores de Jesús en las últimas décadas del siglo I y las primeras del II, hasta su final cuando se configura el Nuevo Testamento. Por ello voy a examinar los fundamentos de esta noción que me parece muy importante para entender los orígenes del cristianismo y del Nuevo Testamento mismo. Tras dibujar la línea argumentativa de Senén Vidal en estas dos obras – en breves trazos, pero creo que de modo completo – espero que quede suficientemente claro cómo concibe nuestro autor esta gran iglesia, cuyo representante es Pedro. A continuación expongo las razones por las que opino que esta construcción no es del todo exacta.

Las líneas generales de la formación y esencia de la gran iglesia son las siguientes: antes del año 70 no existían más que dos grupos abigarrados y disgregados de judeocristianismo que Senén Vidal denomina “corrientes”: A) la ligada al judaísmo palestinese; y B) la ligada al judaísmo helenístico, cuyos componentes procedían de tierras no israelitas. Una subsección de este judeocristianismo helenístico era la interpretación paulina de la figura y misión de Jesús, que nació como un desarrollo de las ideas que Pablo había ido asimilando a

¹ *Nuevo Testamento. Edición preparada por Senén Vidal «Presencia teológica» 217* (Maliaño: Sal Terrae, 2015). Citada a partir de ahora como ENT.

² S. Vidal, *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos juánicos* (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2013). Citado a partir de ahora como EJC.

lo largo de catorce años de colaboración con el grupo judeocristiano de Antioquía de Siria, perteneciente, pues, a la corriente B).

Cuando, al parecer, habían muerto ya dos de los puntales más conocidos del judeocristianismo primitivo, Pedro y Pablo³, tuvo lugar el nacimiento, desarrollo y cénit de la gran iglesia. Con palabras de Vidal: “Fue en ese tiempo cuando el movimiento cristiano sufrió una profunda evolución decisiva para su historia posterior. Durante esa época se inició el proceso de formación de lo que se ha venido a llamar la ‘gran iglesia’, es decir, la iglesia unificada e institucionalizada”⁴.

En esos momentos, “las comunidades cristianas tenían una viva conciencia de misión universal, sin distinciones étnicas (entre judíos creyentes o no en el Mesías y paganocristianos) y sociales, y estaban convencidas de formar parte del pueblo mesiánico universal”⁵.

Pero el grupo cristiano no vivía en una total paz interna, ya que aparecían también tendencias radicales, más tarde denominadas “heréticas”. “La evolución del movimiento cristiano se caracterizó ante todo como un proceso de *unificación*, durante el cual fue surgiendo la iglesia universal, según la formulación de Ignacio de Antioquía (*A los esmirnenses* 8,2)”⁶. “Eso supuso la unión de las diversas corrientes cristianas de los orígenes. Todas ellas tenían que desaparecer como tales corrientes separadas, para entrar a formar parte de la ‘gran iglesia’ una y uniformada. El final de este proceso es la integración de los escritos de esas

³ En realidad nada sabemos seguro sobre la muerte de esos dos personajes, por más que dispongamos de noticias de los Hechos apócrifos de Pedro y de Pablo que apuntan a la persecución de Nerón a los cristianos de Roma, tras el incendio, en el 64 d.C. Respecto a los escritos más importantes del Pablo auténtico – Gálatas; 1 2 Corintios y Romanos –, opina Vidal que muestran una profundidad teológica y un uso tan amplio de la Escritura que es imposible que sean el producto de un mero dictado ocasional por parte de Pablo. Sugiere Vidal, ENT, p. 34, que: “detrás de ellos se intuye el trabajo de una especie de *escuela* fundada y guiada por Pablo mismo. Como lugares principales podemos pensar en el centro misionero de Corinto, en donde Pablo estuvo aproximadamente un año y medio, y sobre todo en Éfeso, en donde desarrolló su misión durante dos años y medio aproximadamente. El análisis literario ha descubierto material de ese tipo es decir, producto no de una sola persona, sino de una *escuela*, en varios textos de la correspondencia de Pablo con Corinto, pero especialmente en Gálatas y Romanos. De hecho esta última carta, eliminado el capítulo 16, puede caracterizarse como una gran recopilación de la reflexión más importante de la escuela en torno a Pablo”. Quiero entender que Vidal sostiene que los cofirmantes de esas cartas, y otros personajes anónimos, discutían con Pablo todas las ideas teológicas que a él, como maestro, se le ocurrían y las desarrollaban y pulían en común, dialogando a base de textos de las Escrituras que las conformaban. Es una hipótesis plausible, pero no debe utilizarse para rebajar la originalidad de Pablo.

⁴ Vidal, ENT, p. 35.

⁵ Vidal, ENT, p. 35.

⁶ “Allí donde aparezca el obispo, allí debe estar el pueblo; tal como allí donde está Jesús, allí está la iglesia universal *he katholiké ekklesía*”: Vidal, ENT, p. 36.

antiguas corrientes dentro de una única colección de libros, el canon del Nuevo Testamento, que se fue configurando a lo largo del siglo II”⁷. Naturalmente los escritos originarios de Pablo (compuestos probablemente entre los años 51 y 58) quedan totalmente fuera de este movimiento⁸. Pero a partir del año 70 los dos grupos nucleares cristianos, que hemos mencionado arriba, por distintas que fueran sus convicciones, sufren el mismo proceso de atracción hacia una fecunda unidad gracias a la cual podrán enfrentarse a las subcorrientes disgregadoras, las herejías, que amenazaban precisamente la deseable unidad.

Así pues, Vidal imagina que existió una línea evolutiva en estos años que, a falta de mayor concreción, debe imaginarse como una fuerza potente y un tanto misteriosa e inconcreta, que toma como icono principal a Pedro (no a Pablo, ni tampoco a su teología). En torno a él se constituye el germen de una iglesia “cristiana universal”, o gran iglesia, cuyo impulso tendía a formar una unidad de todos los grupos cristianos dispersos, uniformándolos e institucionalizándolos. Esta gran iglesia resultó ser tan poderosa (se supone que por la potencia congregadora de su representante, Pedro) que, primero: asimiló el judeocristianismo que sobrevivió a las revueltas antirromanas de los judíos de los años 66-70 (Palestina), 118-119 (Cirenaica y Chipre sobre todo) y 132-135 (Palestina de nuevo), y segundo: obligó a que otros grupos judeocristianos y helenísticos/paulinos fueran desapareciendo como tales y sus restos se fueran integrando en esa gran iglesia, cuyo representante o icono aglutinante es, debe insistirse, Pedro.

En este sentido afirma Vidal: “Lo mismo que le sucedió a otros grupos cristianos de los tiempos antiguos, como por ejemplo a los paulinos, también los grupos joánicos desaparecieron como tales en la primera parte del siglo II. Ese era precisamente el sentido de la formación de la gran iglesia, iniciado a finales del siglo I que intentaba integrar dentro de una iglesia unida e institucionalizada las diversas corrientes del cristianismo antiguo”⁹. La obra de los autores joánicos que están detrás de la tercera fase de composición del Evangelio de Juan (E3)¹⁰ – el evangelio tal como estaba en esta fase avanzada de su composición –, “se puede caracterizar como un intento de institucionalización de la tradición joánica en una

⁷ Vidal, ENT, pp. 35-36.

⁸ Esto es evidente. Además, según Vidal, el carácter de la teología paulina era exagerado y la gran iglesia posterior hubo de limarla y pulirla. Además, como veremos, todos los autores, cuyas obras irán a formar parte del Nuevo Testamento, sea cual sea la familia ideológica de la que provengan, por ejemplo, Pastorales, Santiago/Jacobo, Judas, 1 2 Pedro, coinciden en considerar heréticos ciertos grupos paulinos, a los que combaten ferozmente.

⁹ Vidal, ECJ, p. 96.

¹⁰ En Vidal, ENT, pp. 40-41 se hace un resumen muy amplio y claro del origen del Evangelio y de las Cartas joánicas. Posteriormente, en la introducción general al Evangelio de Juan, pp. 488-493, presenta el autor un elenco completo de los textos que formaron parte de las cuatro fases de su producción: E1, E2, E3, E4.

dirección muy semejante a la que seguía la gran iglesia, que estaba en proceso de convertirse en una auténtica religión institucionalizada frente al judaísmo y paganismo. De hecho bastantes textos de E3 delatan un claro influjo de la tradición de la gran iglesia y concretamente de la tradición sinóptica”¹¹.

La última frase de esta cita indica que entre la gran iglesia petrina y la tradición sinóptica había fuertes lazos. Se sobrentiende que la tradición sinóptica se contraponen de algún modo al paulinismo estricto de las siete cartas auténticas de Pablo.

Una vez asentada esta teoría general sobre el surgimiento y esencia de la gran iglesia, Vidal procede, a lo largo de su edición del Nuevo Testamento, a explicar cuál es la relación de cada escrito con la gestación de la gran iglesia, o cómo se comporta respecto a ella, cuando le va pareciendo necesario u oportuno, y siguiendo el orden tradicional de edición de ese corpus.

Nada dice Vidal al tratar el Evangelio de Marcos que afecte a la gran iglesia y a los impulsos que llevaron a su creación y desarrollo, quizás porque considera que, dada la temprana redacción de este evangelio, hacia el 70 d.C., el movimiento de la gran iglesia aún no existía ni siquiera incoado. Pero tampoco comenta en ninguna ocasión, salvo error por mi parte, el marcado carácter paulino de la teología marcana, señalado por la mayoría de los intérpretes.

Respecto al Evangelio de Mateo, cuya fecha de origen sitúa Vidal “en torno al año 90”¹², señala que los grupos judeocristianos de la amplia región de Siria que estaban detrás de este evangelio sufrieron una profunda evolución después del 70. “Fue entonces cuando (abandonaron su cerrado judeocristianismo) y abrieron su misión a los pueblos gentiles (Mt 28,16-20)”; son las cosas “nuevas” que el escriba, autor del evangelio, recoge también en su escrito junto a las “antiguas”, (Mt 13,52). Mateo trata de justificar con su obra la separación de su comunidad de la sinagoga, y sostiene que el nuevo grupo de creyentes en Jesús, el Mesías, es “la nueva comunidad mesiánica, universalista, que practica una ética nueva, también mesiánica”¹³.

Aparte de este profundo cambio, no hay mención alguna expresa a que se perciba en este evangelio una tendencia hacia la gran iglesia, y tampoco señala Vidal que en este escrito hay señales de una teología de fondo paulina. En primer lugar, naturalmente, la asunción de la ideología paulino/marcana sobre la interpretación de la muerte y resurrección del Mesías al tomar como modelo a Marcos; o bien cómo, al igual que el Pablo auténtico, sostiene Mateo que los judeocristianos creyentes en el Mesías han de seguir cumpliendo la ley de Moisés completa (Mt 5,17-19 = 1 Cor 7,17-19), o cómo el Mesías tiene capacidad de interpretar esa ley, e incluso en algún aspecto de modificarla como un nuevo

¹¹ Vidal, ENT, p. 494.

¹² Vidal, ENT, p. 99.

¹³ Vidal, ENT, pp. 100-101.

Moisés (Mt 5,21-48 = Gá 3,24-25; 2 Cor 3,5-16). Sí señala Vidal que en el Evangelio de Mateo “la figura de Pedro tiene la función de legitimar la tradición de esa comunidad cristiana frente a la sinagoga judía” (Mt 16,16)¹⁴.

El panorama cambia radicalmente respecto al conjunto formado por Lucas/Hechos¹⁵. El Evangelio de Lucas – compuesto hacia fines del siglo I – “se enmarca en los inicios del proceso de formación de la gran iglesia, o iglesia unificada e institucionalizada. Su interés está en la justificación de esa gran iglesia frente a la amenaza de la división y tergiversación herética”. Puesto que los Hechos forman una unidad con el tercer evangelio y su composición es solo un poco después, el conjunto de la obra lucana “quiso ser precisamente lo mismo: la justificación de la gran iglesia frente a la amenaza herética interna...”. Vidal da a entender, por tanto, que casi de repente hacia el 90-100, se está en los “inicios” de la gran iglesia y a la vez el autor, o autores, de Lucas/Hechos confirman y justifican su “esencia” y “existencia”.

Vidal remacha estas ideas en otros lugares de su edición del Nuevo Testamento. Así, sostiene de nuevo que la obra lucana completa “quiso ser como una gran justificación del movimiento cristiano de su tiempo”, por lo que se enmarca en “los inicios del proceso de formación de la gran iglesia, o iglesia una e institucionalizada, que comenzó a finales del siglo I y se fue desarrollando durante todo el siglo II”¹⁶. Fue un “proceso de unificación en el que se dio la segregación de los grupos heréticos y de institucionalización... Especialmente Hechos es el testimonio más importante de esta tendencia”¹⁷. “Frente a la situación actual de división, la situación de la época fundante (de la Iglesia) se presenta como una unidad compacta, sin grieta alguna, basada en la enseñanza de los apóstoles”. El autor de Hechos dibuja a estos apóstoles como absolutamente ligados a la comunidad de Jerusalén, centro clave de la unidad del cristianismo de los orígenes. “La intención de Hechos es polémica contra la tergiversación herética, defendiendo de ella a la iglesia ortodoxa, a la que el autor de la obra pertenece”¹⁸.

¹⁴ Vidal, ENT, p. 100.

¹⁵ Junto con la inmensa mayoría de los intérpretes, Vidal sostiene decididamente la autoría conjunta. Nuestro autor no tiene en cuenta los argumentos más modernos que no niegan ciertamente la relación entre Lucas y Hechos, pero se muestran muy cautos en afirmar la unidad de autor, inclinándose más bien a ponerla al menos en duda por razones de diferencias grandes en el ámbito lingüístico: en el léxico y estilísticas, observadas por el análisis estilométrico realizado por ordenadores; discrepancias en los contenidos; diferencias en el talante teológico; divergencias en recepción textual: todos los manuscritos diferencian claramente las dos obras.

¹⁶ Vidal, ENT, p. 642.

¹⁷ Vidal, ENT, p. 343.

¹⁸ Vidal, ENT, p. 642. Vidal nunca explica quién concede a la iglesia de ese momento, o al autor de Hechos, la patente de ortodoxia. De todos modos, la descripción ideal de la

La literatura joánica tiene – según Vidal – una larga historia de formación y maduración, “cuyos orígenes se remontan a los inicios mismos del movimiento de Jesús y cuya historia, compleja y quebrada, discurrió hasta el siglo II, tiempo en el que desaparecieron tales grupos, bien entrando a engrosar la gran iglesia naciente, o bien diluyéndose dentro de los círculos heréticos”¹⁹. Respecto al Evangelio de Juan, en su fase tercera (E3 según se nomenclatura), afirma Vidal que “se puede caracterizar como un intento de institucionalización de la tradición joánica en una dirección muy semejante a la que seguía la gran iglesia, que estaba en proceso de convertirse en auténtica religión institucionalizada frente al judaísmo y paganismo. De hecho bastantes textos de E3 delatan un claro influjo de la tradición de la gran iglesia y concretamente de la tradición sinóptica”²⁰. “El discípulo amado es el garante de la comunidad joánica y de su tradición ante la gran iglesia, o iglesia

comunidad de Jerusalén parece ser una creación de Lucas con la que intentaría fundar la unidad de una gran iglesia. ¿Era la cristiandad que está detrás del autor de Hechos la única “ortodoxia” potente en su tiempo? Probablemente sería la más poderosa en número de fieles, y además paulina, aunque a su lado existieran en Éfeso – presunto lugar de origen de Lucas y de Hechos – los grupos joánicos y la comunidad para la que escribe el autor del Apocalipsis (que nosotros estimamos asimilable a un paulinismo amplio). Algo queda oscuro en esta construcción de Vidal: si el Evangelio de Lucas y Hechos – conjunto compuesto a finales del siglo I (Vidal, ENT, p. 642) – “se enmarca en los inicios del proceso de formación de la gran iglesia”, parece como si hubiera ya antes de la composición de estas obras una fuerza impersonal que empujaba hacia la formación de esa gran iglesia. Ahora bien, a partir de que el Nuevo Testamento es nuestra única fuente para este momento, tendríamos que deducir que esa fuerza misteriosa solo podría encarnarse en los autores, o en las comunidades, de los Evangelios de Marcos y Mateo, y que desde luego tal fuerza no podría ser paulina porque, según Vidal, los paulinos se verán luego atraídos hacia la gran iglesia; por tanto, en sus inicios estaban fuera. Pero, a la vez, Vidal no afirma respecto al Evangelio de Marcos que estuviera cerca de la gran iglesia, ni que supiera nada de ella, como sí lo hace del autor del Evangelio de Mateo. Así pues, quedaría solamente la comunidad de Mateo y su autor como encarnación de ese misterioso impulso hacia la unidad. Este con su deseo de ligar “cosas antiguas y nuevas” daría origen al movimiento hacia la unidad, la uniformidad y la institucionalización de los diversos grupos de seguidores de Jesús. A él se uniría rápidamente el autor del Evangelio de Lucas y más tarde el de Hechos, si es que son diferentes pero con similares intenciones. Esta construcción nos parece claudicante porque – como hemos expuesto arriba – el autor de Mateo era también un seguidor de Pablo y el de Lucas/Hechos igualmente, a pesar de sus diferencias. Por consiguiente, los paulinos “estarían a la vez dentro y fuera de los inicios de la construcción de la gran iglesia”. También queda oscura la posible relación con la gran iglesia de los escritos joánicos así como la del Apocalipsis, pues ambos grupos dependen del pensamiento de Pablo en algunas concepciones básicas.

¹⁹ Vidal, ENT, p. 40. La idea es muy clara: el paulinismo y el movimiento joánico engrosan las filas de una gran iglesia ya existente. Y los grupúsculos que no lo hacen se diluyen en el magma de la herejía.

²⁰ Vidal, ENT, p. 494. Hemos aludido a este texto más arriba en su contexto más amplio.

uniformada e institucionalizada. Eso es lo que señala la relación del discípulo amado con Pedro, representante de la gran iglesia”²¹.

Respecto a la Tercera Carta joánica sostiene que “Gayo era anfitrión de un grupo joánico ortodoxo, que vive en el mismo lugar que una comunidad de la gran iglesia, cuyo jefe es Diótrefes”²².

En su comentario a los escritos compuestos en nombre de Pablo una vez muerto éste, sostiene Vidal que tales obras portan un sello característico en su estilo y en su teología que hace que la crítica descubra con cierta facilidad que son pseudoepígrafas. Aunque se discuta mucho sobre la autoría de Colosenses (a pesar de su dependencia literaria de la Carta a Filemón, lo que es una buena prueba de su carácter pseudoepigráfico), el resto de las cartas del corpus paulino (Efesios, 2 Tesalonicenses, 1 2 Timoteo, Tito y Hebreos) se considera por lo general como obras salidas de la pluma de discípulos de Pablo. Según Vidal, estos escritos pseudoepígrafos, Colosenses incluido, “reflejan la situación y problemática de las comunidades paulinas desde fines del siglo I hasta bien entrado el siglo II. En su trasfondo se descubre un doble tipo de paulinismo: un ‘ultrapaulinismo’, con diversas tendencias contra las que polemizan estos escritos, y otro ‘paulinismo en camino de integración’ dentro de la gran iglesia, que es el propugnado por los autores de estas obras”²³.

Ahora bien, tanto en Colosenses como en Efesios, “el recurso a la tradición paulina señala claramente que ambas pertenecen a círculos paulinos”²⁴. “En conformidad con la perspectiva de los cristianos de su tiempo, el autor de Efesios en concreto ve en la ‘tradición de los comienzos’ el fundamento de la comunidad actual. Se trata, en efecto, de un medio típico de legitimación de la comunidad cristiana en una época avanzada, cuando ya se sentía la amenaza de la tergiversación por parte de la doctrina herética. Es sintomático cómo Efesios 2,20 emplea la imagen de la edificación al aplicar el motivo del ‘cimiento’ –sobre el que está edificada la comunidad actual– a los apóstoles y profetas de la primera generación”²⁵.

Vidal quiere dar así a entender que dentro del paulinismo moderado se sentían deseos de integrarse en la gran iglesia que hacía hincapié en estas mismas ideas.

Respecto a las cartas Pastorales defiende Vidal que “el origen de los tres escritos hay que fijarlo en los grupos paulinos de la región de Asia Menor,

²¹ Vidal, ENT, p. 494.

²² Vidal, ENT, p. 1219.

²³ Vidal, ENT, p. 44.

²⁴ Vidal, ENT, p. 1008.

