

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **80**
Mayo-Agosto
2019

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **80**
Mayo-Agosto
2019

PORTADA DE QOL

La imagen del personaje sentado está tomada de las formas de representación que hacían nuestros antepasados prehispánicos en códices. Se trata de alguien con autoridad por su vestimenta y por estar sentado sobre un petate; además está hablando, esto se indica con la voluta saliendo de su boca. La imagen unida a la palabra QOL, que en hebreo significa sonido, voz, quiere representar el sentido de esta revista: una voz desde México que exprese el trabajo académico, cultural y pastoral de la Biblia que se realiza principalmente en México.

Fundador: Raúl Duarte Castillo

Director: Ricardo Aguilar Hernández

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

Tel. 5573-0600. Fax: 55 73 05 71

www.pontificia.edu.mx

qol@pontificia.edu.mx

SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual:

- República Mexicana \$270
- Extranjero 50 USA Dls.

Más gastos de envío

Números atrasados (en existencia) \$100

- A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.
Cuenta n. 7004-6798897
Banamex, suc. 241
(enviar por fax copia del depósito).
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 31, No. 80, mayo-agosto 2019. La Revista Bíblica Mexicana QOL es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. Dirección: General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5573-0600. Página web: www.pontificia.edu.mx. Correo electrónico: qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: 2594-2417. Impresa por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapan 172, Local 1, Col. Metropolitana, 3a Sección Nezahualcóyotl, C.P. 57750, Estado de México; este número se terminó de imprimir el 23 de septiembre de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

La esperanza es una de las virtudes teologales y es fundamental para la vida cristiana. No obstante, la carga semántica de este término hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, y ello amerita una profundización teológica que nos conecte con los orígenes del concepto. El presente número de la Revista Bíblica Mexicana QOL ofrece a nuestros lectores una serie de estudios que les ayudarán a encontrar dichas conexiones y fortalecer así su propia esperanza en el marco de la fe.

En la **Sección de Artículos Exegéticos** comenzamos con un estudio realizado por el Reverendo Dr. Konrad Schaefer, O. S. B., y que lleva el título de «Pedagogía de la Esperanza». Dicho artículo aborda el tema de la esperanza durante el exilio y en el tiempo posterior al mismo, cuando el pueblo se encontraba en una situación tan grave que la esperanza era escasa. En un primer momento, Schaefer repasa algunos oráculos de voces proféticas y localiza la edición del prólogo de la Torah (Gn 1-11) en dicho contexto, tan privado de esperanza. Después, tras hacer un breve repaso de la historia de Abrán y Saray (Gn 12-22), el autor subraya cómo dicha narrativa patriarcal fomenta la esperanza del pueblo mientras atraviesa la dura crisis del destierro. El autor hace una particular revisión del Libro del Génesis, desde el que se infunde la esperanza al pueblo abatido. Finalmente, el artículo muestra cómo la liturgia de los salmos ajusta la esperanza a los exiliados y cómo los salmos del tipo *lamento* o *súplica* fortalecen y mantienen viva su esperanza.

El segundo artículo es del Dr. Gabriel Fierro, y se intitula «De nuevo el final de la historia deuteronomista (2 Re 25). Una comparación con el final esperanzador de 2 Cro 36». En este estudio, el autor realiza un recuento historiográfico de los principales exégetas que explicaron el final -ciertamente ambiguo- de la llamada “Historia Deuteronomista”. Esos especialistas oscilan en sus posturas,

que van desde el pesimismo hasta el optimismo mesiánico. En un segundo momento del artículo, el Dr. Fierro analiza con detalle la interpretación que el *Cronista* dio al final deuteronómico, con la que convirtió en esperanza la incertidumbre que notaba en su fuente.

En la **Sección de Hermenéutica**, en la que se aborda no sólo la hermenéutica bíblica, sino también las conexiones hermenéuticas entre el estudio de la Sagrada Escritura y otras ciencias teológicas, el Dr. Rubén Betancourt nos comparte un artículo intitulado «La fundamentación bíblica de la virtud de la esperanza en Tomás de Aquino». Aquí, Betancourt desarrolla el pensamiento del Aquinate con respecto al tema de la esperanza, desde la perspectiva bíblica. Tras recuperar los elementos esenciales de la interpretación tomista sobre la virtud de la esperanza, Betancourt los compara con el uso que se suele dar a dicho concepto en la teología actual. El autor considera que la idea central usada por Tomás es que Dios dotó al ser humano de una luz natural, por la que puede conocerlo y anhelar la eternidad. Por otro lado, el autor recuerda que la esperanza es también un auxilio divino necesario para alcanzar la bienaventuranza. Será necesario, pues, renovar siempre la confianza en Dios, aprendiendo de nuestro pasado y confiando también en el presente.

La tercera parte de nuestro número es la **Sección de Tesis**, donde compartimos a nuestros lectores dos síntesis de tesis doctorales. La primera centrada en el estudio del Qohélet y la segunda en el libro del Sirácide.

El Dr. Javier Quezada nos comparte la primera entrega de síntesis de su tesis doctoral, que lleva el título: «Análisis de los textos de Qohélet en que los Setenta y la Peshitta coinciden en una lectura diferente del texto masorético». Esta primera entrega aborda, en una primera parte, el *estado de la cuestión* y las coincidencias de los Setenta (LXX) y la Peshitta contra el texto masorético de Qohélet. Hace casi un siglo se tendía a considerar que las coincidencias entre la LXX y la Peshitta contra el texto masorético indicaban que éste había sido alterado desde ciertos intereses teológicos, y que la LXX había influido en la Peshitta. Actualmente, los especialistas son más cautelosos para emitir juicios al respecto y dan más peso

a otras posibles causas. Como la traducción de Qohélet en la LXX procede de Áquila o de su escuela, las coincidencias LXX-Peshitta vs TM se hacen más relevantes que nunca.

Finalmente, para cerrar nuestro número, el Dr. Hugo Alberto Chávez nos comparte la segunda entrega de la síntesis de su tesis doctoral, intitulada «La Oración de Israel (Sir 36,1-17)». En la primera entrega (QOL 75), el Dr. Chávez había analizado Sir 35,11-24 como un texto necesario para entender la oración por Israel en Sir 36,1-17. El autor considera que ambos textos están estrechamente relacionados y son fundamentales para que comprendamos el concepto “misericordia” dentro la obra de Ben Sirá. En esta segunda entrega, el Dr. Chávez hace una visión primera de la estructura de Sir 36,1-17, luego realiza un estudio de crítica textual al pasaje, y después, explica su estructura literaria. Posteriormente, el autor realiza una exégesis, mostrando los contenidos teológicos del himno; resalta, además, la petición del creyente contra naciones extranjeras, la evocación de las acciones salvíficas de Dios, la petición de que se retomen los momentos gloriosos de Israel como pueblo elegido, y la petición a favor del pueblo, donde queda clara la universalidad de la oración. Para finalizar, el autor resalta el trasfondo de la perícopa en su relación con el Deuteroisías y cierra con un acercamiento semántico al texto y una conclusión.

Esperamos que disfruten nuestro número y juntos abramos nuevos horizontes en la comprensión de la virtud de la esperanza.

Dr. Ricardo Aguilar Hernández
Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL.



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



PEDAGOGÍA DE LA ESPERANZA

Konrad Schaefer, O.S.B.¹

Resumen:

Este estudio considera la esperanza durante y después del exilio cuando el pueblo vivía escaso de esperanza. En primer lugar, Schaefer repasa algunos oráculos de voces proféticas; segundo, ubica la edición del prólogo de la Torah (Gn 1-11) en este contexto histórico privado de esperanza y, al repasar en breve la historia de Abrán y Saray (Gn 12-22), se concluye cómo esta narrativa patriarcal fomenta la esperanza del pueblo durante la crisis del destierro. En el Génesis, de un modo emblemático para la época del destierro, se infundió la esperanza al pueblo que vivía sin proyecto de un futuro seguro. Finalmente, se considera cómo la liturgia de los salmos ciñó la esperanza y revisa cómo los salmos del tipo lamento o súplica fortalecen y mantienen viva la esperanza.

Abstract:

This study considers hope during and after the exile when the people had little hope. First, Schaefer reviews some oracles of the prophets voices; second, he places the edition of the prologue of the Torah (Gn 1-11) in that historical context deprived of hope and, by briefly reviewing the story of Abram and Sarai (Gn 12-22), he concludes how this patriarchal narrative fosters the people's hope during the crisis of the exile. Genesis, in an emblematic way infused the the message of hope in the people deprived of their national and religious identity. Finally, Schaefer considers how the liturgy of the psalms girded the message of hope in time of crisis and reviews how the psalms of lament strengthen and keep hope alive.