²⁵ Vidal, ENT, p. 968. Según Vidal, pues, aunque el autor de Efesios pertenezca al paulinismo (lo mismo que el autor de Lucas/Hechos, argüimos nosotros) está igualmente interesado en unir el paulinismo estricto con la comunidad de Jerusalén.

probablemente durante la primera mitad del siglo II. Se trata, en efecto, de círculos paulinos que están ya muy cercanos a la gran iglesia, o iglesia uniformada e institucionalizada”²⁶. Ahora bien, nuestro autor sostiene que es “a los dirigentes comunitarios (de la gran iglesia a los que) estaba encomendada la guarda de la ‘tradición doctrinal’, que iba adquiriendo una mayor fijeza institucional. Fue en ese tiempo cuando aparece la categoría de la tradición fija de los orígenes, o depósito recibido que hay que guardar...; esa institucionalización de la tradición desembocará, con el tiempo, en la fijación de ella en unos credos ortodoxos y en el canon de los escritos del Nuevo Testamento, que se convertirían así en reglas de fe”²⁷. Igualmente piensa Vidal que la noción de la “sucesión apostólica”²⁸ procede de la gran iglesia, pero que está implícita, aunque clara en las Cartas Pastorales. Vidal no tiene empacho en admitir que el esquema de la tradición en las Pastorales es el siguiente: la tradición procede de Pablo va a los dirigentes de la primera generación (el autor, o autores, reales de 1 2 Timoteo y de Tito), luego a los ficticios Timoteo y Tito y finalmente, a los discípulos de estos²⁹.

El carácter de los otros escritos del Nuevo Testamento es presentado así por Vidal: la Carta de Jacobo/Santiago pertenece a “la corriente judeocristiana heredera del espíritu de la antigua comunidad de Jerusalén” que se asentó tras el 70 en Antioquía de Siria” (Vidal, ENT, p. 45). “La afinidad con el judeocristianismo de Jerusalén se confirma por “el talante de rigorismo ético del escrito. Su polémica va contra un paulinismo que no se considera conforme al auténtico espíritu cristiano”³⁰. “La carta de Judas es un escrito polémico...; su origen hay que

²⁶ Vidal, ENT, p. 1050.

²⁷ Vidal, ENT, p. 37. Obsérvese que, según Vidal, las nociones de depósito, recta doctrina y sucesión apostólica se crean en la gran iglesia, la cual – por hipótesis – no es paulina. Sin embargo, nos parece que esas ideas de “depósito”, “sana enseñanza” y “tradición” proceden de Pablo, según afirman los autores de las Pastorales; estas no nombran nunca a Pedro como garante del “depósito”, “recta doctrina” o “tradición”: (Vidal, ENT, p. 1053; p. 1055 a propósito de 1 Tim 1,3-11). La lucha, pues, contra las herejías se hace en las Pastorales rememorando la doctrina de Pablo, no la de Pedro: (Vidal, ENT, p. 1060); pero esta idea es una concesión de Vidal que no casa bien con el presupuesto de la gran iglesia petrina como creadora de los conceptos.

²⁸ Así expresada aparece por vez primera en 1 Clemente 44,1-3.

²⁹ Resulta curioso de nuevo que S. Vidal acepte que 1 2 Tim tienen su origen en un impulso a la institucionalización, a la conservación de la tradición y a una praxis religiosa y ética tradicionales... Pero a la vez mantiene que son paulinas, y que en el momento de su composición sus autores no pertenecían a la gran iglesia, sino que se sienten como en la misma vía que ella (Vidal, ENT, p. 1051). Ello supone un misterioso y potentísimo influjo de la gran iglesia petrina en el seno de un paulinismo que proclama en todo momento que es Pablo el que crea esas ideas de institucionalización, conservación del depósito y la observancia de una vida moral también sujeta a la tradición. No es una hipótesis probable.

³⁰ Vidal, ENT, pp. 4 y 1136. Por nuestra parte pensamos que la crítica antipaulina de Jacobo/Santiago podría proceder de, o explicarse no como un ataque a Pablo, sino como un

buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria, ya muy cercano a la gran iglesia, hacia fines del siglo I o comienzos del II. La herejía contra la que polemiza es probablemente un paulinismo ideologizado”³¹.

“El contexto cristiano para el origen de Judas hay que buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria, ya muy cercano a la gran iglesia”³². “Es difícil precisar la herejía (contra la que combate Judas) desde los solos datos de la polémica del escrito, ya que se trata de una polémica indirecta y tópica. Dada la relación del escrito con Jacobo/Santiago y 2 Pedro es probable que se trate de la misma herejía a la que se enfrentaban esos escritos y también las Pastorales. Sería entonces un paulinismo ideologizado de carácter dualista y espiritualista”³³.

Las dos cartas petrinas son sin duda pseudoepígrafas, sostiene Vidal. Pero “precisamente una razón para presentar a Pedro como autor de la primera Carta, dirigida a las comunidades de Asia Menor, zona de la antigua misión paulina, fue el intento de unir las figuras de Pedro y Pablo, algo que entraba dentro de la típica tendencia de la gran iglesia a la unidad”³⁴. “El escrito se pone bajo la autoridad de un personaje clave en los comienzos del movimiento cristiano y que sirvió más adelante como figura simbólica que aglutinó las diferentes corrientes cristianas antiguas en un movimiento cristiano uno y uniformado que Ignacio a comienzos del siglo II llamó la Iglesia universal”³⁵. Esta carta de “Pedro” tiene una teología tradicional: “1 Pedro describe el camino liberador del mesías siguiendo el antiguo guión tradicional: predestinación antes de la creación, manifestación en la historia,

refuerzo de la misma idea paulina expresada en Ro 3,8 y 6,1 quejosa de quienes lo entendían mal. Igualmente, la descripción de las disputas comunitarias de San 3,13-4,12 se explica bien si el autor se inspira en las descripciones de las mismas disputas en 1 Corintios.

³¹ Vidal, ENT, p. 46.

³² Vidal, ENT, p. 1223.

³³ Vidal, ENT, p. 1224. Opinamos que, si – según Vidal – el contexto cristiano en el origen de Judas hay que buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria muy cercano a la gran iglesia, hay que postular también que el judeocristianismo tenía en su seno el mismo impulso que llevaba a la unidad e institucionalización de la gran iglesia, hipótesis que creo muy poco probable. Igualmente parece una hipótesis un tanto extraña que tanto la gran iglesia como los judeocristianos luchan de consuno contra un “paulinismo ideologizado”. ¿Dónde estaban, según Vidal, los paulinistas ortodoxos? Se supone que detrás, por ejemplo, de obras como Colosenses, Efesios (2 Tesalonicenses) y Pastorales. Pero ¿quién les concedía la patente de ortodoxos? Veremos más adelante, además, que Judas, por ejemplo, es mucho más paulina de lo que parece, pues para dibujar a los herejes contra los que polemiza utiliza la plantilla de 1 Corintios (n. 47).

³⁴ Vidal, ENT, pp. 1156-1157.

³⁵ Vidal, ENT, p. 1159 En la misma página añade: “El prescripto de 1 Pedro intenta ligar la figura de Pedro con la de Pablo. Detrás se descubre el interés de configurar un movimiento cristiano unitario, la gran iglesia, algo que aparece también en otros escritos de la misma época, siendo el más significativo el libro de los Hechos.”

muerte salvadora, resurrección exaltación celeste, parusía y reino esplendoroso futuro”³⁶. “1 Pedro presenta a Pedro ya en Roma y acompañado de personas ligadas originariamente a la misión paulina (Silvano y Marcos)”³⁷.

A propósito de 2 Pedro afirma Vidal que “tanto su concepción religiosa como su lenguaje reflejan un tiempo avanzado en el proceso de formación de la gran iglesia”³⁸. También repite nuestro autor la misma argumentación sobre la importancia de Pedro como icono: “La carta se pone bajo la autoridad de Simón Pedro, personaje clave en los comienzos del movimiento cristiano”³⁹. En concreto, 2 Pe 3,15-16, a juicio del mismo autor: “Testifica, lo mismo que 1 Pedro, un intento de ganar al paulinismo (¡sic, en general!) para la gran iglesia unificada representada por Pedro, a pesar de algunas cosas difíciles de entender en los escritos paulinos”⁴⁰. Pero el autor de 2 Pedro que piensa en su carta como testamento de este apóstol, utiliza “el mismo motivo que fue aplicado a la figura de Pablo por el autor de 2 Timoteo”⁴¹.

Sobre el paulinismo herético y 2 Pedro, escribe nuestro autor: “El lugar de origen de este escrito hay que buscarlo en las comunidades de las regiones de Asia Menor, el ámbito geográfico determinante en la configuración de la gran iglesia”. Y sostiene que “el paulinismo herético contra el que polemiza 2 Pedro se asemeja al paulinismo al que atacan las Cartas Pastorales, unos escritos originarios también de esa zona geográfica”⁴². Opina igualmente que ese “paulinismo herético” es un

³⁶ Vidal ENT, pp. 1158-1159.

³⁷ Vidal ENT, p. 1173. Observemos, según los textos citados que corresponden a las notas 24-36, que Vidal califica como tradiciones del cristianismo en general (probablemente bautismales) unas ideas que nos parecen netamente paulinas. Nuestro autor nunca se plantea la cuestión de que solo las conocemos por medio de las cartas del Apóstol. Tales “tradiciones” genéricamente cristianas y no adscribibles a la autoría paulina sino a herencia previa serían, por ejemplo, el pueblo mesiánico como “la nueva casa espiritual edificada con piedras vivas, que son su miembros y asentada sobre la piedra angular”... “el pueblo mesiánico es el auténtico pueblo escogido por Dios, llamado por Dios de la tiniebla a la luz maravillosa de la creación” (Vidal, ENT, p. 1163, a propósito de 1 Pe 2,4-10). La ética civil de 1 Pe 2,13-37 es totalmente paulina. Vidal silencia también el carácter paulino del escrito y prefiere interpretarlo como una obra que muestra la tendencia de la gran iglesia (Vidal, ENT, pp. 1164-1165). Respecto a 1 Pe 3,18-22, Vidal tampoco pone de relieve el carácter netamente paulino de “una tradición bastante configurada” (¿dónde? ¿en qué iglesia petrina?) sobre la muerte salvadora y la resurrección del mesías... sobre su exaltación celeste como absoluto soberano mesiánico y la dimensión universal de la liberación mesiánica efectuada por la muerte y resurrección del mesías”. Opinamos que estas ideas, al igual que el texto de Vidal, ENT, p. 1168 (n. 36), reposan sobre un guiñon rigurosamente paulino.

³⁸ Vidal, ENT, p. 1176.

³⁹ Vidal, ENT, p. 1178.

⁴⁰ Vidal, ENT, p. 1186.

⁴¹ Vidal, ENT, p. 1179.

⁴² Vidal ENT, pp. 1176 y 1186.

“paulinismo ideologizado del mismo tipo contra el que luchan Jacobo y Judas, pero en un estadio más avanzado”. Se trata de una herejía “que recurría a la figura de Pablo, algo a lo que trata de negarle fundamento 2 Pedro”; la herejía era “de carácter gnostizante en su referencia a mitos (2 Pe 1,16) y en su negación de la esperanza de la transformación futura probablemente por el realce de la salvación presente (3,3-4). Y es posible, mantiene Vidal, que esta herejía configurara ya incluso un grupo con una cierta organización, aunque se mantuviera aparte de la gran iglesia (2,2-3.14.18; 3,17)”⁴³.

Hasta aquí los textos que considero más importantes de Senén Vidal sobre la gran iglesia como una, unificada, unificante e institucionalizadora, cuyo representante es Pedro. En síntesis, puede decirse que – según sus palabras – los primeros balbuceos de la gran iglesia nacen con la doble obra lucana⁴⁴. Y, a la vez, con Lucas/Hechos la gran iglesia alcanza su plenitud y cobra una fuerza aglutinadora impresionante que atrae hacia sí el resto de las obras que conformarán el futuro Nuevo Testamento. Es esa fuerza unificadora e institucionalizante de la gran iglesia la que condena a morir a otros grupos cristianos como tales. Vidal señala expresamente a los joánicos y los paulinos en general destinados a integrarse en la gran iglesia o a morir con el tiempo como herejías⁴⁵.

En mi opinión, todas estas afirmaciones contienen medias verdades, carecen de un fundamento textual cierto y me parecen desenfocadas. Este parecer se funda en cuatro argumentos principales: A) Nuestro corpus de textos más antiguo – el Nuevo Testamento –, su estructura y lo que parece ser la fuerza motriz para su formación desde finales del siglo I hasta el siglo II las desmiente. B) Carecemos de textos suficientes para sustentar la existencia de una teología particularmente petrina, y menos aún con esa fuerza atractiva y aglutinante que se le atribuye. Aunque la imagen de Pedro sea rica en anécdotas en el Nuevo Testamento, no lo es en doctrina. En verdad, es muy difícil, por no decir casi imposible, reconstruir una teología genuinamente petrina a través del Nuevo Testamento. C) No tenemos más pruebas estrictas sobre un intento de unificación e institucionalización que el que parte de las iglesias paulinas (las cartas Pastorales), no petrinas, quienes –apoyadas en los avatares de la historia que acabaron prácticamente con la rama judeocristiana del futuro cristianismo– dan toda la impresión de haber fagocitado a la postre los

⁴³ Vidal ENT, pp. 1176-1177. Esto supone, según Vidal, que en esos tiempos existía como una tendencia subterránea en todos los grupos, principales o excéntricos, hacia la unidad. Ahora bien, a propósito del “paulinismo ideologizado y herético” que combate 2 Pedro, según Vidal, se puede plantear también la hipótesis de que 2 Pedro es tan paulina como 1 Pedro. Por tanto, sería la gran iglesia paulina misma (no petrina) la que trata de desembarazarse de movimientos internos exagerados, como lo hace Pablo mismo en Corinto.

⁴⁴ Ténganse en cuenta las observaciones de la n. 15.

⁴⁵ Vidal, ENT, pp. 35-36, n. 7.

restos de esa corriente y cualquier otra subdivisión del primer cristianismo. D) La gran iglesia comienza a formarse de verdad con las ideas mostradas con claridad por los Hechos de apóstoles⁴⁶ acerca de la necesaria unión de la primitiva iglesia. Ahora bien, los Hechos son una obra netamente paulina.

A) La estructura formal del Nuevo Testamento no sustenta la idea de una gran iglesia petrina. Esta estructura es la siguiente:

primero, Catorce cartas atribuidas a Pablo (aquí no vale para el argumento el hecho de que siete sean auténticas y otras siete pseudoepigráficas; lo importante ahora es la atribución a Pablo).

Segundo, Siete cartas para el total de los otros apóstoles, de las cuales, Judas y 2 Juan son de mínima extensión. De estas siete, 1 Pedro son de teología expresamente paulina. El desequilibrio en pro de Pablo es abrumador. De entre las otras cartas, Judas, aparentemente judeocristiana, es profundamente paulina, pues utiliza 1 Corintios como plantilla para dibujar a los “herejes” contra los que polemiza⁴⁷. Jacobo/Santiago contiene sin duda una parénética judeocristiana, pero tiene ideas parecidas a las paulinas en su concepción sobre la ley del Mesías y la del “Antiguo Testamento” en su validez respecto a los judíos convertidos a la fe en ese Mesías. Es muy posible, además, que en su discusión sobre fe/obras esté ampliando la polémica interna paulina en contra de una falsa intelección de la justificación por la sola fe sin las obras (véanse las quejas de Pablo mismo en Ro 3,8 y 6,1).

Tercero, hay cuatro evangelios, pero puede decirse con total seguridad que los cuatro son notablemente más paulinos que petrinus. El de Marcos es claramente paulino, y los otros tres que lo siguen lo son de igual manera, pues interpretan los dos grandes eventos de la vida de Jesús, su muerte y resurrección, al modo paulino⁴⁸. En especial Mateo y Lucas son más paulinos que el cuarto evangelio en cuanto que la influencia de la estructura y gran parte del contenido del Evangelio de Marcos es superior⁴⁹.

⁴⁶ Véase de nuevo la n. 15.

⁴⁷ Compárense Jds 4 con 1 Cor 6,12-20 y 1 Cor 12,3; Jds 5 y 1 Cor 11,2; 1 Cor 10,1-5; Jds 10 con 1 Cor 2,6-15; Jds 12 con 1 Cor 11,21-22; Jds 19 con 1 Cor 1,10-11 y 1 Cor 2,14s; 15,21. 44-49; Jds 25 con 1 Cor 15,20-28.

⁴⁸ Una breve síntesis del paulinismo de Marcos en Joel Marcus, *Comentario al Evangelio de Marcos*, vol. I (Salamanca: Sígueme, 2009): Introducción, “El lugar de Marcos en la vida y pensamiento cristiano”; 3. “Marcos y Pablo”. Véase también F. Bermejo, “Introducción general a los evangelios”, 6. *Pablo y los evangelios*, en A. Piñero y C. García Turza (eds.), *Los libros del Nuevo Testamento*, vol. V de la “Biblia de Sn Millán” (Madrid: Trotta/Cilengua, en prensa).

⁴⁹ Puede parecer extraña esta afirmación sobre el segundo evangelio, Mateo; pero no lo es: el Jesús de Mateo está rigurosamente junto a Pablo al defender a capa y espada el deber de los judeocristianos de cumplir la ley entera de Moisés (Mt 5,17-19)

Cuarto, hay un solo Apocalipsis, el de Juan el presbítero, que es obra judeocristiana, pero que tiene la misma intelección paulina de la muerte y resurrección del Mesías (que es el “Cordero”: 1 Cor 5,7) y avanza más aún que Pablo en la idea del carácter divino de Jesús.

B) El Nuevo Testamento no establece claramente, ni mucho menos, una teología petrina. No es claro sin más que Pedro sea el representante de la gran iglesia, ya que las menciones de Pedro o anécdotas sobre él en el Nuevo Testamento son más bien negativas⁵⁰. La presunta autoría de los discursos petrinus de Hech 2-3 refleja una cristología también paulina, expresada mucho antes que por Hechos en Ro 1,3-4. Tampoco la “invención” petrina de la misión a los paganos anterior a Pablo, preconizada por Hech 10,1-11,18, merece credibilidad histórica alguna, dada la agria disputa de Pedro con Pablo según Gá 2,11-14.

Por otro lado, hay que reconocer que existe una fuerte tendencia en la tradición sinóptica a mostrar que Pedro fue el discípulo de Jesús de más categoría y que tuvo cierta primacía⁵¹. Pero esta primacía tampoco da pie a sustentar la noción de una gran iglesia petrina. Siendo esto así, es bastante más plausible que el intento de rehabilitar a Pedro y de concederle una primacía entre los Doce, perceptible sobre todo en Lucas y Juan, sean intentos claros de las iglesias paulinas de unir a Pablo

⁵⁰ Mc 1,16,20,30,36; 3,16; 8,27-33; 9,1ss; 14,37 (en Marcos la figura de Pedro es muy negativa). Mt 8,14; 10,2; 14,28-19; 15,15. Mt en general trata de rehabilitar la figura de Pedro denigrada en su predecesor: Mt 14,28-31; 16,16-19; 17,24-27 (material único de Mateo). Lc 6,14; 22,31; 24,12 (ausente en varios manuscritos). Lucas intenta rehabilitar a Pedro, quizás más aún que Mateo mismo: Lucas evita algunos de los pasajes marcanos más duros contra Pedro: ejemplo típico es la eliminación de la reprimenda de Jesús a Pedro en la confesión mesiánica en Cesarea de Filipo (véase una sinopsis respecto a Mc 8,33); véase también la sinopsis en Lc 5,1-11; 22,31-34; Lc 24,34. Jn 1,42; 13,6-11; 18,10-11; 21,15s (rehabilitación de Pedro). Pero en este evangelio el discípulo principal y preferido no es Pedro, sino el “Discípulo amado”. Hech 8,14 y 1,1-4 presentan a un Pedro que no tiene autoridad significativa y en 15,7-11 alude al episodio mítico de Cornelio en Hech 10 al que no hemos atribuido autenticidad alguna; Hech 21,18 indica que Pedro ha perdido toda autoridad sobre el grupo judeocristiano primigenio de Jerusalén. Pedro como base y sustento de la futura iglesia de Jesús en Mt 16,16ss, afirma solamente una especial preponderancia de él sobre otros apóstoles, al igual que Jn 21,15ss, pero no nos sirven para reconstruir su peculiar teología. En todo caso caracterizan su teología como estrictamente judeocristiana textos como Gá 1,18; 2,8.11-14.