¹ El autor es Doctor en Sagrada Escritura por *L'Ecole Biblique* de Jerusalén. Actualmente es Coordinador del área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es konrad@mtangel.edu.

Palabras clave: Esperanza; Exilio; Gn 1-11; Gn 12.-22; Salmos/súplica.

Key words: *Hope; Exile; Gn 1-11; Gn 12.-22; Psalms/Lament.*

Introducción

Esperanza en hebreo, más allá del estudio semántico, comunica la buena noticia que la condición actual del pueblo o de un individuo no es la definitiva, sino que Dios creador y salvador desatará el nudo de la angustia y esclavitud que ata al pueblo actual, y una luz tenue penetra la oscuridad. La presente reflexión se centrará en una época de la historia del pueblo de difícil transmisión de las buenas noticias, el tiempo durante y después del exilio, cuando el pueblo vivía escaso de esperanza. Escucharemos algunos oráculos de voces proféticas; situaremos el prólogo de la Torah (Gn 1-11) en un contexto histórico privado de esperanza y, al revisar en breve la historia de Abrán y Saray (Gn 12-22), observaremos cómo la narrativa fomenta la esperanza durante una crisis análoga al exilio; se infundió el mensaje de la esperanza al pueblo que vivía sin garantía de un futuro. Finalmente, escucharemos cómo la liturgia de los salmos ciñó el mensaje y revisaremos cómo los salmos de lamento fortalecen y mantienen viva la esperanza.

Un estudio del campo semántico no es suficiente para exponer el panorama de la esperanza en el Antiguo Testamento; sin embargo, los estudios en Jenni-Westermann² y, posteriormente, las extensas investigaciones presentadas en el *TDOT* dan la pauta para apreciar la extensión de la investigación.³ La esperanza en el *Tanac* (judío)

² Ver E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Biblioteca Bíblica Cristiandad), Cristiandad, Madrid 1978 y 1985.

³ Un estudio de las raíces verbales *יָלַל* (derivado, *tôjelet*); cf. *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT]*, Vol. VI, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1990, 49-55, esp. 55; *אָוַח* (derivado, *miqweh, tiqwâl/miqweh*; cf. *TDOT*, XII, 2003, 564-573, esp. 570-572); *בָּטַח* (cf. *TDOT*, II, 1975, 88-94; ver esp. 92-93); *יָשָׁה* (cf. *TDOT*, V, 1986, 64-75; ver esp. 67-75, con interés en el uso teologal en los salmos de lamento, y la expresión de confianza [con referencia a Sal 11,1; cf. 37,40], en Dios); *יָכַח* (cf. *TDOT*, IV, 1980, 359-363, esp. 362-363, con referencia al «esperar al Señor», en los salmos y los profetas). En algunos lamentos del individuo, el lenguaje se refiere a la confesión de confianza (*יָלַל*: Sal 38,16; 39,8; 119,43,49.74.114.147; 130,5; *יָלַל* con *בָּטַח*: Sal 13,6; 25,2; 26,1; 31,7.15; 52,10; 56,5.12; 119,42; 143,8; *יָלַל* con *יָשָׁה*: Sal 7,2; 11,1; 16,1; 31,2; 71,1, etc.). Respecto a la raíz *אָוַח*, etimología indefinida, en los salmos el énfasis es confiar en Dios, con frecuencia en lamentos del individuo (Sal 25,2-3; 39,8-9; 40,2; 71,5; 130,5); en este

o el Antiguo Testamento (cristiano) se consolida en la confianza en Dios, promotor de la vida y la salvación.

Una linda imagen de la esperanza se oye durante el destierro: «La caña cascada no la quebrará, la mecha vacilante no lo apagará» (Isa 42,3 CEE),⁴ en referencia a la misión del Siervo que apoya a los débiles y vacilantes.⁵ En la conciencia del arquetípico «bully», la humillación al débil parece un valor y un signo de poder, pero en la humanidad sanar al que decae, restaurar al que amenaza ruina y curar al desahuciado, es la manifestación más convincente del poder. Cualquier fuerza que aplasta al débil se aleja y se desconecta de la fidelidad de Dios hacia su creación, perfectamente manifestado en Jesucristo. De aquí sacamos una enseñanza, porque en la actualidad tanto individuos como sociedades experimentan su vida como caña resquebrajada y su fe como mecha vacilante. Saber que Dios muestra su poder de un modo privilegiado en la debilidad, es la mejor noticia que se le podía ofrecer a la raza; saber que la fragilidad humana es la ocasión propicia y próxima para la obra de Dios, infunde esperanza no sólo respecto a las debilidades ajenas, sino que Dios atiende el decaimiento en todas sus manifestaciones, incluso en la sociedad actual y en el corazón abrumado por la opresión, la fragilidad y el pecado.

Los profetas Jeremías y Ezequiel imaginan la esperanza

Los profetas del exilio proyectan el mensaje de la esperanza en imágenes. Jeremías 30-32 y algunos oráculos al final de Ezequiel anuncian la restauración de un pueblo derrotado, acongojado, desterrado de su tierra y en peligro de perder su identidad.

Los oráculos en Jer 30-31 fomentan la esperanza a un pueblo exiliado de su patria. Debido a que les interesa la vida después del

sentido, su uso es sinónimo a *YJL*, *BTJ* y *JSH*. En su origen, el verbo *BTJ* connota el sentido de seguridad, confianza y, luego, confiar en alguien; en relación a Dios, conlleva el sentido de poner toda la confianza en él.

⁴ *Sagrada Biblia*, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española [CEE], BAC, Madrid 2010, de donde cito los textos bíblicos en este artículo.

⁵ Citado en Mt 12,20.

exilio, prolongan el capítulo 29, que versa sobre la vida durante el exilio. Los oráculos formulan la promesa de la restauración de Israel y del retorno a la tierra, y la salvación va cobrando cada vez mayor realce. Aunque no está ausente el tema del castigo (cf. por ejemplo, Jer 30,11-14; 31,18), la noción emerge con insistencia cada vez mayor: que el plan de Dios no está estancado en el drama del pasado sino que crea algo nuevo.⁶

La novedad comienza donde Dios promete curar la herida incurable, el pecado (30,17). Aunque los oráculos (30,18-22 y 31,2-6) se enfocan en el resurgimiento de gloria y alegría («de nuevo» se repite tres veces, 31,4-5), el amanecer de la vida nueva está por llegar (31,8-9). Entre aquellos que volverán a la vida se cuentan los débiles y los excomulgados del culto. Su garantía es la presencia del Señor que, a diferencia del pasado, les acompañará en el camino llano hacia su patria.⁷

La noticia nueva se hace explícita (31,22): «El Señor crea algo nuevo en el país: la mujer corteará al varón».⁸ Este oráculo indica que el pueblo (la mujer) tomará la iniciativa en la relación con Dios (el varón). Esta novedad es un ideal posexilico. Además de la «nueva alianza»,⁹ que reitera la ley escrita en sus corazones, el repetido «ya no ...» (31,29.34.40) recalca el cambio radical. Los hijos ya no sufrirán por los pecados de sus antepasados. El «conocimiento» (cf. v. 34) de Dios, la íntima relación que la alianza fomenta, será innato. La novedad sin precedente se expresa con una bella metáfora (31,38-40) del valle de los muertos que se convertirá en lugar santo. Lo que una vez representó distancia del Señor se convertirá en el lugar de su presencia; su intervención, más que la vuelta al pasado idealizado, es motivo de esperanza y creará una existencia nueva para Israel.¹⁰

⁶ Cf. B. BOZAK, «Jeremías», en W. R. FARMER (ed.), *Comentario bíblico internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 940.

⁷ Cf. B. BOZAK, «Jeremías...», 940.

⁸ La mujer figura la nueva capital que se alzaría sobre las ruinas. Lo nuevo recuerda la proyección que hace Isaías del templo y de Sión como «nuevo cielo y nueva tierra» (Is 65,17.25).

⁹ Jr 31,31 es el único texto del AT en que se utiliza esta expresión.

¹⁰ Cf. B. BOZAK, «Jeremías...», 940.