⁵¹ Así la mención de Pedro, Santiago y Juan como discípulos predilectos (ya desde Mc 9,1ss, la transfiguración; véase Mc 8,27ss, 11,21 y 13,3 donde Pedro es el portavoz de los discípulos; Mt 15,15; 18,21s); en los Hechos es Pedro el dirigente de la comunidad en los primeros momentos (3,1ss; 4,13ss; 8,14). Este tiene ciertamente su parte en los inicios del movimiento de seguidores de Jesús, pero luego se difumina y desaparece de la escena; son las doctrinas básicas paulinas y el espíritu de sus seguidores, mostrado en las Pastorales las que presentan comunidades organizadas al estilo del Imperio, no al estilo puramente judío como se esperarían de un judío palestino como Pedro.

con Pedro, y no al revés⁵². Es perceptible en el Nuevo Testamento el gran deseo de las iglesias paulinas, ya desde Pablo mismo, de relacionar a toda costa sus ideas teológicas novedosas con el grupo matriz de seguidores de Jesús en Jerusalén. Pablo mismo dio muestras de no haber roto jamás los lazos de unión con esa comunidad madre, desde su visita a Jerusalén según Gá 1,18 hasta su colecta en pro de los pobres de la comunidad jerusalémica, cuyo transporte le constó probablemente la vida para cumplir el deseo del denominado concilio de Jerusalén (Gá 2,1-10/Hech 15). Y los paulinos dieron igualmente muestras de permanecer siempre fieles a sus raíces judías hasta el extremo de consagrar como propia la Biblia hebrea a lo largo de los siglos II y III.

C) El inicio del proceso de institucionalización se muestra clara y rotundamente en el Nuevo Testamento – nuestra única fuente – solo en las Epístolas Pastorales o comunitarias, que quizás sean de la misma época que Hechos. Estas forman sin duda el primer núcleo de organización de comunidades cristianas, pues carecemos de otros testimonios. Las cuatro claves de la formación de la gran iglesia son, en nuestra opinión y tal como aparecen en las Pastorales, el control de la tradición o depósito de la fe, que es la doctrina sana (1Tim 6,3.20-21); el control del sentido de las Escrituras y prohibición de la profecía por cuenta propia y la interpretación privada del texto sacro (2 Pe 1,19-21; 3,15-16); el control de la jerarquía e invención de la doctrina de la sucesión apostólica (Pastorales en general; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6)⁵³; el control monetario de los ingresos por donaciones de los fieles y conversión de gran parte de ellos en una suerte de “seguridad social comunitaria”, heredera de sus antecedentes judíos⁵⁴. Todos esos procesos se llevan a cabo en escritos que muestran expresamente la marca paulina en su adscripción y parcialmente en su teología⁵⁵.

D) La gran iglesia comienza a formarse de verdad con las ideas mostradas con claridad por los Hechos de apóstoles – que fue compuesta bastante más tarde que el Evangelio de Lucas, quizás hacia el 110⁵⁶ – acerca de la unión de la primitiva iglesia. Ahora bien, los Hechos son una obra netamente paulina: el interés básico de esta obra es justificar la misión paulina a los gentiles, con lo que supone de profunda diferencia – aunque el autor sostiene también que supone una continuidad – respecto a la comunidad de Jerusalén, dirigida por Jacobo/Santiago, centrada

⁵² Dado el carácter paulino tanto de la primera como la segunda carta de Pedro, es perfectamente plausible esta hipótesis.

⁵³ Ulterior explicación y textos de Padres de la Iglesia tempranos en A. Piñero, *Cristianismos derrotados* (Madrid: EDAF, 2009), p. 167.

⁵⁴ En el Nuevo Testamento es la continua preocupación por las viudas y los huérfanos.

⁵⁵ He intentado demostrar estos asertos en A. Piñero, *Los cristianismos derrotados* (Madrid: EDAF, 2009), que no es un libro de divulgación – a pesar de su afán didáctico y el intento de claridad y sencillez expositiva –, sino el resultado de una investigación de años y de reflexión personal.

⁵⁶ Véase de nuevo la n. 15.

exclusivamente en la propaganda de la fe en Jesús como mesías judío y para los judíos. En efecto, son los Hechos los que funden a Pedro con Pablo en una misma historia; los que ignoran las grandes diferencias entre ellos; los que hacen a Pedro actuar como Pablo (es Pedro el que inaugura y potencia la misión a los gentiles: 10-11) y los que hacen hablar a Pablo como Pedro en Hech 13; son los Hechos los que idealizan en extremo la figura de Pablo, junto con las Pastorales, y lo ponen a una altura superior a Pedro⁵⁷. Ahora bien, “Lucas”, o quien fuere, al presentar a Pedro como el inventor de la misión a los gentiles, al dibujarlo como responsable de la presunta teología (en unión de Jacobo) sobre la comensalidad con ellos (aceptada por Pablo según Hech 15), y como primer autor de las doctrinas sobre el Mesías en sus primeros discursos (Hech 2-3), fue el que proporcionó la base para la idea de un gran grupo cristiano formado ciertamente por las doctrinas paulinas y con Pablo como el apóstol más exitoso e importante, pero firmemente coaligada en torno a Pedro, cuya presencia no podía ignorar.

Parte de la crítica literaria de tono confesional se esfuerza, sin embargo, por medio de variados análisis, en demostrar que la figura de Pablo no es tan importante como se piensa en el Nuevo Testamento: no se admite el paulinismo de los evangelios, y respecto al desarrollo ideológico del futuro cristianismo se opina que debe rebajarse el influjo del Apóstol, ya que en muchísimos casos no hace más que transmitir tradiciones comunitarias previas, judeocristianas, creadas sobre todo en torno a la liturgia bautismal. Además, la idea señera de la evangelización de los gentiles no es paulina, sino que fue el producto del judeocristianismo helenístico, que nutrió la mente de Pablo durante 14 años de estancia en Antioquía de Siria. Sin embargo, este esfuerzo reductor cojea irremisiblemente en nuestra opinión porque no tenemos más testimonio que Pablo mismo acerca de esos pretendidos antecedentes. A veces se tiene la impresión de que la crítica literaria sabe más del pensamiento de Pablo que él mismo. Este proceder no parece sano metodológicamente⁵⁸.

En conclusión: no hay prueba ninguna para afirmar – y menos tan rotundamente – que la gran iglesia se estableció sobre bases petrinas, que son totalmente judeocristianas, corriente que ha dejado menos restos de lo que parece en el Nuevo Testamento. No hay pruebas estrictas para sostener que la corriente fundamental de la Iglesia a finales del siglo I y en el siglo II fuera petrina, pues la falta de textos neotestamentarios – nuestra fuente única al respecto – no lo permite en absoluto. Para introducir la noción de una gran iglesia petrina no basta pensar en la importancia de Pedro en los Sinópticos, ni tampoco en la mejora de la imagen de

⁵⁷ Es precisamente S. Vidal el autor que en lengua hispana ha dedicado más páginas a mostrar la idealización de Pablo por parte del autor de Hechos: véase *Pablo. De Tarso a Roma* (Santander: Sal Terrae, 2008).

⁵⁸ Otras críticas a este proceder pueden verse en las ns. 18, 27, 29, 30, 31, 36 y 42.

Pedro en Marcos por parte de Lucas/Hechos y del autor del Evangelio de Mateo, junto con el apéndice tardío en el Cuarto Evangelio (capítulo 21). Según lo escrito arriba, parece totalmente arbitrario postular que el paulinismo en sí hubo de desaparecer como corriente efectiva para integrarse en una gran iglesia petrina (n. 7). Igualmente es arbitrario afirmar que la tradición sinóptica, o más en concreto el Evangelio de Mateo, la Carta de Judas o la de Jacobo/Santiago, con su disputa sobre Ley-obras, son indicios inequívocos de la existencia de una gran iglesia petrina que aún no incluía a los paulinos. También parece arbitrario sostener que el paulinismo de las cartas comunitarias (1 2 Timoteo y Tito) mantiene posiciones muy cercanas a las de la gran iglesia ya uniformada e institucionalizada, a la que aún no pertenecía.

Por el contrario, las piezas parecen encajar mucho mejor si se piensa que – de acuerdo con la estructura y composición del Nuevo Testamento, junto con los otros tres argumentos expuestos arriba a los que deben añadirse las críticas manifestadas en las notas – fue la corriente paulina la que creó y propaló la noción de la gran iglesia. Sostengo, pues, como más probable que el inicio, el núcleo y el impulso de la gran iglesia fue paulino. Pero no fue este un movimiento rígido, sino flexible e integrador, siempre consciente de sus orígenes judíos, que procuró admitir en su seno otros textos no de la estricta escuela paulina sino de la corriente judeocristiana, que eran asimilables al paulinismo en su interpretación básica de la naturaleza del Mesías (un ser humano-divino), de su muerte y resurrección y de su misión celeste y terrestre, cuyo mensaje de salvación se proyecta también hacia los paganos, quienes pueden alcanzar esa salvación al mismo nivel que los judíos.

Este núcleo paulino fue el que formó el Nuevo Testamento actual a lo largo del siglo II, donde predomina el paulinismo de modo claro, como indicamos. Pero las tradiciones *petrinas* más “puras”, las que llevaron a Pablo a discutir agriamente con Pedro según Gá 2,11-14, es decir, puramente judeocristianas, quizás no aparezcan ni siquiera en el Evangelio de Mateo ni en buena parte del Apocalipsis, sino sólo en parte de la Epístola de Santiago (no en la escasa sección ideológica sobre Cristo y la Ley, sino en la amplísima sección parenética). De la presunta tradición petrina adscrita nominalmente a este apóstol, las cartas petrinas, 1 Pedro es claramente paulina; y la segunda, es en todo caso muy asimilable al paulinismo, si no es que resulta ser igualmente paulina. Por tanto, serían cartas fabricadas por autores paulinos que por este medio intentaron ganar para su movimiento al apóstol Pedro, y no al revés.

En el terreno de lo hipotético es también plausible sostener que la pretendida “gran iglesia petrina” puede ser el producto de un deseo apologético moderno de lograr que toda la teología del Nuevo Testamento, todo el cristianismo primitivo en suma, tenga una unión tan fuerte con el Jesús histórico y sus apóstoles, que no se pueda pensar ni decir – como es en realidad – que el teologuema central del Cristo celestial que se superpone al Jesús histórico, depende de una revelación personal a

Pablo de Tarso, como él mismo afirma en su carta a los Gálatas (su “evangelio” no es producto de la carne ni de la sangre sino de una revelación)⁵⁹.

En síntesis: si hubo una gran iglesia, esta fue sin duda paulina, pues sobre todo la estructura y datación del Nuevo Testamento apuntan sin titubear a que en su base se hallan grupos paulinos, y no otros, que buscaron expresamente la unidad y la institucionalización de sus comunidades. Los seguidores de Pablo fueron siempre conscientes de que los inicios del movimiento cristiano no se encontraban estrictamente en el Apóstol, sino en Jesús de Nazaret y en sus primeros discípulos. Y obraron en consecuencia integrándolos en el primer corpus de escritos cristianos. Más, sin la grandiosa reinterpretación de Jesús por parte de Pablo y de sus propios seguidores, el primer grupo judeocristiano se habría perdido irremisiblemente en la historia como una secta mesiánica casi puramente judía, sin interés alguno para la gran minoría ansiosa de la salvación en el Imperio Romano de la época.

⁵⁹ Se puede plantear la hipótesis de que el intento de Papías de ligar a Marcos con Pedro pertenece a la misma línea apologética que tenía en mente el autor de 1 Pedro.

NOTA A DOS INSCRIPCIONES GRIEGAS DE LA TINGITANA Y LA
LENGUA DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN EL NORTE DE ÁFRICA *

SOFÍA TORALLAS TOVAR
UNIVERSITY OF CHICAGO

Introducción: las comunidades judías del Norte de África

Dos inscripciones del Norte de África llamaron mi atención por varias razones. La primera de ellas, por estar escritas en griego y la segunda, por ser estelas funerarias de miembros de la comunidad judía de las ciudades de Volubilis y Sala (hoy en Marruecos). En esta contribución, que dedico a María Victoria Spottorno con gran cariño, en aprecio a su amistad y admiración a su vida personal y académica, re-examinaré el texto de estas dos inscripciones funerarias griegas para aventurar una explicación y un contexto lingüístico y cultural en el que enmarcarlas. El uso del griego, es bien sabido, no es raro en comunidades judías incluso en el occidente del Mediterráneo, sin embargo, cabe explorar una explicación del uso funerario y su posible relación con otros usos lingüísticos de una comunidad en el extremo occidental.

Sobre las comunidades judías del Norte de África se ha escrito mucho y no me extenderé en aportar datos y testimonios. Refiero en notas a una serie de obras importantes en las que se encontrarán bibliografías completas, repertorios de inscripciones y referencias a la cultura material¹.

* Quiero agradecer los valiosísimos comentarios de Natalio Fernández Marcos (CSIC, Madrid), David Nirenberg (Universidad de Chicago) y Raquel Martín (UCM, Madrid), que me han ayudado a ajustar y reconsiderar muchos puntos de esta contribución, y a Amalia Zomeño y María Jesús Albarrán (CSIC, Madrid) por su cuidado editorial.

¹ H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa, Volume 1 From Antiquity to the Sixteenth Century* (Leiden: Brill, 1974), p. 71; J. M. Lassère, *Vbique populus* (París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977), espec. pp. 413-437, “Autochtones our immigrés?”, en que incluye (pp. 416-420) una lista de los judíos atestiguados en el Norte de África; C. Setzer, “The Jews in Carthage and Western North Africa, 66–235 CE”, en S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism: Volume 4, The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 68-75, con bibliografía en p. 91; Y. Le Bohec, “Inscriptions juives et judaïsantes de l’Afrique romaine”, *Antiquités africaines* 17 (1981), pp. 165-207; H. Solin, “Juden und Syren im westlichen Teil der römischen Welt: Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.29.2, pp. 587-789 y 1222-1249; Y. Le Bohec, “L’onomastique de l’Afrique romaine sous le Haut-Empire et les cognomina dits «africains»”, en *L’Afrique Romaine: Ier siècle avant J.-C. début Ve siècle après J.-C.*,

Se podría empezar por destacar la situación privilegiada de Cartago², para cuyas comunidades judías abundan los testimonios, tanto literarios (Tertuliano y Agustín) y epigráficos, como arqueológicos y de cultura material. A esto se puede sumar el importante testimonio de las menciones talmúdicas a los rabinos de Cartago³. Fuera de esta ciudad, los testimonios son exiguos y exclusivamente epigráficos, con algo de cultura material. Por desgracia, además, incluso el criterio para considerar o clasificar algunas de estas inscripciones como judías se basa simplemente en un nombre propio, y en todo caso, no sirven como testimonio de la existencia de una comunidad.

Inscripciones griegas de Volubilis y Sala

Para esta contribución he elegido dos inscripciones relacionadas con comunidades judías y escritas en griego. Tendría que aclarar que la elección se debe a que son las más occidentales de las conocidas en el Norte de África (en Volubilis y Sala, en la Mauritania Tingitana), y por ello dan pie a la discusión lingüística que sigue a continuación⁴.

La primera de las inscripciones⁵ se conserva hoy a la entrada del yacimiento de Volubilis⁶. Se encontró en el año 1952 en el flanco de una cúpula funeraria⁷. Está

Actes du Colloque de la SOPHAU, Poitiers 1-3 avril 2005, *Pallas* 68 (2005), pp. 217-239; N. Villaverde Vega, *Tingitana en la Antigüedad Tardía (siglos III-VII). Autoctonía y Romanidad en el extremo occidente* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2001), pp. 324-326; G. Quispel, "African Christianity before Minucius Felix and Tertullian", *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays* (Leiden: Brill, 2008), pp. 389-459.

² G. Otranto, *Giudei e cristiani a Cartagine tra II e III s. L'Adversus Iudaeos di Tertulliano* (Bari: Adriatica, 1975); C. Aziza, "Quelques aspects de la communauté juive de Carthage du II s. d'après Tertullien", *Revue des Études Juives* 137 (1978), pp. 491-494.

³ Lassère, *Vbique populus*, p. 414; Le Bohec, "Inscriptions juives", p. 175: Parece ser que el judaísmo talmúdico se implantó más en Cartago que en Numidia y las Mauritánias, y los únicos rabinos norteafricanos conocidos por el Talmud son cartagineses.

⁴ Para una selección más amplia de inscripciones judías africanas, se puede ver Le Bohec, "Inscriptions juives", con una discusión también más profunda sobre la presencia de estas comunidades en la zona y cuestiones de onomástica.

⁵ R. Thouvenot, "Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane", *Revue des Études Anciennes* 71.3-4 (1969), pp. 354-378, espec. p. 357; E. Frézouls, "Une synagogue juive attestée à Volubilis", en *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy. Cambridge 1967* (Oxford: Blackwell, 1971), pp. 287-292; F. Vattioni, "A proposito di πρωτοπολίτης", *Studia Papyrologica* 16 (1977), pp. 23-29, espec. pp. 26-27; Le Bohec, "Inscriptions juives", p. 194.

⁶ Otras inscripciones consideradas judías en Volubilis son: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 68 (1956), p. 99, no. 34, de un Antonius Sabbatarius; IAM 1, p. 136, nos. 4-5 (=V. Georges (ed.), *Inscriptions hébraïques*, en *Inscriptions antiques du Maroc, I. Inscriptions libyques - Inscriptions puniques et néopuniques - Inscriptions hébraïques des sites antiques*

escrita sobre calcárea, en siete líneas en escritura y disposición irregular, sobre una superficie de 38 x 28 cm. Las primeras líneas están visiblemente más espaciadas que las últimas. No presenta adorno alguno. Se ha datado en el siglo III d.C. en base a la paleografía. Desde el punto de vista lingüístico, hay que destacar fundamentalmente la desviación en el uso de las vocales, especialmente la confusión de largas y breves. Mientras que la confusión o/ω, αι/ε es normal en zonas de habla helena, la confusión de ε/η lo es menos, aunque véanse notas⁸.

᾿Ωδε κοιμᾶτε
Καικιλιανὸς ὁ
προτοπολίτης
πατὴρ τῆς συνα-
5 γογῆς τῶν ἰου-
δαίων ἦτων με
μῆνας η ἑμέρας γ

1. 1. Κοιμᾶται; 3. 1. πρωτοπολίτης; 4. 1. τῆς 4-5. 1. συναγωγῆς; 5-6. 1. ἰουδαίων 6. 1. ἔτων
7. 1. μῆνας; ἡμέρας

Traducción:

“Aquí yace Ceciliano, el “primer ciudadano”, padre de la sinagoga de los judíos, a los 45 años, 8 meses, 3 días”

Notas:

1. ᾿Ωδε κοιμᾶτε: aunque Frézouls, “Une synagogue juive”, p. 288, considera que es una expresión típicamente judía, lo cierto es que no aporta ningún argumento para justificarlo. La expresión no es muy frecuente, de hecho sólo una relacionada, aunque sin seguridad, con comunidades judías contiene una expresión parecida: ἐνθάδε κοιμᾶται (*JWE* 2, 619, Italia, s. III)⁹.

«Études d'antiquités africaines» 1 (París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1966), pp. 133-140), en hebreo: “Yehuda hijo de...” y “Ioseph hijo de ...” y IAM 1, p. 137, no. 6 (=V. Georges (ed.), *Inscriptions hébraïques*) y Le Bohec, “Inscriptions juives”, no. 80, también en hebreo: “Matrona, hija de Iehouda”.

⁷ Véase gráfico en Thouvenot, “Les origines”, p. 356.

⁸ F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Volume I. Phonology* (Milán: Istituto Editoriale Cisalpino, 1976), pp. 242-244.

⁹ Para las inscripciones judías del occidente, D. Noy, *Jewish inscriptions of Western Europe*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) (abreviado *JWE*), que no incluye el Norte de África.

2. Καικλιανὸς es un nombre de origen latino muy vinculado a la ciudad de Volubilis. Para un estudio de las familias que portaban este nombre en esta localidad, véase Lefebvre¹⁰. El hecho de que una persona perteneciente a una comunidad judía lleve un nombre latino (o griego) en lugar de uno de tradición hebrea no es de extrañar. Aunque tenemos pocos testimonios, la práctica del nombre doble es una realidad en muchas comunidades y entre ellas, la judía.

3. πρωτοπολίτης, “primer ciudadano”, “prócer” aparece en algunas inscripciones más vinculado a ciudadanos judíos¹¹. Lifshitz¹² propone que se trata de una dignidad de la comunidad judía, y lo compara con un título honorífico arameo que designaba a los notables de la comunidad. Sin embargo, Vattioni¹³ aporta el testimonio de la *Vita Aesopi* 93 y algunas inscripciones para mostrar que no es exclusivo de las comunidades judías. El hecho de que se utilice un título griego para una función no descarta que se tratara de un personaje destacado en la comunidad judía. Cf. Robert¹⁴ para su relación con los arcontes.

4. τῆς por τῆς se explica por el contacto con sigma, cf. Gignac, *Grammar*, p. 244.

4-5. *Pater synagogae*, aunque ampliamente conocido como título en Roma y otras zonas geográficas, en África en concreto se conocía en Setif por CIL VIII 8499 (Le Bohec, “Inscriptions juives”, no. 74, p. 193), ss. II-III. Noy, sobre *JJWE* 2 56, de Venusia, que se refiere a un *Faustinus pater* y discute el título.

6. ἕτων (por ἔτων) cf. SB VIII 10162 (541).1 (= SEG 20: 541) (Egipto, ss. III-IV d.C.) Gignac, *Grammar*, p. 245.

7. μῆνας y ἑμέρας por μῆνας ἡμέρας se explica por el contacto con nasal, cf. Gignac, *Grammar*, p. 243. La referencia a meses y días no es muy habitual, pero aparece en otras inscripciones judías *JJWE* 2, 20 (Italia, ss. II-IV), 176 (España, s. IV), 179 (España, s. III), todas ellas en latín. También la encontramos, aunque de manera muy poco frecuente, en etiquetas de momia demóticas (*Short Texts* 2,

¹⁰ S. Lefebvre, “Hommages publics et histoire sociale: les *Caecelii Caeciliani* et la vie municipale de Volubilis (Maurétanie Tingitane)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 28-1 (1992), pp. 19-36.

¹¹ Le Bohec, “*Inscriptions juives*”, p. 195.

¹² Lo compara con una inscripción de Hebrón del siglo III: B. Lifshitz, “Varia epigraphica. VIII. Une inscription bilingue des environs de Hébron (et une inscription juive de Volubilis)”, *Epigraphica* 36.1-2 (1974), pp. 98-100.

¹³ “A propósito”, p. 24.

¹⁴ L. Robert, “Inscriptions grecques de Sidé en Pamphylie (époque impériale et Bas-Empire)”, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 32 (1958), pp. 15-53, espec. pp. 40-41.

379¹⁵) y griegas (SB I 5471, SB I 5429, con indicación de meses, y SB I 1191 con indicación también de días).

* * * *

La segunda inscripción, sobre una placa de mármol, se conserva en el museo arqueológico de Rabat incrustada en la pared del patio. Procede de Sala (Le Bohec, “Inscriptions juives”, no. 78) y se encontró, según Le Bohec, en las dependencias de la ex-Residencia General. Probablemente se pueda datar también en el siglo III d. C. No dispongo de las medidas exactas, pero deben de ser unos 30 x 30 cm.

Μαρείνος
Πτολεμαί
ος ἰου-
δέος

5 

3-4. I. ἰουδαίος

Notas:

1. La lectura Μαρείνος de Le Bohec (“Inscriptions juives”, p. 194) es posible, aunque la supuesta *rho* apenas tiene cuerpo. La lectura M. Ατείνος (A. Basset, *La Nécropole romaine du Chellah* (France-Maroc, 1919), p. 131, recogida por Thouvenot, “Les origines”, p. 356), no me parece adecuada. Aunque preferiría leer una *gamma*, el nombre Μαγεινός no es frecuente más que en formas como *Magianus*. Esto nos obligaría a suponer una corrección, por lo que prefiero leer *Marinus*, como Le Bohec (nombre para el que, por ejemplo, la *Epigraphic Database Heidelberg*, da como resultado 190 textos¹⁶).

2-3. El nombre Ptolomeo, pese a tener claras resonancias egipcias, también se puede conectar con la Mauritania. Recordemos que la hija de Cleopatra VII y Marco Antonio, Cleopatra Selene, se casó con el rey Juba II, y tuvieron un hijo, Ptolomeo, cuya estatua se puede visitar en el museo arqueológico de Rabat. Calígula lo mandó ejecutar. Aunque no se puede decir con seguridad que el nombre tuviera fortuna en el Norte de África, ni que pudiera estar conectado a la

¹⁵ S. P. Vleeming, *Demotic and Greek-Demotic Mummy Labels and Other Short Texts Gathered from Many Publications* «Studia Demotica» 9 (Lovaina: Peeters, 2011); TM 109751.

¹⁶ <<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>> (último acceso octubre 2016).

popularidad del personaje, tampoco se puede descartar completamente. Como señala Thouvenot, “Les origines”, pp. 356-357, precisamente la conexión de Cleopatra Selene con Egipto podría ser una razón para atraer a la zona a judíos, perseguidos quizá en la tierra del Nilo. Si se trata de un segundo nombre, por tanto en nominativo, o es un patronímico y habría que suponer un error por genitivo, Πτολεμαίου, no queda claro.

3-4. ἰουδαίος: sobre el uso, véase el capítulo en el libro de M. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2013), pp. 267-286. Véase también Dio Cass., 37, 16-17.

Situación lingüística en el Norte de África: el uso del griego

Aunque es un tema harto difícil de abordar con una documentación tan exigua, se pueden aventurar un par de hipótesis sobre el contexto lingüístico en que se produjeron estas dos inscripciones¹⁷. De ellas llama la atención el uso de la lengua griega en una zona como la Mauritania Tingitana, en la que claramente el latín era la lengua vehicular. Poco más se puede decir.

La población judía de Mauritania es de origen mixto¹⁸ por lo que se puede reconstruir – que es poco – Ya hemos mencionado la posibilidad de que en época de Juba II hubiera cierta atracción a la zona de judíos de la Cirenaica y Egipto¹⁹. Por otro lado, también una parte de esta población provenía de occidente, en

¹⁷ No voy a entrar en el panorama completo de las lenguas del África romana (latín, griego, púnico, amázig), pues se sale del propósito de esta nota, pero me refiero a continuación a abundante bibliografía sobre el tema: F. Millar, “Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa”, *The Journal of Roman Studies* 58.1-2 (1968), pp. 126-134; H. Solin, “Juden und Syren im westlichen Teil der römischen Welt”; H. Solin, “Juden und Syrer im römischen Reich”, en G. Neumann y J. Untermann (eds.), *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974* (Colonia – Bonn: Pulheim, 1980), pp. 302-330; J. Adams, *Bilingualism and the Latin Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 213-247; sobre el amázig, C. Múrcia Sánchez, *La llengua amaziga al'antiguitat a partir de les fonts gregues i llatines*, 2 vols. (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 2011).

¹⁸ Múrcia, *La llengua*, vol. 2, pp. 156-157.

¹⁹ Como también Quispel, “African Christianity”, p. 392; Múrcia, *La llengua*, vol. 2, p. 60, advierte contra las teorías que postulan una gran migración judía tras la destrucción del templo en el 70 d.C. y las guerras en Egipto en 115-117 d.C. que se uniría a las poblaciones árabe y bereber de la zona como base a la posterior población judía: J. Oliel, *Les Juifs au Sahara. Le Touat au Moyen Âge* (París: Éditions du CNRS, 1994); J. Oliel, “Juifs au Sahara (Les)”, en *Encyclopédie berbère*, 26 / *Judaïsme – Kabylie* (Aix-en-Provence: Edisud, 2004), pp. 3962-3968.

concreto de comerciantes judíos de la Bética, como propone Lassère²⁰. En cualquier caso, era una creciente población judía que se ha calculado llegaba en Volubilis a un 10%²¹. Si su composición era tan mixta como parece, la situación lingüística es aún más complicada de reconstruir. De los epígrafes relacionados con las comunidades judías conservados en el Norte de África²², 4 son en hebreo (casualmente todos en Volubilis y Sala)²³, 12 en griego y 47 en latín.

Sin embargo, pese a que los epígrafes utilicen lenguas diferentes al latín, la onomástica es mayoritariamente latina, lo que indica cierta forma de adaptación. San Agustín nos indica que los judíos, probablemente refiriéndose a sus vecinos del norte de África, y no a los de Roma, hablaban latín más que griego: *qui magis Latine quam Graece loquuntur* (*Comm. Juan*, 117.2); *propter parasceuen, quam cenam puram Iudaei Latine usitatus apud nos vocant* (*Comm. Juan*, 120.5)²⁴.

Por tanto hay que plantearse la razón por la que se inscribieron tales epígrafes en lengua griega. La primera razón que se puede pensar para explicarlo es el desplazamiento de hablantes de griego al occidente, que mantuvieron la lengua o bien activamente o bien, – más probablemente –, de manera patrimonial. Aunque no era lo más práctico, se establecieron tropas orientales helenófonas en Mauritania. En la Tingitania se han encontrado epígrafes griegos que atestiguan la presencia de una comunidad helenófona de origen sirio en Volubilis,

²⁰ Lassère, *Vbique populus*, p. 421. Sobre la emigración a occidente D. Noy, “Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity: Migration, integration, separation”, *Veleia* 30 (2013), pp. 169-177.

²¹ Villaverde, *Tingitana*, p. 324. Es difícil mantener estos cálculos demográficos, especialmente si están basados en evidencia material escasa.

²² Véase Le Bohec, “Inscriptions juives”. Las cifras no son seguras, de todas maneras. No parece estar claro el número de inscripciones griegas del Norte de África. El corpus IRT (=J. M. Reynolds y J. B. Ward Perkins (eds.), *The Inscriptions of Roman Tripolitania* (Roma: British School at Rome, 1952)) recoge 24 griegas en Tripolitania, mientras que W. Thieling, *Der Hellenismus in Kleinafrika: Der griechische Kultureinfluss in den römischen Provinzen Nordwestafrikas* (Roma: L’Erma di Bretschneider, 1964) recoge 12 en Tripolitania, 4 en Bizacena, 35 en Africa Proconsular, incluyendo a Cartago, 33 en Numidia, 18 en Mauritania Cesariense y 5 en la Tingitana.

²³ Recordemos que Tert., *Apol.* 18, indica que los judíos de Cartago sabían hebreo: *Hebraei retro, qui nunc Iudaei: igitur et litterae Hebraeae et eloquium*. Sin embargo la fecha de estas inscripciones no está nada clara.

²⁴ Esta traducción de *παρασκευή* como “cena pura” se considera típica de los judíos norteafricanos, cf. G. Quispel, “African Christianity”, pp. 426-427. Más allá de la breve referencia de Agustín al latín de los judíos está la cuestión de si realmente conocía a muchos. Y aún más importante: sus alusiones al conocimiento de una lengua o la Biblia se pueden interpretar siempre dentro de una controversia religiosa, más que como un comentario etnográfico. D. Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition* (Nueva York: Norton, 2013), pp. 87-134, espec. pp. 126-127. Sin embargo, las referencias en el comentario a Juan no se encuentran en un contexto de controversia.

probablemente en conexión con el ejército²⁵. Otra forma de desplazamientos desconectados del ejército, son la simple emigración, como quizá el caso del niño tesalonicense Carminio en un epígrafe del siglo II d.C. (SEG 33: 850; SEG 33: 849; SEG 46: 1384) de la Mauritania Cesariense²⁶.

Finalmente consideramos la migración de las comunidades judías helenófonas. Sabemos que hubo movimiento de los judíos de la diáspora en diferentes momentos debido a situaciones críticas, como la llamada “guerra de los judíos” en torno al 117 en Egipto, tras la cual la población judía se vio dramáticamente mermada²⁷. No hace falta llegar tan lejos, ya que el uso de la lengua griega en Cartago era mucho más extendido que en la Tingitana y una migración desde allí explicaría igualmente la situación.

Sin embargo, como ya hemos visto anteriormente, la onomástica, especialmente el nombre Ceciliano, está muy vinculada a la localidad (véase más arriba notas a la primera inscripción). La adopción de prácticas onomásticas locales o pertenencia a una de las familias locales implica el paso de varias generaciones y no una llegada reciente a la zona. Es necesario encontrar otra razón para que estas inscripciones funerarias estuvieran escritas en griego. Dada la escasez de otro material epigráfico que confirme el uso habitual de la lengua griega, se podría buscar otra razón, ya sea de tradición epigráfica o de uso litúrgico. Ambas razones pueden estar detrás a la vez, y sin duda, es una cuestión sobre la que no pueden proponerse más que hipótesis²⁸.

²⁵ Véase M. Roxan, “The auxilia of Mauretania Tingitana”, *Latomus* 32 (1973), pp. 835-855; Le Bohec, *The Roman Imperial Army*, pp. 176-177; L. Robert, “Epigraphica”, *Revue des Études Grecques* 49 (1936), pp. 1-16, espec. p. 6: lo que hace pensar en un origen militar de estas inscripciones son las menciones de las divinidades Theandrios y Manaphes (SEG 9: 884, SEG 13: 621; cf. P. Holder, “Auxiliaria”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 131 (2000), pp. 213-218).

²⁶ C. Vatin, “Epigrammes funéraires grecques de Cherchel”, *Antiquités Africaines* 22.1 (1986), pp. 105-114: Καρμίνιος Θεσσαλονικεὺς Θεοῖς Καταχθον(ίοις) | βαιόν μοι δαίμων χρόνον ὅπασεν οὐδ’ ἐτέλεσσα · | οὐδ’ αὐτὸν τοῦτον, καίπερ ἐόντ’ ὀλίγον · | ἀλλ’ ἔθανον πολλοὺς 5 τέρψας λιγυρήσιν ἀοιδῆς · | Καρμίνιον κλαίων τυτθὸν ἀποφθίμενον.

²⁷ Por razones de espacio no puedo ofrecer la amplísima bibliografía sobre el tema. En cambio doy algunas referencias. Un clásico es A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The struggle for equal rights* (Tubinga: J. C. B. Mohr, 1985); J. Mélèze Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian* (Princeton: Princeton University Press, 1997); más recientemente G. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan 117 n. Chr.* (Munich: Lit Verlag, 2006) y S. Gambetti, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction* (Leiden – Boston: Brill, 2009).

²⁸ Ya Thouvenot, “Les origines”, p. 359: “Y avait-il donc à Volubilis une colonie juive de type palestinien, talmudique avec son rabbin – et un graveur capable de copier correctement un texte hébreu – et une colonie d’hellénistes», parlant le grec et par conséquent plus

Conviene recordar que el uso epigráfico, y especialmente el funerario, no es necesariamente un reflejo del uso lingüístico²⁹, pues las tradiciones en este campo pueden ser muy fuertes. Algo se puede decir, sin embargo, del uso epigráfico y en concreto, funerario, de las comunidades judías. De la epigrafía relacionada con estas comunidades en todo el Mediterráneo, 68% es en griego, 18% en una lengua semítica (hebreo, arameo o dialecto), 12% en latín y 2% bilingüe –incluyendo el griego³⁰. En lo que se refiere al oriente esto no ha de extrañar. Los judíos de Egipto o Asia Menor utilizaban la lengua griega en su vida cotidiana. Lo que es sin embargo más sorprendente es que en Roma, el 76% de las inscripciones relacionadas con judíos son griegas, 23% latinas y solamente un 1% hebreas o arameas³¹. Tanto Leon como Van der Horst consideran que los judíos de Roma utilizaban la lengua griega de manera regular y no únicamente en su uso epigráfico y funerario³². Sin embargo esto es muy difícil de mantener sin tener suficiente evidencia fuera de la epigrafía funeraria. Si bien es cierto que las clases altas y educadas tuvieron acceso y uso de la lengua griega en todo el imperio, el uso lingüístico de la comunidad judía de Roma, o la de Venusia, probablemente se adecuaba a su entorno³³ y en todo caso se podría hablar de un bilingüismo en el que ambas lenguas, latín y griego, se utilizaban en ámbitos diferentes. Lo más probable es que esta población utilizara el latín en su vida cotidiana, manteniendo al tiempo una fuerte tradición³⁴ de inscribir su epigrafía funeraria en lengua griega³⁵. Esta es probablemente la situación en Volubilis.

susceptible d'être pénétrée par la prédication chrétienne? Il est difficile de le dire: nous ne savons si les inscriptions sont contemporaines”.

²⁹ J. Bodel, *Epigraphic Evidence. Ancient history from inscriptions* (Londres – Nueva York: Routledge, 2001), p. 36: “epitaphs attest to commemorative habits, rather than demographic realities”.

³⁰ P. Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE-700 CE)* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991), p. 22; H. J. Leon, “The Greek Inscriptions of the Jews of Rome”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 2 (1959), pp. 45-49. Para un corpus: D. Noy, *Jewish inscriptions of Western Europe*.

³¹ H. J. Leon, *Jews of Ancient Rome* (Filadelfia: Hendrickson Publishers, 1960), p. 76; Leon, “The Greek”, p. 47. Véase también Solin, “Juden und Syrer”, pp. 703-704. Pero recordemos que en el Norte de África las proporciones dan preeminencia al latín, dentro de que la escasez de material no permite especular demasiado.

³² Leon, *Jews of Ancient Rome*, pp. 75-77; Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, p. 23.

³³ Adams, *Bilingualism*, p. 409.

³⁴ Solin, “Juden und Syrer”, p. 703; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995), p. 209. Adams, *Bilingualism*, pp. 89-92, describe las razones que llevaban a encargar un epitafio en latín pero en escritura griega. La helenización aportaba cierta dignidad, y esto explica la tradición. Sobre la lengua de los judíos de Roma, véase también D. Noy, “Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”, *Journal of*

Cabe sin embargo añadir una cuestión más. Podemos suponer que el uso lingüístico litúrgico de estas comunidades occidentales era griego³⁶. No tenemos evidencia, al menos tan temprana, del uso de la *Vetus Latina* entre las comunidades de occidente. Se datan los primeros fragmentos a finales del siglo II o siglo III d. C. y no está del todo claro que tuviera conexión con las comunidades judías³⁷. Lo más probable, en cualquier caso, es que los judíos de Volubilis utilizaran *Septuaginta* u otra traducción griega³⁸, especialmente si se trataba de comunidades que habían emigrado desde oriente, como se ha dicho antes. Puesto que no hay manera de confirmar el uso de un texto griego bíblico al que se tenía especial reverencia y que podía estar detrás de una preferencia epigráfica, solamente nos queda recurrir a un paralelo que puede quizá confirmar este uso. Se trata de las inscripciones funerarias de médicos. La profesión médica en general se relacionaba en Roma con griegos, y el griego se consideraba una especie de lengua profesional de la medicina³⁹. De los epigramas funerarios de médicos en el occidente del imperio hay al menos 60 griegos⁴⁰, incluso algunos con cierto colorido jónico⁴¹, lo que hace pensar el impacto y reputación que el *Corpus Hipocrático* tenía sobre la elección de lengua, en este caso para la epigrafía, en el ámbito médico⁴². De igual manera que el *Corpus Hipocrático* tenía una reputación entre los médicos, a través del cual

Jewish Studies 48 (1997), pp. 300-311. Para el Norte de África, véase también K. B. Stern, *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa* (Leiden: Brill, 2008), pp. 145-192, aunque no resuelve ninguna de las cuestiones planteadas aquí.

³⁵ Noy, "Writing", p. 304: De hecho, la lengua griega fue también la lengua de los cristianos en Roma hasta el siglo IV, en que triunfa la tendencia al uso del latín. Quizá ocurriera algo similar en el caso de las comunidades judías. Para la comunidad de Venusia, Williams, *Jews*, pp. 261-262, postula una conversión del uso del griego al uso del latín, en el estudio de una familia y su evolución en la onomástica.

³⁶ Como sugiere para los judíos de Roma, Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, p. 205

³⁷ D. S. Blondheim, *Les parlers judeo-romains et la Vetus Latina* (París: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1925), propone que la sinagoga de Cartago fue crucial en el origen de la *Vetus Latina*. Aunque sus hipótesis lingüísticas han sido criticadas, parece que en esto están de acuerdo otros estudiosos, como Quispel, "African Christianity", p. 397, aunque considera que no se puede saber si existía en una forma escrita fija en las sinagogas. En cualquier caso, nuestras inscripciones son producto de una tradición anterior a su existencia.

³⁸ De hecho hay evidencia del uso de otras versiones en epigrafía en Roma: CIJ 201 sigue LXX, mientras que CIJ 370, Aquila, cf. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, p. 202, n. 72.

³⁹ Adams, *Bilingualism*, pp. 356-358.

⁴⁰ Recogidos por H. Gummerus, *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften «Societas Scientiarum Fennica»* 3.6 (Helsinki: Akademische Buchhandlung, 1932).

⁴¹ Un ejemplo, aunque no funerario, de la inscripción honorífica dedicada al emperador Antonino por dos médicos en Narbona: AE 1914, 251 (CRAI 1914, 224-225), utiliza la forma jónica para la palabra medico: ἰητροί.