En este contexto Jeremías realiza un gesto elocuente de esperanza (32,7-15):¹¹ en la cárcel, mientras las tropas de Babilonia asediaban Jerusalén, él actúa de *go'el*, de «rescatador» de un predio familiar. El hecho que el profeta haga poner los documentos de la compra-venta en una vasija de barro para guardarlos por mucho tiempo demuestra una esperanza para el futuro lejano del pueblo de Israel, heredad de Dios. ¿El significado? Que el pueblo, actualmente desposeído de su tierra, debe mantener viva su esperanza hasta que vuelva a habitarla, porque ya ha sido redimido.

Otro profeta del destierro, Ezequiel, en imágenes extravagantes, anuncia la restauración de la tierra y la regeneración del pueblo (Ez 36-37). El optimista cántico (36,24-28), en que el Señor promete el regreso a la tierra, la purificación del pueblo de toda idolatría y la donación del corazón nuevo y espíritu nuevo, pregona la esperanza con base en la intervención de Dios siempre fiel y a favor a la vida. El final (Ez 40-48) imagina la reconstrucción de Israel y el nuevo templo de Jerusalén. Esta última visión, con el regreso de la Gloria de Dios a su templo (43,1-12), más que una simple restauración del país, del pueblo y de la presencia de la Gloria de Dios, presagia la nueva creación para el pueblo de Israel después del destierro.

Una mano editorial en los libros proféticos

Los oráculos triunfantes de Isaías (Is 60-62) infunden esperanza en Israel cuando, desprovisto de su patria, el profeta reanima al pueblo a esperar un juicio definitivo, la abolición total del mal, un mundo restaurado y la estancia pacífica en Jerusalén. Dominan en la profecía imágenes de la luz, a las cuales se contraponen la oscuridad y la noche (60,1-3.19-22): «El Señor y su gloria son la luz perpetua de Jerusalén, que se levanta de las tinieblas [...] y se extiende a todas las naciones». Como en Ezequiel, la gloria del Señor se manifiesta en el retorno de los desterrados y en la abundancia de bienes que llegan a Jerusalén y contribuyen al esplendor del templo y de la vida renovada del pueblo (60,4-9):

¹¹ La composición del capítulo 32 es compleja, sobre todo por cambios de situación y de ritmo; todo ello testimonio del proceso editorial.

Levanta la vista en torno, mira:
todos esos se han reunido, vienen hacia ti [...]
Entonces lo verás y estarás radiante;
tu corazón se asombrará, se ensanchará,
porque la opulencia del mar se vuelca sobre ti,
y a ti llegan las riquezas de los pueblos.
Te cubrirá una multitud de camellos,
dromedarios de Madián y de Efá.
Todos los de Saba llegan trayendo oro e incienso,
y proclaman las alabanzas del Señor.
[...] ¿Quiénes son esos que vuelan como nubes
y como palomas a sus palomares?
Son navíos de las costas que esperan, en cabeza las naves de
Tarsis,
para traer a tus hijos de lejos, con su plata y su oro,
en homenaje al Señor, tu Dios,
al Santo de Israel, que te colma de esplendor.

La mano editorial en la formación del libro de Isaías a lo largo de más de doscientos años – considerando que Isaías vivió en el siglo octavo, y los últimos retoques al libro son posteriores al destierro – da pauta para considerar las ediciones finales de algunos profetas que anuncian el juicio y el castigo y, en un tiempo posterior, se añadan oráculos de la restauración que respiran esperanza. En seguida consideraremos los oráculos finales de los profetas pre-exílicos (Oseas, Amós, Miqueas, Sofonías), con una mención de la esperanza en los posexílicos (Joel, Zacarías y Malaquías).

En el suplemento editorial al libro de Amós (9,11-15), añadido para armonizar el libro con el impulso esperanzador posterior al exilio, el Señor expresa una promesa de restauración para la «cabaña caída de David» y para todo el pueblo. Esta visión de la esperanza posexílica se asemeja a la descripción de la restauración de Israel en Joel (4,18-21), quien imagina el rescate de Jerusalén y la próxima fecundidad de la tierra; Amós vislumbra el resultado del castigo de Israel en la restauración de un estado regido por un monarca davídico y la fertilidad agrícola en que los montes derraman vino (9,13-15):

«Vienen días —oráculo del Señor—
 cuando se encontrará el que ara con el que siega,
 y el que pisa la uva con quien esparce la semilla;
 las montañas destilarán mosto y las colinas se derretirán.
 Repatriaré a los desterrados de mi pueblo Israel;
 ellos reconstruirán ciudades derruidas y las habitarán,
 plantarán viñas y beberán su vino,
 cultivarán huertos y comerán sus frutos.
 Yo los plantaré en su tierra que yo les había dado,
 y ya no serán arrancados de ella —dice el Señor, tu Dios—.