⁴² Adams, *Bilingualism*, p. 356.

perfilaban su identidad distintiva, el uso de *Septuaginta* en la liturgia pudo también tener un cierto impacto en el mantenimiento de la lengua griega en ciertos ámbitos lingüísticos. Se puede añadir un criterio más, aunque sólo de manera hipotética, el de distinción. Se trata del uso de una lengua que distinguía los epitafios judíos, especialmente los de los miembros relevantes de su comunidad, de los que los rodeaban⁴³.

Conclusión

Evidentemente no se puede decir demasiado del uso lingüístico y la competencia en su uso del griego de los judíos de la comunidad de Volubilis o Sala. Mientras que parece claro por la onomástica que Ceciliano era probablemente natural de Volubilis, al menos en segunda o tercera generación⁴⁴, no se puede decir lo mismo de Marino Ptolomeo, que quizá era emigrante. En cualquier caso, el uso epigráfico es demasiado escueto y formular como para extraer ninguna conclusión con respecto a un posible uso y competencia en el griego como primera o segunda lengua. Las desviaciones sobre todo en el uso de las vocales, son comunes en el uso epigráfico y no son indicativas de ningún uso peculiar⁴⁵. Me inclino a pensar que la lengua cotidiana de la comunidad judía de Volubilis, una pequeña ciudad provincial, era el latín, dentro de un panorama lingüístico más complejo, tanto por las poblaciones nativas como por las emigradas. La comunidad judía del Norte de África, y en concreto de Volubilis y Sala, mantuvo el uso del griego, como en otras comunidades en el occidente del imperio, en el uso funerario, quizá indicativo del respeto y reverencia de una lengua que formaba parte de su liturgia. Aunque Cartago tuvo un papel relevante en la producción de la *Vetus latina* y hay ciertos autores que proponen que se originó en comunidades judías, es un tema que no está claro.

⁴³ Noy, “Writing”, p. 309.

⁴⁴ En el caso de ser emigrante desde algún lugar del oriente, la adaptación al entorno lingüístico – latino – se daba probablemente en la segunda o tercera generación. Quizá en el caso de los judíos había, por tradición, mayor Resistencia, y seguían usando el griego, siquiera de manera residual, hasta los siglos III y IV. Noy, “Writing”, p. 308.

⁴⁵ Sobre las diferencias en la “ortografía” de las inscripciones latinas y griegas en comparación, Leon, *Jews of Ancient Rome*, p. 87; Noy “Writing”, p. 305.



INSCRIPCIÓN 1



INSCRIPCIÓN 2

ISAAC NEWTON Y EL HIMNO DE FILIPENSES*

PABLO TORIBIO PÉREZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

“Así que sentid esto en vosotros que fue en Cristo Jesús, que siendo en forma de Dios no tuvo por rapiña ser igual a Dios, mas agotose a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres, y hallado como hombre en la condición se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también lo ensalzó y le dio nombre que es sobre todo nombre; que al nombre de Jesús toda rodilla de lo celestial, de lo terrenal y de lo infernal se doble, y que todo lenguaje confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre” (Flp 2,5-11)¹.

Apuntes preliminares

Los estudios sobre Biblia e Historia del Cristianismo primitivo a los que se dedicó Isaac Newton (1642-1727) desde los treinta años hasta el final de su vida cuadran bien con el contexto inglés y europeo de su tiempo². Tampoco resulta

* Este trabajo, que dedico afectuosamente a la Profesora María Victoria Spottorno, se enmarca en el Proyecto FFI2014-51910-P: “Recepción, transmisión y tradición de la Biblia en griego y latín: edición y estudio de textos” financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y ha sido posible gracias a un contrato cofinanciado por la Universidad de Sevilla y por el mismo Ministerio dentro de su Programa de Acción “Formación postdoctoral 2013”. Parte de la investigación que aquí presento es resultado de una estancia en Ginebra en otoño de 2014, financiada con la beca “Bourse Georges et Pierre Regard” del Institut d'histoire de la Réformation (Université de Genève); allí, la Fondation Martin Bodmer me permitió amablemente trabajar con el extenso manuscrito *Of the Church* de Isaac Newton. También he desarrollado parte de los contenidos de este trabajo gracias a la beca “Herzog-Ernst-Scholarship” de la Fritz Thyssen Stiftung en la Forschungsbibliothek Gotha (Universität Erfurt), en la primavera de 2015. Una versión parcial de la investigación fue presentada en el *XIV Congreso de Estudios Clásicos* celebrado en la Universidad de Barcelona del 13 al 18 de julio de 2015.

¹ Traducción de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, *La Biblia, que es, los sacros libros del vieio y nuevo testamento* (Amsterdam: Lorenço Iacobi, 1602), con ortografía y puntuación actualizadas.

² La bibliografía sobre Newton en la historia intelectual de su tiempo es vasta. La última obra de referencia general sobre el filósofo inglés es R. Iliffe y G. E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). Sobre la heterodoxia clandestina de Newton es fundamental el artículo de S. D. Snobelen, “Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite”, *British Journal for the History of Science*

estridente dentro de su marco histórico la perspectiva heterodoxa con la que Newton abordó dichos estudios: como muchos otros europeos desde los albores de la Reforma protestante, el autor de los *Principia* veía en el dogma de la Trinidad el signo más revelador de la caída en la idolatría de la Iglesia antigua, que la Reforma llamada magisterial no había acertado a remediar del todo. Las controversias sobre la Trinidad centraron buena parte de las acaloradas disputas teológicas europeas desde mediados del siglo XVI hasta principios del XVIII; en Inglaterra se desarrollaron con especial intensidad durante la segunda mitad del siglo XVII. Newton, *fellow* irónicamente del Trinity College de Cambridge, se vio de lleno envuelto en ellas, tanto en su dimensión intelectual como política.

El análisis filológico del texto de la Biblia y el recurso a los Padres de la Iglesia anteriores al Concilio de Nicea (325 d.C.) constituyen los dos pilares fundamentales de la crítica antitrinitaria moderna³. En el caso más particular de Newton, su primera ocupación teológica tuvo por objeto la interpretación del Libro del Apocalipsis, que de acuerdo con la tradición protestante entendía como el relato cifrado de la historia del cristianismo; el estudio del Apocalipsis lo llevó al estudio de la Iglesia de los primeros siglos, pues de acuerdo con su lectura, la profecía de San Juan anunciaba la caída de la Iglesia en el siglo IV; en una etapa posterior, aproximadamente a partir de la publicación de la primera edición de sus *Principia* (1687), Newton abordó con seriedad aspectos de crítica textual neotestamentaria. La punta del iceberg de sus muchas décadas de estudio bíblico e histórico asomó a la luz pública en el “Escolio general” que añadió a la segunda y tercera edición de los *Principia* (1713 y 1726)⁴; los más curtidos teólogos de su tiempo no tardaron

32 (1999), pp. 381-419. A las controversias sobre la Trinidad en la Inglaterra del siglo XVII están dedicados los libros recientes de S. Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: the Challenge of Socinianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) y P. C. H. Lim, *Mystery Unveiled: the Crisis of the Trinity in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2012). El lector en lengua española tuvo acceso por primera vez al campo de los manuscritos teológicos newtonianos con el libro de C. Morano Rodríguez, *Isaac Newton: El Templo de Salomón. Edición crítica, traducción española y estudio*, con introducción de J. M. Sánchez Ron (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996).

³ Sobre el primer pilar véase S. D. Snobelen, “‘To us there is but one God, the Father’: antitrinitarian textual criticism in seventeenth-and early eighteenth-century England”, en A. Hessayon y N. Keene (eds.), *Scripture and scholarship in early modern England* (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 116-136; sobre el segundo, para el caso de Newton, véase S. Mandelbrote, “‘Than this nothing can be plainer’: Isaac Newton reads the Fathers”, en G. Frank, T. Leinkauf y M. Wriedt (eds.), *Die Patristik in der frühen Neuzeit: die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15.-18. Jahrhunderts* (Stuttgart: Bad Cannstatt, 2006), pp. 277-297.

⁴ Véase S. D. Snobelen, “‘God of gods and Lord of lords’: the theology of Isaac Newton's General Scholium to the *Principia*”, *Osiris* 16 (2001), pp. 169-208.

en identificar elementos de antitrinitarismo en esas cuatro páginas finales del que se ha considerado el libro más influyente de la historia de la ciencia.

En la cristología newtoniana se ha identificado una mezcla de elementos arrianos y socinianos⁵. Los antiguos arrianos presentaban a Cristo como un ser divino preexistente pero subordinado a Dios y creado por éste, mientras que los modernos socinianos afirmaban que el hombre Jesucristo no había existido antes de su nacimiento virginal, y sólo después de su muerte había sido elevado por Dios a un tipo de existencia divina. La manera en que Newton entendía la relación entre Dios y su Hijo cambió de énfasis en las distintas etapas de su vida intelectual; el paso de un énfasis más “arriano” a otro más cercano al socinianismo se deja rastrear en la evolución de su exégesis de un pasaje cristológico clave, el llamado himno de Filipenses (Flp 2,5-11).

En estas páginas expongo la evolución de la exégesis newtoniana de dicho pasaje, a la vista de todos los testimonios en mi conocimiento⁶. La exposición servirá además para ofrecer un resumen de la cristología de Newton y para poner de relieve el tipo de herramientas filológicas de las que se valió el pensador inglés a la hora de fundamentar sus posicionamientos teológicos. Además de la contribución específica a los estudios sobre la teología de Newton, espero que estas páginas sean útiles a la historia de la crítica del texto del Nuevo Testamento y sus usos radicales en la historia intelectual moderna.

La exégesis newtoniana de Flp 2,5-11

En los años finales de la década de 1680 Newton saltó a la esfera pública mediante la publicación de su revolucionaria obra maestra, los *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), y mediante su participación desde Cambridge en los acontecimientos que desembocaron en la llamada “Revolución Gloriosa” de 1688, por la que se destronó al rey católico Jaime II y se coronó en su lugar al holandés Guillermo III. Newton estableció importantes contactos políticos y también intelectuales, como el filósofo John Locke (1632-1704); éste volvía de su exilio político en Ámsterdam, durante el que había tenido ocasión de familiarizarse con la literatura sociniana. Hasta la muerte de Locke, Newton y él

⁵ M. Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 77-93 (84) y S. D. Snobelen, “Isaac Newton, Socinianism and the ‘the one supreme God’”, en M. Mulsow y J. Rohls (eds.), *Socinianism and Arminianism: antitrinitarians, calvinists and cultural exchange in seventeenth-century Europe* (Leiden: Brill, 2005), pp. 241-298.

⁶ Wiles, *Archetypal Heresy*, p. 81, señala el lugar central que este pasaje bíblico ocupa en la cristología newtoniana y resume la exégesis que Newton hace del mismo basándose en el Ms. Bodmer y en el Ms. Keynes 3, que mencionaré más adelante.

correspondieron sobre temas teológicos y de interpretación apocalíptica. El más destacado fruto de su intercambio es el tratado newtoniano *An historical account of two notable corruptions of Scripture*, firmado en noviembre de 1690, en el que ofrece una demorada serie de argumentos filológicos para denunciar la corrupción “papista” de 2 Jn 5,7, y 1 Tim 3,16⁷.

Es en esta agitada época cuando Newton se ocupa por primera vez de la exégesis del himno de Filipenses, según los manuscritos que conservamos. El documento más relevante al respecto es el cuaderno de notas teológico que actualmente forma parte de la colección Keynes, en la biblioteca del King’s College de Cambridge⁸.

En este cuaderno Newton aduce el pasaje de Filipenses hasta cinco veces. La primera vez figura bajo el encabezado “*Dei Filius*”, como parte de una larga serie citas bíblicas referidas al Hijo de Dios⁹; muchas de ellas constituyen pasajes clave de las controversias trinitarias, que en algunos casos van acompañadas de breves apuntes con los que Newton subraya una interpretación subordinacionista. En el caso del himno de Filipenses, Newton se limita a copiar la traducción de la Biblia del Rey Jaime (King James Bible, 1611), incluyendo el original griego de los versículos 6 y 7:

“Let this mind be in you, which was also in Christ Jesus: who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God, but made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου <v> γενόμενος, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος); and being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obedient unto death, even the death of the cross. Wherefore God also hath highly exalted him, and given

⁷ Edición en H. W. Turnbull (ed.), *The Correspondence of Isaac Newton, Volume III: 1688-1694* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), pp. 83-128; a este tratado, compuesto por dos cartas conjuntas, sigue una tercera sobre el mismo tema (pp. 129-144), y a continuación un breve borrador (pp. 144-146), también fechado en noviembre de 1690, que versa precisamente sobre el himno de Filipenses. No tuve conocimiento de la existencia de este texto antes de entregar el presente trabajo. Por el contenido puede establecerse su posterioridad con respecto a los pasajes del Ms. Keynes 2 que se discuten a continuación.

⁸ Cambridge, King’s College, Keynes Ms. 2. En los casos, como éste, en los que no he podido consultar el manuscrito original, me baso en las transcripciones diplomáticas del Newton Project: <www.newtonproject.sussex.ac.uk> (último acceso 23/08/2016), que ofrezco en versiones ligeramente normalizadas (para la transcripción detallada remito a la página web). Indico con corchetes triangulares mis propias intervenciones editoriales. Transcribo el griego con los espíritus y acentos normalizados (Newton a menudo no escribe los acentos, y casi siempre coloca los espíritus sobre la primera vocal de los diptongos).

⁹ Ms. Keynes 2, parte 1, fol. 12r-v.

him a name which is above every name, that at the name of Jesus every knee should bow¹⁰, and that every tongue should confess that Jesus Christ is Lord to the glory of God the Father.”

Un poco más abajo, bajo el encabezamiento “*Christi Incarnatio*” (tachado), Newton apunta una serie de pasajes “sobre la subordinación de Cristo”¹¹, entre los que cita Flp 2,9-10.

En el siguiente folio¹², de nuevo bajo el encabezamiento “*Christo Incarnatio*”, se copian otra vez en traducción inglesa los versículos 6-8. Esta vez Newton ofrece dos traducciones alternativas a la oficial (“thought it not robbery”) para οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο: “obtained not by robbery” y “committed not the robbery”. Esta interpretación conlleva notables consecuencias teológicas: que Cristo “no consideró un robo el ser igual a Dios” puede entenderse en el sentido ortodoxo de que ya era igual a Dios y no quiso aferrarse a ello; en cambio, si se entiende “no consideró un robo el ser igual a Dios” en el sentido de que “no consideró que debiera robarlo” (y por tanto, que “no lo obtuvo mediante robo”), cabe entender que Cristo no era entonces todavía igual a Dios.

El pasaje paulino se aduce por cuarta vez un poco más adelante en el mismo manuscrito, bajo el encabezamiento “*Christi passio, descensio et resurrectio*”. Newton se limita a aclarar escuetamente que quien fue “hallado como hombre” era la Palabra: “Being found in fashion as a man (videlicet the word) he humbled himself”, etc¹³. La aclaración implica que Newton sí asume la interpretación ortodoxa según la cual en este pasaje se sobreentiende la preexistencia de Cristo.

La última vez que Newton se ocupa del pasaje de Filipenses en este manuscrito de la colección Keynes le dedica un tratamiento bastante más extenso. Se encuadra dentro de unas *Observaciones sobre las obras de Atanasio*¹⁴. La sección comienza

¹⁰ Newton omite aquí el final del versículo 10: “of things in heaven, and things in earth, and things under the earth”.

¹¹ Ms. Keynes 2, parte 1, fol. 13r: “De subordinatione Christi vide Acts 2, 33-36; Phil. 2, 9-10; 1 Pet 1, 21; Iohn 12, 44; Rom. 1, 8 et 16, 27; Acts 10, 38 et 2, 22; 1 Cor. 3, 23 et 15, 24, 28 et 11, 3”.

¹² Ms. Keynes 2, parte 1, fol. 14r.

¹³ Ms. Keynes 2, parte 1, fol. 17r.

¹⁴ “Observations upon Athanasius’s works”, en Ms. Keynes 2, parte 2, fols. 7r-9v. Newton leía la obra de Atanasio de Alejandría en la edición parisina de 1627: *Sancti patris nostri Athanasii, archiepiscopi Alexandriae, opera quae reperiuntur omnia*, I-II (Parisiis, sumptibus Michaelis Sonni, Claudii Morelli et Sebastiani Cramoisy, 1627). Véase Mandelbrote, “Newton reads the Fathers”, pp. 283 y 292; P. Toribio Pérez, *Isaac Newton: Historia eclesiástica (de origine schismatico ecclesiae papisticae bicornis)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013), p. 97. En este pasaje concreto Newton menciona expresamente esta edición (Ms. Keynes 2, parte 2, fol. 9v), que además poseía: véase J. Harrison, *The Library of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 92 (ítem 95).

con unas anotaciones críticas sobre la distinción que hace el obispo de Alejandría entre λόγος y alma en Jesucristo, así como entre οὐσία e ὑπόστασις, y se señala que Atanasio no explicó la relación entre Dios y su Hijo en términos de consubstancialidad hasta la época del emperador Juliano. El himno de Filipenses sigue a continuación, a propósito de un pasaje de uno de los *Diálogos sobre la Trinidad* falsamente atribuidos Atanasio¹⁵. En este diálogo, un anomeo¹⁶ pregunta a un ortodoxo: “Entonces, ¿dices que el Hijo es igual en deidad al Padre?” El ortodoxo responde afirmativamente aduciendo como soporte Flp 2,6, a lo que contesta el anomeo: “Y si ‘no lo robó’, ¿cómo es que se lo atribuyes?”: es decir, si Cristo “no robó” el ser igual a Dios, ¿cómo puede serlo? El anomeo interpreta οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο como “no robó”, lo que refuerza la interpretación newtoniana. El ortodoxo recoge esta interpretación en su respuesta y la vuelve a su favor: “Porque no lo robó, sino que lo tiene por naturaleza, y pese a tenerlo se vació a sí mismo. Pues, ¿qué alabanza se le debe a quien no robó una igualdad que no tiene?”.

Dicho pasaje motiva la atención detenida que Newton dedica a continuación a los versículos paulinos, sobre todo al sentido de οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο y τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. En primer lugar trae a colación la exégesis de Flp 2,6 que se ofrece en la *Carta de Dionisio de Alejandría contra Pablo de Samósata*¹⁷, donde el autor explica que Cristo no consiguió ser igual a Dios “como quienes arrebatan el reino de Dios por su valor y trabajos, fatigas y luchas”, sino que “consumado por los trabajos de su valor ganó el ser igual a Dios”¹⁸. Seguidamente copia por extenso la exégesis del teólogo bizantino Teofilacto de Ocrida (siglo XI), donde se interpreta que “el Hijo de Dios no temió descender de su propia dignidad, dado que no la tenía por rapiña, a saber, el hecho de que era igual a Dios Padre, sino que reconocía como natural esta dignidad suya; por ello eligió también humillarse, como

¹⁵ Newton es consciente del carácter espurio de esta obra, véase Ms. Keynes 2, parte 2, fol. 9v: “*Sic Maximus sive quicumque author fuerit dialogorum 5 de Trinitate apud Athanasium*”. Los *Diálogos* se encuentran en PG 28, cols. 1115-1286. Newton se refiere al *Diálogo* II, 26 (PG 28, col. 1155B-C); la traducción latina que transcribe se encuentra en la edición parisina de 1627, tomo II, p. 182, con mínimas variaciones.

¹⁶ En la heresiología tradicional, los anomeos constituyen un grupo arriano de la segunda mitad del siglo IV que subraya que Cristo es desigual (ἀνόμοιος) con respecto al Padre.

¹⁷ Primera edición: *Beati Dionysii, archiepiscopi Alexandrini, epistola aduersus Paulum Samosatensem, episcopum Antiochiae, Francisco Turriano, Societatis Iesu, interprete* (Roma: Tipología Vaticana, 1608); el pasaje al que se refiere Newton en p. 42. El documento es apócrifo: véase G. Bardy, *Paul de Samosate: étude historique* «Spicilegium Sacrum Lovaniense» 4 (Lovaina – París: nouvelle édition, 1929), pp. 144-179.

¹⁸ En la traducción latina que transcribe Newton se lee por error de omisión “*sic*” en vez de “*non sic*”, lo que trastorna el sentido.

conservando en esa humillación su elevación”¹⁹. Después, Newton se refiere a la idéntica exégesis atribuida a Ecumenio (siglo X)²⁰, así como a las anteriores de Teodoreto de Ciro²¹, Cirilo de Alejandría (siglo V)²², Juan Crisóstomo²³ e Hilario

¹⁹ Newton pudo usar la siguiente edición londinense: *Theophylacti, archiepiscopi Bulgariae, in D. Pauli epistolas commentarii: studio et cura reverendissimi patris domini Augustini Lindselli, episcopi Herefordensis, ex antiquis manuscriptis codicibus descripti et castigati, et nunc primum Graece editi, cum Latina Philippi Montani versione ad Graecorum exemplarium fidem restituta* (Londres: Typographeo Regio, 1636). El pasaje, con la misma traducción latina que cita Newton, en pp. 591-595 (PG 124, cols. 1162A-1164A).

²⁰ Newton pudo usar la siguiente edición parisina: *Oecumenii commentariorum in Novum Testamentum pars altera. Accesserunt Arethae, Caesareae Cappadociae episcopi, explanationes in Apocalypsin* (París: sumptibus Claudii Sonnii, 1631). El pasaje referido en pp. 80-83 (PG 118, cols. 1280A-1284C).

²¹ Los números de página que refiere Newton (pp. 329-331) se corresponden con los de la siguiente edición parisina: *Beati Theodoretii, episcopi Cyri, operum tomus III. Prior pars continet interpretationem quatuordecim Epistolarum S. Pauli Apostoli. Posterior ecclesiasticam historiam, Philotheum seu Vitas sanctorum, et epistolas ad diversos* (París: sumptibus Claudii Sonnii et Dionysii Bechet, 1642). Newton poseía una copia de este libro (Harrison, *The library*, p. 249, ítem 1609), que también usa en otros escritos. Las páginas que refiere Newton acotan la exégesis de Teodoreto de Flp 2, 1-12 (PG 82, cols. 569A-573B). No es fácil ver qué apoyo podía encontrar Newton en este pasaje de para la interpretación de οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο como “no robó”.

²² El primer número de página que refiere Newton (p. 301 del tomo VI) se corresponden con los de la siguiente edición parisina: *S. P. N. Cyrilli, Alexandriae archiepiscopi, operum tomus sextus. Cura et studio Joannis Auberti, Laudunensis Ecclesiae presbyteri canonici et in Schola Parisiensi Laudunensis Collegii magistri ac interpretis regii* (París: Regii Typis, 1638). La referencia es a *Adversus Julianum* 9 (PG 76, col. 961C-D). No queda claro qué apoyo encuentra ahí Newton para su interpretación. No me ha sido posible verificar el segundo número de página de las obras de Cirilo que refiere Newton (p. 660 del tomo II), pero con toda probabilidad debe de tratarse de la misma edición parisina. La referencia es al *Commentarium in Isaiam prophetam* 4, 4; parece que el pasaje relevante es el que se lee en PG 70, col. 1065-D, donde Cirilo utiliza la perífrasis οὐχ ἄρπαγμὸν ἐποιήσατο.

²³ Newton cita las pp. 698-699 del “tomo quinto de la edición parisina”: *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, de diuersis noui Testamenti sermones LXXI. Nunc primum Graece et Latine coniunctim editi, ex Bibliotheca Regis Christianissimi, impensa et liberalitate reverendissimorum episcoporum et cleri uniuersi Francia regni. Tomus quintus. Fronto Ducaeus Burdegalensis, Societatis Jesu theologus, ex Mnss. Codd. eruit, variantes lectiones selegit, editorum olim tractatum veterem interpretationem recensuit, aliorum nouam edidit* (París: Sebastianum Cramoisy et Antonium Stephanum, 1631). La referencia es al “sermón 51 *De Christi precibus*” (*Contra anomaeos* 10, 6), donde Crisóstomo parafrasea el versículo de Filipenses en los siguientes términos (PG 48, cols. 792-793): “quien ha robado algo que no le pertenece en absoluto lo retiene continuamente, y no hay manera de convencerlo de que lo suelte, porque tiene miedo y no lo posee con confianza; pero quien posee un bien que no se le puede quitar, aunque lo esconda, no tiene ningún miedo”. También remite Newton a la *Homilia VII in Epistolam ad*

de Poitiers (siglo IV)²⁴. Todos ellos interpretan que Cristo tenía por naturaleza, no por “rapiña”, el ser igual a Dios.

Antes de proceder a su propia exégesis, Newton se detiene a continuación en el significado de ἴσα θεῶ. Observa primero que es sinónimo de “ὡσπερ θεός, *instar Dei*²⁵, *sicut Deus vel tanquam Deus vel quasi Deus* = as a God”. Se basa para ello en la traducción de los Setenta de Jb, 10,10, donde se ponen en paralelo ὡσπερ γάλα (“como leche”) e ἴσα τυρῶ (“como queso”)²⁶; ὡσπερ e ἴσα, apunta Newton, traducen la misma “partícula” hebrea (ע). Aduce también el ejemplo de Hom., *Od.* XI 303, sobre Cástor y Pólux: “y reciben honor semejante al que tienen los dioses”²⁷ (ἴσα θεοῖσιν), al que pone como paralelo otro ejemplo de Jb 40,15: “hierba, como las vacas, comen” (ἴσα βοῦσῖν). Trae a colación de nuevo a Crisóstomo para probar que este autor también entiende la expresión como

Philippenses (PG 62, cols. 228-238), donde Crisóstomo comienza dirigiéndose contra los “herejes” que afirman que οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο significa “no robó”.

²⁴ Es destacable que Newton añade las referencias a Hilario entre líneas, por tanto con posterioridad a la primera redacción: “*Filius Patri subjectus est, ut auctori: nec se per rapinam Deo cuius in forma manebat, aequavit, Hilarius de Synodis*, p 324. *Vide pag 18. Vide et Hilar. cont Const.* p. 338”. Newton poseía la edición parisina de Hilario de 1652, que adquirió en el año 1680 (Harrison, *The library*, p. 159, ítem 764; véase Mandelbrote, “Newton reads the Fathers”, p. 278 y Toribio, *Newton: Historia ecclesiastica*, p. 98): *Sancti Hilarii, Pictavorum episcopi, quotquot extant opera, quorundam non mediocri labore conquisita et a censuris nonnullorum affectorum ad sensum verae pietatis restituta, nunc tandem ex collatione veterum codicum emendata, variis lectionibus illustrata, quorundamque tractatum accessione locupletata et gemino indice copiosissimo ornata* (París: Societatis Typographicae Librorum Officii Ecclesiastici, 1652). La referencia de Newton a la página 18 puede referirse a la columna 18 (letra E) de este libro, donde Hilario se refiere a 1 Cor 15, 28, versículo que alude a la “sujeción” de Cristo al Padre; el pasaje exacto de Hilario es *De Trinitate* 1, 33, según edición de P. Smulders, *De trinitate. Praefatio. Libri I-VII «Corpus Christianorum Series Latina»* 62 (Turnhout: Brepols, 1979-1980). Sin embargo, es mucho más probable que “p. 18” sea una errata por “p. 182”, que es la referencia que da en otro borrador décadas más tarde (véase abajo, n. 52): en ese lugar se lee *De Trinitate* 8, 45, donde Hilario parafrasea el pasaje de Filipenses diciendo “*non sibi rapiens se esse aequalem...*”. Por su parte, la referencia a la página 338 es posiblemente una errata por 330, como quedará confirmado más adelante (véase n. 52): en la columna 330 (letra D) Hilario escribe que “Cristo no robó lo que era”. El pasaje exacto es *In Constantium imperatorem* 19 (A. Rocher (ed.), *Hilaire de Poitiers: Contre Constance «Sources Chrétiennes»* 334 (París: Les Éditions du Cerf, 1987). Por último, la referencia a la página 324 debe de ser una errata por 384: en la columna 384 (letra E) se leen las palabras que Newton acaba de citar: “*Patri subjectus est, ut auctori: nec se per rapinam Deo, cuius in forma manebat, aequavit*”, correspondientes a *De synodis* 69 (PL 10, col. 526B).

²⁵ “*instar Dei*” está añadido sobre línea.

²⁶ Tomo las traducciones de la versión de los Setenta de Job de J. M. Cañas Reillo, en N. Fernández y M. V. Spottorno (coords.), *La Biblia griega: Septuaginta, III. Libros poéticos y sapienciales* (Salamanca: Sígueme, 2013).

²⁷ Traducción de J. M. Pabón, *Homero: Odisea* (Madrid: Gredos, 2000).

adverbio, pues en un momento dado parafrasea las palabras paulinas como τὸ εἶναι ἴσως τῷ πατρὶ²⁸. Finalmente añade otra serie de ejemplos de ἴσα más dativo sacados de Job: “igual que barro” (27,16), “igual que al barro” (30,19), “igual que el polvo” (13,12), “igual que por la noche” (5,14), “como un burro del desierto” (11,12), “igual que un odre o como un vestido apolillado” (13,28), “igual que de bebida” (15,16), “igual que un árbol” (24,20), “igual que la piedra” (28,2), “igual que un diploís” (29,14).

Una vez establecido que el uso de ἴσα es adverbial (es decir, que expresa estado, no esencia) y que existen testimonios patrísticos que apoyan la interpretación de ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο como “robó” o “adquirió por rapiña”²⁹, el filósofo natural desarrolla su propia exégesis, encaminada a demostrar que, pese a la interpretación tradicional, Cristo no podía poseer “naturalmente” su estado de igualdad con Dios³⁰:

“Rapiña’ debe aplicarse aquí a algo que pueda ser objeto de rapiña, es decir, no a la sustancia o esencia del raptor o no raptor, si no a algo que éste pueda adquirir. Pues la sustancia, esencia o naturaleza interna de un hombre está fuera de los límites de aquello en lo que puede cometer rapiña. Al igual que es impropio llamar ciega a alguna cosa que no puede ver, como por ejemplo una piedra, también es impropio decir que algo que no puede adquirirse por rapiña no se ha adquirido por rapiña. Y por ello hay que entender τὸ εἶναι ἴσα θεῷ como referido no a la divinidad congénita o natural de nuestro Salvador, sino a su gloria y dominio o exaltación que adquirió con su muerte, algo que San Pablo expresa con las siguientes palabras, diciendo: “Dios lo exaltó sobremanera y le dio un nombre sobre todo nombre”. Era Hijo antes de su Encarnación, pero ahora se hizo heredero³¹. El sentido del pasaje es por tanto: “Tened en vosotros esta disposición que tuvo Cristo, el cual, estando ahora en forma o estado de un dios, no adquirió por medio de rapiña o violencia este ser como un dios, sino humillándose a sí mismo, tomando sobre sí la forma o estado de un hombre y sufriendo en la cruz. Pues por ello Dios lo exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre, para que a su nombre toda rodilla se doble, es decir, para que todos deban rendirle culto o para que se le deba <rendir culto>”³²

²⁸ No he logrado encontrar el lugar exacto donde Crisóstomo escribe esta expresión.

²⁹ Sin embargo, de los autores citados, el única que parafrasea claramente la expresión paulina como “no robó” y además tiene antigüedad y autoridad suficientes es Hilario de Poitiers, cuyas referencias, como se ha indicado, Newton añadió con posterioridad.

³⁰ Ofrezco mi traducción del inglés del ms. Keynes 2, parte 2, fol. 8r, basándome en la transcripción diplomática del “Newton Project”. Anoto las incidencias textuales relevantes para esta discusión; para el detalle completo véase <www.newtonproject.sussex.ac.uk>.

³¹ Esta frase está añadida sobre la línea.

³² La lectura original no se lee con claridad.

como a un dios sobre toda la creación. Pues deidad y culto son términos relativos³³. La μορφή δούλου era el camino hacia la μορφή θεοῦ³⁴.

Ἰσα θεῶ no lo entiendo como referido a lo que el Salvador no tiene, sino a lo que tiene porque no trasciende aquello que tiene³⁵. No lo entiendo referido a su divinidad congénita sino a aquella exaltación para el honor y el dominio³⁶ que San Pablo describe con las siguientes palabras. Y ello por estas dos razones: primero, porque “rapiña” aquí debe decirse de algo que no sea inadecuado, es decir, de algo que de un modo u otro pueda adquirirse. La sustancia o esencia de algo no son de esas cosas que pueden adquirirse por rapiña, sino la cosa en sí misma, y sería inapropiado hablar de rapiña cuando se trata de objetos en los que el concepto de rapiña no puede entrar en consideración como no sea por un pensamiento extravagante. Esto sería tan impropio como llamar ciega a alguna cosa que no es capaz de ver. En segundo lugar, οὐχ ἀρπαγμὸν, ἀλλὰ, etc. es tanto como decir ἴσα θεῶ, pues τὸ εἶναι ἴσα θεῶ y οὐκ <sic> ἀρπαγμὸς son dos sustantivos en analogía uno con otro y se refieren ambos a ἡγήσατο.”

Para Newton, por tanto el estado de igualdad de Cristo con Dios es un resultado, no un punto de partida. Es destacable que en esta versión considera la “forma de Dios” como sinónimo de “ser igual a Dios”, por tanto como punto de llegada, pues parafrasea como “estando *ahora* en forma de Dios...”. En borradores posteriores Newton considerará la “forma de Dios” como relativa al estado de Cristo previo a su Encarnación, al igual que todos los intérpretes ortodoxos antiguos y modernos (aunque diferirá de ellos al precisar qué significa ese “estar en forma de Dios”).

Por lo demás, se introduce en este borrador un elemento que será de primera importancia en la cristología de madurez de Newton: la posesión de dominio como característica definitoria de la divinidad. En borradores de años posteriores, muchos de ellos relacionados con el “Escolio general” de la segunda edición de los *Principia* (1713), Newton desarrolla la idea de que la capacidad de dominio constituye la definición misma de divinidad, hasta el punto de que la palabra 'dios' no significa nada más que “señor en un grado más alto”³⁷: Dios Padre es el Dios absoluto en tanto que su dominio es propio y no derivado, mientras que el dominio que hace Dios a Cristo no es propio, sino concedido por el Padre. Esta concepción está sólo esbozada en el borrador del manuscrito de la colección Keynes, y en

³³ Esta frase y la anterior (desde “para que a su nombre”) está añadidas sobre la línea.

³⁴ No hay punto y aparte en el original. Lo introduzco en esta traducción para marcar que el párrafo que sigue es en una buena medida una reelaboración de los contenidos del anterior.

³⁵ Es decir (en mi interpretación), no entiende que se trate de una comparación con algo externo (con Dios), sino que expresa una cualidad que le es propia, el dominio o señorío que le ha concedido Dios. Se diría aquí “dios” en sentido de “señor”; no significaría la expresión “como Dios”, sino “como un dios/señor”.

³⁶ “para el honor y el dominio” está añadido sobre la línea.

³⁷ Véase la cita completa unos párrafos más adelante.

frases además añadidas con posterioridad a la primera redacción, como se ha señalado en las notas correspondientes.

La falta de pleno desarrollo de esta concepción a finales de la década de 1680 se pone de manifiesto en otro manuscrito fechado en esa época, un conjunto de borradores para un tratado sobre el *Apocalipsis* que pertenece hoy a la colección Yahuda de la Biblioteca Nacional de Israel en Jerusalén. Newton está explicando el sentido de algunas expresiones del lenguaje figurativo de los profetas. Al tratar sobre el significado de “cielo” y “tierra” y sus correlatos “ascender” y “descender”, el autor ha añadido la siguiente anotación (también con posterioridad a la redacción original)³⁸:

“Así, cuando decimos que Dios está en el cielo y Cristo bajó, no queremos decir que Dios esté en un sitio más que en otro, sino que es alto en poder y dominio, el gran rey, y que Cristo en su encarnación descendió de su anterior grandeza³⁹ o (como lo expresa San Pablo) se vació a sí mismo de la forma de un <dios>⁴⁰ y tomó sobre sí la forma de un siervo.”

Toda la frase se ha añadido sobre la línea y de forma apretada en el margen, y presenta un color de tinta distinto, así que cabe la posibilidad de que sea notablemente posterior al texto principal, datado a mediados o finales de la década de 1680. En todo caso, la propia anotación no contiene todavía el estado final de la interpretación newtoniana del pasaje de Filipenses, pues en ella todavía se define con vacilación (entre “grandeza” y “dignidad”) el estado de Cristo previo a la Encarnación, es decir, el sentido de μορφή θεοῦ.

Es en una serie de borradores de la década de 1710 y posteriores donde se encuentra la interpretación final del pasaje paulino a la que llegó Newton. En su fecunda madurez se solapan en la producción newtoniana la historia eclesiástica, la exégesis bíblica y la filosofía natural. La década de 1710 fue un periodo particularmente conflictivo de la conflictiva vida del pensador inglés. Desde 1696 residía en Londres, donde dirigía la producción de moneda británica en la Ceca Real y presidía la Real Sociedad. Su asociado William Whiston (1667-1752), quien lo había sucedido en la cátedra lucasiana de matemáticas de Cambridge, fue expulsado de la universidad en 1710 por hacer profesión pública e impresa de “arrianismo”. Otro de sus amigos, Samuel Clarke (1675-1729), pastor de San

³⁸ Mi traducción del inglés de Jerusalén, Biblioteca Nacional de Israel, Ms. Yahuda Var. 1/ Newton 9.1, fol. 5r, basada en la imagen del manuscrito ofrecida por la web de la Biblioteca Nacional de Israel (web.nli.org.il, último acceso: 23/08/2016).

³⁹ Corrección de “dignidad”.

⁴⁰ Conjetura, pues donde se esperaría la palabra “dios” se lee una especie de *i* griega mayúscula de difícil interpretación.

Jaime en Westminster, publicó en 1712 *Scripture doctrine of the Trinity*⁴¹, donde pretendía mostrar que la Biblia presenta de forma inequívoca la relación entre Dios Padre y su Hijo como una relación de subordinación; el libro de Clarke desencadenó una controversia duradera en la Iglesia de Inglaterra. La heterodoxia de sus discípulos arrojaba dudas sobre la integridad religiosa del propio Newton. En este contexto, la adición del “Escolio general” en la segunda edición de los *Principia* (1713), donde se describen los atributos de Dios con una fraseología evocadora de la usada por Clarke en su *Scripture doctrine* sólo un año atrás, resultó particularmente polémica. Los teólogos más perspicaces acusaron a Newton de utilizar la misma argumentación sociniana que su discípulo Clarke, según la cual la palabra “dios” significa en primera instancia “señor”, y en consecuencia, dado que no puede haber dos señores absolutos en la monarquía divina, Cristo sería un dios subordinado. Llamativamente, cuando Newton publicó la tercera edición de su obra maestra trece años después (1726), a sus ochenta y cuatro años, añadió en el controvertido “Escolio general” algunas notas que refuerzan la interpretación sociniana de la que ya se le había acusado en público⁴².

La posible influencia de autores antitrinitarios contemporáneos en la teología de Newton no es el tema de este trabajo, aunque me referiré brevemente a ella en las consideraciones finales. Lo relevante ahora es que la exégesis del himno de Filipenses parece haber desempeñado una función central en la conceptualización newtoniana de “dominio” como rasgo definitorio de la divinidad. Es elocuente al respecto un pasaje del tratado inglés sobre historia eclesiástica en el que Newton estuvo trabajando a lo largo de la década de 1710⁴³. Uno de los temas centrales de este texto inacabado es que la introducción de nociones metafísicas en los primeros siglos del cristianismo oscureció el sentido de la religión cristiana y socavó el entendimiento correcto de la lengua de la Escritura. Leemos este razonamiento en el manuscrito que conserva la versión más cuidada del texto, conocido como *Of the Church* y custodiado hoy en la Fundación Bodmer de Ginebra⁴⁴:

⁴¹ S. Clarke, *Scripture doctrine of the Trinity* (Londres: James Knapton, 1712).

⁴² Para el detalle de todo este contexto remito al lector al citado trabajo de Snobelen, “God of gods”.

⁴³ Los dos manuscritos principales se encuentran en Jerusalén, Biblioteca Nacional de Israel, Yahuda Ms. Var. 1/ Newton 15, y en Ginebra, Fondation Martin Bodmer, Isaac Newton, *Of the Church*. El de Ginebra constituye el borrador más acabado. El de Jerusalén fue abundantemente usado por los primeros estudiosos de los manuscritos teológicos de Newton, véase F. E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1974) y D. Castillejo, *The Expanding Force in Newton's Cosmos as Shown in His Unpublished Papers* (Madrid: Ediciones Arte y Bibliofilia, 1981). Basándose ya en los dos manuscritos se ocupa frecuentemente de esta obra M. Goldish, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton* (Dordrecht: Kluwer, 1998).