Asimismo, el final de Sofonías respira esperanza (3,9-20). El cambio repentino del tono de la profecía manifiesta la intención de Dios de ofrecer la salvación después de la destrucción, primero a las naciones y luego a Jerusalén. Esta perícopa evoca la historia del Génesis. El recuerdo de Babel (Gn 11,1-9) se invierte en la purificación de las naciones, llamadas (lit.) «la hija de mis dispersos» (Sof 3,10), puesto que fueron «dispersados» (hebreo, פִּזְרָה, Gn 11,4.8.9); en el futuro, después de que sus «labios» (v. 9) sean purificados, hablarán el mismo lenguaje. Ya no se gloriarán en su propio nombre, sino que invocarán «el nombre del Señor», y ya no estarán dispersas, sino que actuarán unidas, «todos lo sirvan a una» (v. 9).

A continuación, viene la purificación de Jerusalén. Ya no tendrá que «avergonzarse» (v. 19; cf. Gn 2,25). La esperanza se oye en el oráculo. La nueva vida del pueblo, sintetizada en tres cosas que evitarán —el mal, la mentira y el engaño—, les proveerá tres necesidades básicas: alimento, tranquilidad y seguridad (v. 13). La fuerza de la esperanza que respira el final (vv. 11-20) impresiona. El profeta invita a la alegría con cuatro imperativos (v. 14, «Alégrate [...] grita de gozo [...] regocíjate y disfruta»), con base en los motivos (v. 15): Dios destruirá a los enemigos internos que causaron su destrucción (vv. 11-13) y a los externos que llevaron al pueblo al exilio (v. 19): «El Señor está en medio de ti» (v. 15.17). Las invitaciones a la alegría y a la confianza (3,16-18) se dirigen a «la hija de Sión» y «la hija de Jerusalén», lo mismo que las naciones eran llamadas «la hija de mis dispersos» (3,10).

En un oráculo editorial de los tiempos del destierro, el libro de Oseas concluye (14,2-9) con una llamada a la conversión y la esperanza, una rotunda confirmación del *jésed* por el cual Dios perdona a su pueblo: «Curaré su deslealtad, los amaré generosamente» (v. 5). El término *jésed* se refiere a la fidelidad de dos partes que conciertan la alianza y garantiza la esperanza. Después de la advertencia del juicio que constituye el núcleo de su mensaje, Dios promete una restauración de las nupcias entre Israel y el Señor. La profecía en su estado actual expresa la esperanza de un futuro feliz con base en la fe, la fidelidad y el *jésed* de Dios para su pueblo, y en su conocimiento mutuo. El oráculo recoge la esperanza, fundada en el tema predilecto: cuando todo se había dado por perdido, del amor leal y gratuito de Dios surge la regeneración (vv. 6-9):

«Seré para Israel como el rocío, florecerá como el lirio,
echará sus raíces como los cedros del Líbano.
Brotarán sus retoños y será su esplendor como el olivo,
y su perfume como el del Líbano.
Regresarán los que habitaban a su sombra,
revivirán como el trigo, florecerán como la viña,
será su renombre como el del vino del Líbano [...]
Yo soy quien le responde y lo vigilia.
Yo soy como un abeto siempre verde, de mí procede tu fruto».¹²

Después de un ataque virulento contra Jerusalén y su templo (Miq 3,9-12), el profeta Miqueas inspira la esperanza tanto para Jerusalén y sus habitantes como para los no israelitas, al anunciar la restauración de Sión (Miq 4,1-5).¹³ Las naciones peregrinan al monte del templo del Señor, el rebaño disperso se reúne en Sión (4,6-8), y la antigua ciudad de David (v. 8, «Ófel de Sión») recuperará su honor; el nacimiento del mesías en Belén inaugurará la nueva era de paz (5,1-3) y él será el vencedor de Asiria (5,4-5); el «resto de Jacob» entre las naciones será «como rocío que viene del Señor, como chubasco sobre el césped, que nada espera de los hombres»

¹² A diferencia del árbol verde, señal del culto idolátrico (Is 57,5; Jer 2,20; 3,6.13; Ez 6,13), el «cedro siempre verde» es símbolo del Señor, siempre fiel.