⁴⁴ Mi traducción del original inglés (Ms. Bodmer, sección 12, fol. 163r), que he consultado directamente. Citado parcialmente (sin la parte sobre Filipenses) por Wiles, *Archetypal*

“Si al Padre o al Hijo se les llama Dios, ellos⁴⁵ toman el nombre en un sentido metafísico, como si significase las perfecciones metafísicas de Dios consistentes en ser infinito, eterno, omnisciente, omnipotente, cuando se refiere sólo al dominio que tiene Dios sobre nosotros para enseñarnos obediencia. La palabra ‘Dios’ es relativa y significa lo mismo que señor y rey, pero en un grado más alto. Así como decimos Señor mío, Señor nuestro, Señor vuestro, el Señor supremo, el Señor de la tierra, el Rey de reyes y Señor de señores, los siervos del Señor, servir a otros señores, de igual modo decimos Dios mío, Dios nuestro, Dios vuestro, Dios supremo, Dios de la tierra, Dios de dioses, siervos de Dios, servir a otros dioses, pero sin embargo no decimos ‘infinito mío’, ‘infinito nuestro’, ‘infinito vuestro’, ‘el supremo infinito’, ‘el infinito de la tierra’, ‘el infinito de infinitos’, ‘siervos del infinito’, ‘servir a otros infinitos’. Cuando el Apóstol les dijo a los gentiles que los dioses a los que rendían culto no eran dioses⁴⁶, no se refería a que no fueran infinitos (pues los gentiles no los tenían por tales), sino a que no tenían poder y dominio sobre el hombre. Eran falsos dioses, no falsos infinitos, sino vanidades de las que falsamente se creía que tenían poder y dominio sobre el hombre. Y en el mismo sentido opone el Apóstol μορφή θεοῦ a μορφή δούλου, cuando dice: ‘Tened en vosotros la misma disposición’ [de humildad] ‘que tuvo también Cristo Jesús, el cual, estando en μορφή θεοῦ, no adquirió mediante rapiña su actual estado de gloria, sino que’ [por el contrario] ‘se vació a sí mismo’ [de lo que tenía, la μορφή θεοῦ], ‘tomando sobre sí la μορφή δούλου’ [mediante la encarnación], ‘y encontrándose en forma de hombre, se humilló’ [todavía más] ‘y se hizo obediente hasta la muerte, incluso hasta la muerte de la cruz. Por ello Dios lo ha elevado sobremanera y le ha dado un nombre sobre todo nombre’ [τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ‘que fuese como un dios’⁴⁷], ‘para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble’. Flp 2. Y en el mismo sentido al Padre se le llama Dios de Dios el Hijo⁴⁸.”

heresy, p. 89, y Snobelen, “God of gods”, p. 184. Como señalan ambos autores, se encuentran pasajes paralelos en el Ms. Yahuda 15.5, fols. 98r (con la referencia a Filipenses) y Ms. Yahuda 15.7, fol. 154r (sin ella). Para la numeración de los folios del manuscrito adopto la establecida por S. Ducheyne, “Isaac Newton’s *Of the Church*: manuscript description and analysis of Bodmer Ms. in Geneva”, *European journal of science and theology* 5/2 (2009), pp. 25-35.

⁴⁵ Los “paganos, cabalistas y hombres de escuela” que “corrompieron” la religión “con metafísica, desviando las Escrituras de un sentido moral a uno metafísico, y haciendo así la religión cristiana intrincada e ininteligible” (fol. 163r).

⁴⁶ Véase Hech 19,26 y Gá 4,8.

⁴⁷ En latín en el original: *ut esse instar Dei*.

⁴⁸ Véase Heb 1,8-9.

Pues bien, en este pasaje saltan a la vista paralelos literales con el párrafo teológico del “Escolio general” de los *Principia*⁴⁹. En ese texto publicado no se encuentra ninguna referencia directa a Jesús ni a la exégesis de Filipenses, probablemente porque ello habría hecho evidente el carácter antitrinitario del documento⁵⁰; sin embargo, la comparación del texto del “Escolio” con los borradores inéditos de Newton sobre historia eclesiástica permite confirmar la intención antitrinitaria de la argumentación sobre el significado de la palabra ‘Dios’ contenida en aquél. La contraposición que hace Pablo entre “forma de Dios” y “forma de siervo” ofrece a Newton un argumento de primer orden para defender que el significado primario de la palabra “dios” es “señor”.

Se encuentran otras referencias al himno de Filipenses en el manuscrito Bodmer, así como en otros de las colecciones Yahuda y Keynes⁵¹. En el manuscrito Bodmer⁵² Newton añade unas notas en latín en las que recoge la información filológica recopilada un par de décadas antes en el cuaderno de notas de la colección Keynes: una nota indica que según “los comentaristas griegos” οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο significa οὐχ ἥρπασε, “no robó”, y que se opone a εἰαυτὸν ἐκένωσε, y añade las mismas referencias patrísticas que había consignado en el manuscrito Keynes⁵³; otra nota enumera las expresiones paralelas a ἴσα θεῶ en Job⁵⁴ y Homero señaladas allí. De Homero añade dos versos más, ambos de la *Odisea*: además de XI 303, cita XI 484⁵⁵, donde Ulises dice a Aquiles en el Hades: “los argivos te honramos un tiempo al igual que a los dioses”, y también XV 519,

⁴⁹ El pasaje relevante se encuentra en la segunda edición, Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, equite aurato. Editio secunda auctior et emendatior* (Cambridge: University Press, 1713), pp. 481-484 (483), y en la tercera, Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, equite aurato. Editio tertia aucta et emendata*, (Londres, 1713), pp. 526-530 (528).

⁵⁰ Como apunta Snobelen, “God of gods”, p. 180, n. 43.

⁵¹ Ms. Yahuda 15.3, fol. 66r; Ms. Yahuda 15.5, fol. 98r; Ms. Keynes 3, p. 47.

⁵² Ms. Bodmer, sección 2, fols. 12r-13r y 20r-22r. Tomo como referencia la redacción de los fols. 12r-13r.

⁵³ Las referencias de Hilario se citan ahora en primer lugar (Ms. Bodmer, sección 2, fol. 12r): “*Vide Hilarium de Trinitate* l. 8, p. 182, & *contra Constantium* p. 330, & *de syodis* [sic] p. 384”. La referencia exacta de la página 182 es *De Trinitate* 8, 45, y probablemente estaba ya en la versión del manuscrito Keynes, consignada allí erróneamente como página 18, al igual que la referencia a la página 330, consignada allí erróneamente como página 338, y la referencia a la página 384, consignada allí erróneamente como página 324: véase arriba, n. 24. En el mismo Ms. Bodmer, sección 2, fol. 20r cita expresamente la edición parisina de Hilario de 1652.

⁵⁴ A los versículos reseñados arriba añade Jb 13,28 y 15,13 en Ms. Bodmer, sección 2, fol. 12r.

⁵⁵ En Ms. Bodmer, fol. 12r, escribe por error 444.

donde dice Telémaco que a Eurímaco “cual dios lo veneran en Ítaca ahora”. A continuación, Newton añade un comentario teológicamente muy relevante⁵⁶:

“Por otra parte, para Homero ἴσα θεῶ es lo mismo que ἰσόθεος y significa que a un hombre, ya sea vivo o muerto, se le tiene en el máximo honor; y por ello aquí la interpretación correcta se refiere a la exaltación del hombre Cristo después de la muerte y la concesión de un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble. Pues todo este pasaje se refiere a la naturaleza humana de Cristo.”

Newton desvincula aquí la palabra “dios” de la naturaleza divina: el “nombre sobre todo nombre” concedido a Jesús es “Dios”, que equivale al título de “Señor” y que supone que la humanidad debe rendirle culto. Como se ve, Newton no deja de afirmar (sin énfasis) que Cristo existía antes de su nacimiento humano, pero dicha preexistencia resulta irrelevante para el culto cristiano: el culto que se debe a Cristo no está relacionado con su naturaleza, sino con el hecho de que cumplió con los designios de Dios y éste lo recompensó haciéndolo Señor, al que la humanidad debe rendir culto. Antes de su sacrificio en la cruz, con independencia de cuál fuese su naturaleza y su relación con el Padre, rendirle culto habría sido idolátrico, pues el Dios supremo todavía no lo había dispuesto. Es más, dado que la palabra “dios” implica la posesión de dominio, lo único que dice San Pablo, según Newton, acerca del estado de Cristo previo a la Encarnación, cuando “estaba en forma de Dios”, es que poseía algún tipo de dominio; el Apóstol no afirma nada sobre la naturaleza de Cristo entonces, si era la misma o no que la del Padre, si había sido creado con el tiempo o antes del tiempo, ni ningún otro de los postulados esencialistas que los teólogos ortodoxos habían esgrimido desde el siglo IV en las controversias sobre la Trinidad.

En este sentido, la exégesis del himno de Filipenses entronca con el discurso de Newton sobre qué condiciones deben exigirse o no para aceptar y mantener a alguien en comunión con la Iglesia. Es éste un tema constante de la última etapa de su producción: como otros contemporáneos suyos, Newton se acogía al “credo de

⁵⁶ Mi traducción del original latino en Ms. Bodmer, fol. 13r (consultado directamente): “*Homero autem ἴσα θεῶ idem est quod ἰσόθεος & hominem seu vivum seu mortuum maximo esse in honore significat; ideoque hic recte exponitur de exaltatione Christi \hominis/ post mortem et nomine ei concessio super omne nomen, ut ad nomen Jesu genu omne se flectat. Nam totus hic locus ad humanam Christi naturam spectat*” (la palabra “*hominis*” está añadida sobre la línea). Ahora bien, debe tenerse en cuenta que en el borrador de una carta a Locke mencionado más arriba (Turnbull, *The correspondence* III, pp. 144-146), que está fechado en noviembre de 1690, se encuentran ya recogidas las dos nuevas citas de la *Odisea*, y asimismo se incluye la misma idea de este párrafo del manuscrito Bodmer.

los apóstoles”⁵⁷ para afirmar que los antiguos cristianos no exigieron fe en la preexistencia de Cristo (aunque la mayoría creyese en ella y aunque, de hecho, fuera una creencia correcta, en tanto que basada en la Escritura). Con esta intención utiliza Newton el himno de Filipenses en un manuscrito que lleva el elocuente título de *Irenicum*⁵⁸.

El estado final de la interpretación newtoniana del himno de Filipenses se encuentra en un borrador de los últimos años de su vida, donde el pasaje paulino se traduce asumiendo los significados de “estar en forma de Dios” como “estar en poder”, y “ser igual a Dios” como “merecer culto”⁵⁹:

“Porque cuando estaba en poder no se arrogó el que se le rindiera culto, sino que se vació a sí mismo de su dominio y tomó sobre sí la forma de un siervo, y hallándose en forma de hombre se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, incluso la muerte de la cruz; por ello *Dios lo ha exaltado sobremanera y dado un nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, de las cosas que hay en el cielo, de las que hay en la tierra y de las que hay bajo la tierra, y que toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre*⁶⁰.”

Apuntes finales

En el contexto del pensamiento de Newton, lo más destacable de su exégesis del himno de Filipenses es la progresiva introducción del concepto de “dominio” como rasgo definitorio de la divinidad. De hecho, a la vista de los manuscritos, la interpretación de Filipenses se muestra como un contexto clave para el desarrollo de esa noción: pocos pasajes bíblicos ofrecían un mejor punto de partida para esclarecer el significado preciso del término “dios” por oposición a otros términos.

⁵⁷ Newton y sus contemporáneos llaman “credo de los apóstoles” a la “regla de fe” cuyos primeros testimonios se encuentran en autores como Ireneo y Tertuliano. No hay mención a la preexistencia de Cristo en la regla de fe que recita Tertuliano en *De virginibus velandis* 1, 3-4 (E. Dekkers, J. G. P. Borleffs, R. Willems, R. F. Refoulé, G. F. Diercks y A. Kroymann (eds.), *Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem* «*Corpus Christianorum Series Latina*» 2 (Turnhout: Brepols, 1954); sí en otras versiones transmitidas por Ireneo y por el propio Tertuliano. Sobre las implicaciones de esta discusión en el contexto de Newton, véase Goldish, *Judaism*, pp. 109-140.

⁵⁸ Ms. Keynes 3, p. 47.

⁵⁹ Mi traducción del inglés original de Sotheby’s Lot 225.7, fol. 2r, basada en la transcripción del Newton Project. Los folios de este manuscrito han sido objeto de distintas subastas hasta tiempos muy recientes; véase la información al respecto en la página web del Newton Project. Se fecha entre la década de 1710 y la de 1720.

⁶⁰ La cursiva es subrayado en el original.

Ahora bien, a este respecto se plantea la cuestión de si Newton, asiduo lector de la Biblia, tuvo también en cuenta a autores contemporáneos, pues precisamente el énfasis sobre el dominio absoluto como primera característica de Dios es típico de la teología sociniana, y así lo advirtieron los teólogos críticos de Newton en su propio tiempo⁶¹. El profesor inglés no podía desconocer (y existen además pruebas de que la conoció bien)⁶² la abundante literatura antitrinitaria de su tiempo, que en Inglaterra era objeto de controversias especialmente vivas. En el caso de la exégesis de Filipenses en particular, es muy notable la semejanza de la exposición newtoniana con la desplegada por su coetáneo Christoph Sand (1644-1680) en el apéndice de sus *Interpretaciones paradójicas de los cuatro evangelios* (1669)⁶³, una obra que Newton cita al tratar sobre crítica textual neotestamentaria⁶⁴. Sand no era sociniano, pero incluía en sus obras numerosas referencias a éstos, con los que por lo demás mantenía una buena relación en la comunidad de disidentes religiosos de Ámsterdam. En las *Interpretaciones* podía encontrar Newton la referencia a que “algunos toman aquí la palabra “Dios” con el significado de dominación, para oponerla más adecuadamente a la forma de siervo, y ello no resulta demasiado reprochable”⁶⁵.

De hecho, un sociniano podría haber suscrito la redacción de la exégesis newtoniana de Filipenses que se ha aducido al final del apartado anterior, pues en ella no se hace ninguna referencia a la Encarnación ni a la naturaleza divina de Jesús. Para los socinianos, “la forma de dios” a la que se refiere Pablo hace

⁶¹ Véase Mortimer, *Reason and religion*, pp. 33-38, y Snobelen, “God of gods”, pp. 186-196.

⁶² Véase Snobelen, “Newton, Heretic” y “Newton and Socinianism”.

⁶³ C. Sand, *Christoph. Christophori Sandii Interpretationes paradoxae quatuor evangeliorum, quibus affixa est dissertatio de Verbo, una cum appendice* (Cosmopoli [=Ámsterdam]: Libertum Pacificum, 1669), pp. 356-375.

⁶⁴ Se refiere a ella en su cuaderno de notas teológico (Ms. Keynes 2, parte 2, fol. 10r), así como en sus *Two notable corruptions* (véase Snobelen, “Antitrinitarian textual criticism”, p. 130). En ambos casos Newton se refiere a la erudita exposición sobre 1 Jn 5,6 (Sand, *Interpretationes*, pp. 375-395), que sigue inmediatamente a la de Filipenses.

⁶⁵ “*Alii hic accipiunt Dei vocem in significatu dominandi, ut commodius eam opponant formae servi, idque non adeo improbabiler*” (Sand, *Interpretationes*, p. 357). La comparación en detalle de la exégesis de Newton con la erudita exposición de Sand excede los límites de este trabajo, y más aún la exploración del papel que pudieron jugar las distintas obras de Sand en la escritura newtoniana, un tema ya avanzado por Snobelen (“Newton, Heretic”, pp. 383-389, y “Newton and Socinianism”, pp. 285-288), y que he abordado de forma tentativa en P. Toribio Pérez, “El *Nucleus historiae ecclesiasticae* (Ámsterdam, 1669) y los escritos en latín de Isaac Newton sobre historia de la Iglesia (ca. 1680): algunos indicios textuales de su conexión”, en A. Steiner-Weber y K. A. E. Enenkel (eds.), *Acta conventus Neo-Latini Monasteriensis: Proceedings of the Fifteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Münster 2012)* (Leiden: Brill, 2015), pp. 553-562. Con posterioridad he advertido que Newton se refiere expresamente al *Nucleus* de Sand (a la primera edición de 1669) en Ms. Yahuda 10c, fol. 6v, y en Ms. Yahuda 2.5b, fols. 40r-41v.

referencia al estado de hacedor de milagros al que Cristo renunció a la hora de aceptar su pasión⁶⁶. Resulta muy improbable que Newton asumiera en ningún momento esta lectura, a la vista de las numerosas ocasiones en que afirma la preexistencia de Cristo, tanto a propósito del himno de Filipenses como en otros contextos; sin embargo, sí es probable que considerara la interpretación sociniana del pasaje como perfectamente cristiana y aceptable, dado que desde sus más tempranos borradores Newton afirma que la “forma de Dios” no se refiere a la naturaleza o esencia de Cristo, sino a su estado o dignidad; es más, cualquier especulación sobre la naturaleza divina queda para Newton muy lejos de las capacidades humanas y sólo sirve para provocar disensiones en la Iglesia.

La crítica e interpretación del texto de la Biblia ocupan un lugar central del pensamiento de Isaac Newton, como él mismo se preocupó de dejar claro en las ediciones de madurez de los *Principia*; también se encuentran, como es sabido, muy cerca del corazón de las controversias que marcaron el pulso de la historia intelectual de Europa desde el Renacimiento hasta bien entrada la Ilustración. Estas páginas ofrecidas a la Profesora Spottorno han querido servir como pequeño botón de muestra.

⁶⁶ Así lo expone el influyente teólogo sociniano Johann Crell (1590-1633) en el tomo tercero de la *Bibliotheca fratrum Polonorum: Joannis Crellii Franci opera omnia exegetica, sive ejus in plerosque Novi Testamenti libros commentarii, maximam partem hactenus inediti, in duos tomos distincti* (Eleutheropoli [=Ámsterdam]: sumptibus Irenici Philalethii, post annum Domini, 1656), I 506.

DOS LECTURAS DEL LIBRO DE LOS SALMOS: DIACRONÍA Y SINCRONÍA*

PIUS-RAMÓN TRAGÁN
ABADÍA DE MONTSERRAT

Preámbulo

La traducción al español de la Septuaginta ha sido un acertado proyecto que promueve los estudios bíblicos filológicos y teológicos. Permite comparar no sólo el español con el griego, sino también ambos con el original hebreo. La excelente versión española del Libro de los Salmos, en particular, demuestra un conocimiento lingüístico y una sensibilidad teológica relevantes.

La Septuaginta (siglos III-II a.C.) es la versión griega más antigua de la Biblia hebrea. Los diversos libros no fueron traducidos de una sola vez, sino que el primero fue la *Torah* y luego siguieron los demás. En el intermedio se tradujeron los *Psalmoi* (hacia 210 a.C.)¹. La versión griega ofrece la posibilidad de una inteligencia de la Escritura hebrea, adaptada a los judíos de la diáspora y sobre todo beneficiosa para los convertidos al cristianismo del mundo helenista. Las traducciones de Aquila, de Teodosio y de Símmaco que pertenecen ya a los primeros siglos cristianos no tienen el mismo peso que la versión primitiva de la Septuaginta. Se trata de una obra en gran parte autónoma. No es una traducción estrictamente literal. Aunque la sintaxis griega mantenga una base hebraizante, los traductores de la LXX se permiten cambios de sentido del vocabulario original e incluso suprimen algunas frases y añaden otras para dar al nuevo texto un significado diverso del original hebreo². Incluyen además en la Biblia griega algunos libros que no constan en la Biblia hebrea. El Salterio griego, en concreto, presenta algunas diferencias en la enumeración de los himnos y además incluye un nuevo salmo, el 151, que trata de David adolescente.

* A la Dra. M^a Victoria Spottorno, autora del estudio y de la traducción española del Libro de los Salmos, filóloga bíblica, investigadora del CSIC, responsable del proyecto de la traducción española de la Biblia griega, colaboradora en el estudio de los papiros Roca-Puig de Monserrat, con profundo respeto y amistad.

¹ A. Piñero, “El origen de la traducción griega de la Biblia”, en *idem, Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (Córdoba: El Almendro, 2007), pp. 166-171.

² N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998).

Los exégetas han investigado los motivos que pueden justificar semejantes modificaciones. San Jerónimo, gran defensor de la *veritas hebraica*, sostiene que se trata de cambios intencionados para evitar la extrañez de ciertas expresiones entre los judíos residentes en la diáspora que hablaban griego. Quizás los traductores querían también esconder a Ptolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) los secretos del esperado futuro mesiánico y, sobretudo, trataban de difundir las Escrituras de Israel al mundo pagano e indicar a los gentiles los principios que llevan a la salvación. La versión de los LXX corresponde al amplio movimiento del judaísmo helenístico durante la época de su auge (323-30 a.C.). En todo caso, la Septuaginta abrió luego las puertas a la difusión del evangelio cristiano. La versión griega de la Primera Alianza está a la base de los escritos del Nuevo Testamento, aunque algunos, sobre todo Mateo y Pablo, citen también el texto hebreo de la Biblia de Israel³.

Los Padres griegos han considerado la Septuaginta como una manifestación de la Providencia. El paso del texto hebreo al griego es una conquista, un progreso de la revelación. Por este motivo algunos Padres de la Iglesia, como Hilario y Teodoro de Mopsuestia, siguiendo a Filón de Alejandría, consideraban la LXX como un texto inspirado⁴. Muchos de ellos creían en la tradición judía que, según afirma la *Epístola de Aristee a Filócrates* (200-150 a.C.), el bibliotecario del rey Ptolomeo II Filadelfo pidió al sumo sacerdote de Jerusalén que enviase seis varones cualificados por cada una de las tribus de Israel para verter las Escrituras. A esta fuente, se añade la leyenda que relata como los setenta y dos ancianos estuvieron reunidos en la isla de Faros y, separados durante setenta y dos días, realizaron una traducción milagrosamente idéntica⁵. San Juan Crisóstomo afirma que del mismo modo como el Espíritu Santo inspiró a Moisés para componer la *Torah*, como había inspirado también a Esdras para restituir las Escrituras, corrompidas durante el Exilio babilónico y como el Espíritu había enviado a los profetas, el mismo Espíritu dispuso a los sabios para traducir la Biblia hebrea a la lengua griega. El hebreo y el griego son dos lenguas que suponen dos mentalidades diversas. En todo caso, la Septuaginta manifiesta una gran calidad humana y cultural de los traductores. Desde el punto de vista histórico, como ha sido indicado, no todos los libros de la Biblia hebrea fueron traducidos al mismo tiempo ni por los mismos autores. No obstante, todos ellos fueron excelentes conocedores de la lengua hebrea y de la lengua griega. No cabe duda que, la primera traducción griega del texto original de la Biblia es una obra impresionante.

³ A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

⁴ P. Benoit, “L’inspiration des Septante d’après les Pères”, en *L’homme devant Dieu. Exégèse et patristique: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac* (Paris: Aubier éd. Montaigne, 1963), pp. 169-187.

⁵ La versión de los Setenta se tuvo probablemente razones litúrgicas, culturales y jurídicas.

Las traducciones griegas que siguieron a la LXX, hechas para modificar la precedente y para adaptarla al original hebreo, no poseen el mismo valor filológico, aunque también suponen un sentido bíblico y una notable inteligencia. Para los judíos de la diáspora la Septuaginta fue el texto griego de referencia y para los cristianos constituye el fundamento de todas las iglesias.

Los salmos como himnos independientes

Los comentarios más antiguos interpretan el texto de los salmos versículo por versículo, uno detrás de otro, como si fueran un conjunto inorgánico de sentencias⁶. Parece que los salmos no tienen argumento propio, como si se tratara de afirmaciones inconexas o inarticuladas sin llegar a constituir un discurso continuo. Se considera y se interpreta el Salterio como una yuxtaposición de frases.

A partir del siglo XIX, la interpretación de los salmos ha descubierto el carácter unitario en cada pieza. No se trata solamente de interpretar cada versículo en particular, sino de precisar el sentido global de cada poema. El estudio de los salmos según el método de la *Formgeschichte* identificó la característica propia de cada una de ellas. Cada salmo constituye un todo acabado. Posee un origen, un sentido y una finalidad particular que el mismo texto permite descubrir. El estudio fundamental según el método de la historia de las formas es obra del exégeta Herman Gunkel. En 1926 publica su interpretación de los salmos y propone el sentido de cada himno según su articulación interna y conforme a su género literario, permitiendo intuir la situación vital – *Sitz im Leben* –, que dio origen a cada uno⁷.

Los ejemplos siguientes demuestran el modo de interpretar los salmos según el género literario de cada uno. Los salmos himnicos son composiciones litúrgicas; los salmos de entronización corresponden a la fiesta en que se celebraba la entrada de Yahveh en su santuario. Las lamentaciones comunitarias son el llanto del pueblo por la miseria en que se ve sometido y lo expone ante Dios. Las lamentaciones individuales suponen experiencias personales negativas. Los himnos de acción de gracias, *doxa*, pueden pertenecer al culto y a la situación de una persona que ha superado una dificultad. Los salmos reales no constituyen un género uniforme.

⁶ Los Padres de la Iglesia y los autores del monaquismo antiguo apoyan sus enseñanzas citando frases de los salmos.

⁷ La versión española: H. Gunkel, *Introducción a los salmos* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1983) (1ª edición Gotinga, 1926); S. Mowinckel, *Psalmenstudien* (Amsterdam: P. Schippers, 1966) (1ª edición 1921-1924). Los límites de esta lectura han sido señalados por la lectura sincrónica del libro del salterio. Como ejemplo reciente se puede citar G. Braulik, *L'esegesi veterotestamentaria e la liturgia. Nuovi sveluppi negli ultimi decenni* (Roma: Cittadella, 2014), pp. 35-37.

Presentan diversas variantes y podían ser interpretados en distintas celebraciones reales, en el Templo o en la corte, centrados en acción de gracias, en cantos de victoria, de augurio o de plegaria en favor del rey. Los salmos sapienciales o poesía sapiencial (p.e. Sal 1 y también Sal 118)⁸, expresen la mística de la Ley en forma lírica y evocan la sabiduría en forma de plegaria himnica. Los salmos llamados proféticos contienen elementos escatológicos y reprenden el lenguaje profético sobre el futuro. Yahveh realizará la salvación (Sal 75,3; Sal 103,14 y Sal 118,26). Sión será objeto de alegría (Sal 49,2). Con el paso del tiempo diversos géneros literarios se vieron sometidos a diversas influencias mutuas, debido probablemente al abandono del contexto original propio de cada género. Por ejemplo, una poesía vinculada al culto convertida después en un himno de carácter espiritual, lo cual obligaba al poeta a asumir elementos de géneros diversos.

El resultado de este método ha permitido una comprensión más precisa de la procedencia y del sentido original de los himnos, de modo que este método exegético de la historia de las formas continua siendo la base de las interpretaciones ulteriores que han sido el resultado de métodos que podemos llamar, en general, sincrónicos y de las lecturas existenciales que han sido propuestas desde la mitad del siglo pasado hasta los estudios presentes.

El Libro de los Salmos y su prehistoria

Colecciones de salmos antecedentes al libro actual

La primera mención del conjunto de los 150 salmos como libro unitario se halla en el códice A de la versión de los LXX: *Psalmoi* y en el códice B: *Psalterion tôn David*. Entre los judíos que hablaban hebreo si impuso otra denominación, *sefer tʿhillîm*, denominación que se encuentra también entre los Padres de la Iglesia. En todo caso subsiste el problema sobre las razones que determinaron la ordenación actual de los 150 salmos. ¿Son independientes el uno del otro, o siguen un principio de ordenación que justifica el lugar que ocupan o responde a una intención narrativa? Ya F. Delitzsch⁹, a mediados del siglo XIX, intentó demostrar

⁸ En la Septuaginta, la serie de los 150 poemas del Salterio aparecen numerados diversamente del original hebreo. El presente ensayo sigue la numeración de la LXX:

<i>Hebreo</i>	<i>Griego</i>	<i>Hebreo</i>	<i>Griego</i>
Sal 1-8	Sal 1-8	Sal 116,10-19	Sal 115
Sal 9-10	Sal 9	Sal 117-146	Sal 116-145
Sal 11-113	Sal 10-112	Sal 147,1-11	Sal 146
Sal 114-115	Sal 113	Sal 147,12-20	Sal 147
Sal 116,1-9	Sal 114	Sal 148-150	Sal 148-150

⁹ F. Delitzsch, *Symbolae ad Psalmos illustrandos Isagogicae* (Leipzig: Carolum Tauchnitium, 1846).

que la ordenación de los salmos depende de la relación de semejanza que existe entre ellos. El Salmo 53 seguiría al Salmo 50 porque ambos acentúan su posición frente el sacrificio y el Salmo 33 iría después del Salmo 34 porque constituyen los únicos salmos en que se hace mención a los ángeles. Los Salmos 55-56 están asociados por algunos temas clave: “Compadécete de mí”. H. Gunkel¹⁰, no obstante, considera imposible establecer razones que justifiquen una coherencia en la colección de los salmos. Por otra parte, J. Dahse¹¹ opina que la división de los salmos en cinco libros se apoyaría no sólo en los cinco libros de la *Torah* sino en la sucesión de materiales del Pentateuco. Los distintos poemas estarían unidos a la lectura litúrgica de los textos de la Ley mosaica. Estos intentos de establecer el principio de unidad de la colección de los salmos no obtuvieron una aceptación unánime entre los exégetas. Los salmos de acción de gracias individuales, por ejemplo, no sugieren ninguna relación con el culto ni con el Templo¹². Desde la época de los profetas hasta la época de los Macabeos existe una poesía espiritual, expresión del individuo, y una poesía cultica. Con el tiempo llegaron a mezclarse en la composición progresiva del Libro de los Salmos, no de una sola vez ni por un recopilador único sino que presupone colecciones parciales de poemas diversos que existían en precedencia y finalmente fueron unidos para formar un solo libro.

Entre los grupos de salmos existentes, antes de la formación final del Salterio, se puede observar que en los Salmos 41-82 se antepone el nombre de Elohim (en griego *Kyrios* y en castellano “Señor”, palabra que los salmos en español también han traducido al nombre de Yahveh (en griego, *theos*). La colección (Sal 41-82) llamada elohista existió también como unidad independiente y tiene en la base tres colecciones de salmos que constituyen grupos con entidad propia, diferentes unos de otros: 1) Los salmos que pertenecen a los hijos de *Kore* encargados de cantarlos: Sal 43-44; Sal 45-46; Sal 47-48; Sal 83-84; Sal 86-87. 2) La colección relacionada con David: Sal 50-64 (67), Sal 68-70, Sal 71, y Sal 126, dedicado a Salomón. Los salmos indicados con los títulos de *maskil*: Sal 53-56, *miktam*: Sal 62-65 y *mizmor*: Sal 69-70. 3) Un grupo ulterior de himnos, unidad titulada *De Asaf*, como maestro del coro: Sal 49 y desde el Salmo 74 al 82.

Aunque muchos de estos salmos no fueran vinculados en su origen a un contexto cultural, al formar parte de una colección que contiene salmos de carácter litúrgico, debieron pasar todos al cantoral usado en el servicio del culto. Dentro del conjunto de salmos desde el 90 al 150 algunos son atribuidos a David, alguno a Salomón. Dentro de este grupo se pueden mencionar también los cantos de

¹⁰ Gunkel, *Introducción a los salmos*, p. 455.

¹¹ J. Dahse, *Das Rätsel des Psalters gelöst* (Essen: Lichtweg-Verlag, 1927).

¹² B. Duhm, *Das Buch Hiob, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XVI* (Leipzig-Tubinga: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897), p. 162.

peregrinación – odas de los escalones (Sal 119-133) –¹³, los cuales estaban, sin duda, destinados al uso litúrgico. Además de los salmos atribuidos a David, se halla al principio de los himnos Sal 38, 61 y 76, una referencia a *Iedutun*, para indicar el modo de cantar el poema. El Salmo 144 concluye seguramente la colección davídica (Sal 137-144). Actualmente, en cambio, los Salmos 145-150 están precedidos por la invocación “Aleluya” y forman seguramente una unidad conclusiva del libro.

Hay que tener también en cuenta los títulos del salterio, las breves indicaciones que poseen características comunes, como la partícula de atribución ‘*al* seguida por el nombre del autor; así en los LXX, en Aquila y Teodoción, como aparece en los Salmos siguientes: 12,1; 22,1; 43,1; 44,1; 52,1; 56,1; 59,1; 67,1; 72,1. Pueden indicar micro-estructuras conservadas en el Salterio actual.

La estructura del Salterio como obra unitaria

El conjunto actual de 150 salmos aparece dividido en cinco libros que se distinguen por la conclusión casi idéntica, que se repite al final de cada uno de ellos: Sal 40,14¹⁴: “Bendito el Señor Dios de Israel desde siempre y para siempre. Amén, amén”. Sal 71,18-19: “Bendito el Señor Dios, Dios de Israel, el que hace maravillas él solo, y bendito sea el nombre de su gloria para siempre y para siempre jamás y se llenará de su gloria toda la tierra. Amén, amén”. Sal 88, 53: “Bendito el Señor por siempre. Amén, amén”. Sal 105, 48: “Bendito el Señor Dios de Israel desde siempre y hasta siempre. Y dirá todo el pueblo: ¡Amén, amén!”.

Por otra parte, los Salmos 1 y 2 aparecen como una introducción a todo el Salterio la luz de una espiritualidad de la Ley: “Feliz el varón que en la ley del Señor ha puesto su voluntad y en su ley se ocupará día y noche” (Sal 1,1-2). Al fin del libro, el Salmo 150 aparece como una gran doxología conclusiva, como una llamada a alabar a Dios con todos los instrumentos musicales. La razón es su inmensa grandeza. Se puede constatar, por tanto, una cierta correspondencia entre el prólogo y el epílogo. El prólogo contiene la invitación a vivir en conformidad con las exigencias de la Ley, el epílogo invita a un agradecimiento por la acción del Señor y a una alabanza por la abundancia de su grandeza: “Que todo aliento alabe al Señor” (Sal 150,6)¹⁵.

¹³ M. V. Spottorno, “Libro de los Salmos”, en N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coord.), *La Biblia Griega Septuaginta. III. Libros Poéticos y Sapienciales* (Salamanca: Sígueme, 2013), pp. 174-182.

¹⁴ Según la enumeración de la versión de los LXX.

¹⁵ Cf. J. Enciso, “¿Cómo se formó la primera parte del libro de los Salmos?”, *Biblica* 44 (1963), pp. 129-158. Sobre el Salterio como obra literaria, cf. Cl. Westermann, “Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1954), pp. 44-80; *idem*, “Zur Sammlung der Psalter”, en *idem*, *Lob und Klage in den Psalmen* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 195-202.

Análisis sincrónico

Teniendo en cuenta las diversas colecciones que forman el conjunto del Libro de los Salmos, y sobre todo considerando los métodos exegéticos recientes, el análisis sincrónico y canónico, los estudios del Salterio han seguido investigando la estructura y la coherencia, es decir, la unidad de todo el libro. Se trata de una aproximación metodológica que, en el fondo, pertenece al ámbito de la historia de la redacción. Todos los libros bíblicos, aunque formados por materiales heterogéneos, no permanecen como un conjunto incoherente de fragmentos separados, sino que constituyen una estructura y un contenido global más o menos explícitamente programado. El redactor o los compiladores finales recogen el material tradicional y, además, lo ordenan, colocan algunos pasajes existentes en posición privilegiada, subrayan palabras, incisos y efectos literarios especiales, suprimen posiblemente algunos fragmentos cuando no los consideran adaptados a su propósito y, por tanto, componen una obra con personalidad propia.

Como complemento a los estudios de cada salmo en particular, llevados a cabo por la *Formgeschichte* la exégesis actual aplica un proceso de redacción al entero Libro de los Salmos. Una amplia bibliografía de carácter sincrónico demuestra el interés de este ámbito de estudio y revela el valor de los resultados obtenidos¹⁶. La lectura sincrónica del Salterio ofrece una comprensión más amplia de cada salmo y manifiesta el sentido unitario del libro. El estudio de la redacción de los 150 salmos se puede fundar en diversos criterios temáticos: literario, teológico, mesiánico, sapiencial, litúrgico, espiritual, etc. Algunos autores prefieren el tema sapiencial como clave de unidad del libro. Otros prefieren fundar la coherencia del Salterio en los salmos reales que se hallan en puntos clave del libro. Otros en el persistente itinerario de plegaria que se repite en todo el Salterio y que se inicia con la súplica, sigue con la alabanza y termina con la acción de gracias. De manera que el sentido unitario del Salterio no es solamente uno sino que, según el criterio elegido, ofrece una amplia variedad de resultados.

¹⁶ Se puede citar en este punto la monografía de J. Becker, “Zur Redaktionsgeschichte des Psalters” en *idem*, *Wege der Psalmenexegese* (Stuttgart: KBW Verlag, 1975), pp. 112-119. Y también, la orientación canónica del Antiguo Testamento sostenida por B. S. Childs, “The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament”, en W. Zimmerli *et al.*, *Congress Volume: Göttingen 1977 «Supplements to Vetus Testamentum»* 29, (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 66-80; *idem*, *Teologia dell’Antico Testamento in contesto canonico* (Milán: Edizioni Paoline, 1989). Un interés especial merece la monografía de G. Barbiero, *Il regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti del primo libro del Salterio* (Roma: Città Nuova, 2008). Cf. R. Ribera-Mariné, “El llibre de les Lloances, Estudi redaccional del Salteri”, *Revista Catalana de Teologia* 16/1 (1991), pp.1-19; *idem*, *La tercera colección de los Salmos davídicos (Salmos 138-145). Redacción y tradición* (Solsona: Pontificii Institutii Biblici de Urbe, 2011).

La conclusión de los 150 salmos manifiesta claramente, como ya ha sido señalado, una dominante de todo el libro. El Salmo 150 es un gran canto de alabanza. Además, los Salmos 145-150 forman una serie coherente precedida por la aclamación “Aleluya” y al centro de este grupo el Salmo 148 repite sin cesar la palabra “alabar”. Este conjunto de cinco salmos es, sin duda, el bloque conclusivo del Salterio, de manera que el libro se terminaba con el Salmo 144, que concluye una colección davídica (Sal 137-144). Retrocediendo en la lectura del Salterio, los Salmos 119-133, llamados odas de los escalones y precedidos por un Salmo sapiencial (118), deben ser leídos a la luz de los Salmos 134-135 que expresan el deseo de bendición o alabanza a Jehová. Los Salmos 118-146 serían la última parte del Salterio.

En el libro cuarto (Sal 89-117), el tema de la alabanza aparece todavía con más insistencia. Dominan los temas de “Jehová es Rey” y diversos salmos están precedidos por “Aleluya”. En los tres primeros libros del Salterio (Sal 1-88), en cambio, el tema de la “alabanza” no manifiesta la misma intensidad. Las dos primeras colecciones davídicas (Sal 3-41) – (Sal 51-72) y las dos colecciones levíticas (41-48) – (49, 72-84, 86-88) insisten de modo especial en la oración de súplica. Súplica y alabanza, no obstante, aparecen incorporadas y, en realidad, no disminuye el sentido de alabanza en su significado más amplio que, sin duda, incluye la súplica. En todo caso, el Libro de los Salmos empieza con una introducción a todo el Salterio a la luz de una espiritualidad de la Ley (Sal 1,1-2) y termina con la gran alabanza contenida en los últimos salmos del libro.

El libro quinto del Salterio (Sal 120-150) incluye en su parte central el tercer grupo de los Salmos davídicos (Sal 136-144). Se trata de un conjunto de himnos cuyo contenido es bastante diverso, pero existe entre ellos una estrecha afinidad de vocabulario y evocan además una relación con los salmos de las dos otras colecciones davídicas. Es de suponer que este tercer grupo de salmos no es el fruto de una sola mano, sino un conjunto de himnos de tradiciones diversas que bajo el título de *Salmo de David*, repetido en cada poema, forman una colección. El último redactor ha querido manifestar una actitud dominante de petición, acción de gracias y alabanza en relación con la dinastía davídica. Las promesas y el juicio de Dios son esperanza para la salvación del pueblo.

Estas breves observaciones, que sintetizan algunas conclusiones parciales de los estudios sobre la estructura del Salterio, manifiestan que los 150 salmos, plegaria de Israel, no constituyen un libro de poemas simplemente yuxtapuestos sino ordenados según diversos criterios literarios y, en el fondo, teológicos. La formación del Salterio como se ha conservado en la actualidad es el fruto de un largo período de tiempo. Se puede indicar como plausible que la redacción final corresponde a una época reciente de la historia de Israel, entre los años 200 y 150 a.C., durante el dominio helenista.

Una lectura profunda de los salmos no puede prescindir del sentido dominante de cada uno de los grupos que componen el Salterio y sobre todo no puede omitir el sentido de alabanza que indica la finalidad sincrónica de todo el libro.