¹³ Es un oráculo casi idéntico al de Is 2,2-5. Los capítulos 4-5 están compuestos de varias unidades desde tiempos previos al destierro y durante el mismo, y anuncian tanto la liberación por parte del Dios de Israel, como la reunión de los exiliados.

(5,6); Dios purificará la tierra y vencerá todo mal (5,8-14). La visión inicial es un panorama universal, que incluye todos los pueblos y naciones, y su enfoque y fuente es el templo en Sión.

El salmo de esperanza al final del libro (Miq 7,8-20) anuncia la restauración de la dignidad y del país. Los muros de Jerusalén serán reconstruidos, sus habitantes, dispersos por Asiria y Egipto,¹⁴ volverán: «Como cuando saliste de Egipto, les haré ver prodigios» (v. 15). El final es un himno de alabanza al incomparable Dios que perdona el pecado (vv. 19-20): «Volverá a compadecerse de nosotros, destrozará nuestras culpas; [arrojarás]¹⁵ nuestros pecados a lo hondo del mar». Por lo tanto, el «resto», los que quedan después del exilio, confía en la fidelidad de Dios con base en las antiguas promesas.

La conclusión de la profecía de Joel (4,17-21) apunta a una maravillosa acción del Señor a favor del pueblo. La sequía inicial y la plaga de langostas (Joel 1) serán superadas, y el vino, la leche y el agua fluirán en abundancia (v. 18):

«Aquel día las montañas chorrearán vino nuevo,
 las colinas rezumarán leche
 y todos los torrentes de Judá bajarán rebosantes.
 Y brotará una fuente de la casa del Señor
 que regará el valle de Sitín [Acacias]».

Una fuente manará desde el templo hasta el valle de las Acacias, nombre propio cargado de significado. La acacia era la madera del mobiliario sagrado, como la tienda y el altar de los holocaustos (Ex 26,15; 27,1). El término expresa la confianza de que en el futuro toda la periferia del templo estará consagrada. Como en Ez 47, el agua que fluye del templo es don de Dios (cf. Zac 14,8). Los opresores de Judá, Egipto y Edón, emblemáticos enemigos del pueblo de Dios, serán castigados (v. 19). La profecía termina con una ga-

¹⁴ Los inmigrantes son los israelitas dispersos o las naciones convertidas (vv. 11-13).

¹⁵ En esta traducción se respeta el texto hebreo, sin facilitar el texto, que cambia de persona.

rantía: Judá y Jerusalén siempre serán habitadas, su culpa, perdonada; el Señor morará entre su pueblo en Sión.¹⁶

En estas ampliaciones de los libros proféticos el juicio no tiene la última palabra; después del Día del Señor, habrá restauración como respuesta natural de parte de Dios hacia su pueblo.¹⁷ Por medio de oráculos de este género, los editores posteriores sostenían el tema de la esperanza para un pueblo abatido.

Después del exilio, Ageo se centra en la restauración del templo; Zacarías pronostica la redención de Jerusalén, la reconstrucción del templo y la vuelta al esplendor del nuevo Israel, que alcanzará su plenitud en el reino del mesías; Malaquías recalca la restauración del pueblo de la alianza por la intervención de Elías. El motivo de juicio y castigo que se oye en los oráculos, no es conclusivo. Se esperan luminosos tiempos de paz y prosperidad, de acuerdo con el plan de Dios.

Se evidencia en los profetas el esfuerzo de releer las antiguas profecías y actualizarlas para una generación que ha sufrido la conquista de su gobierno, la destrucción de su capital, el destierro de un resto significativo de su población. Los oráculos que se añadieron a las profecías antiguas son optimistas mensajes de restauración del pueblo acongojado. En la formación del texto bíblico, otros textos se añadieron y tomaron forma para dar sentido a la tragedia e infundir esperanza en el pueblo. En el siguiente apartado, leeremos el Génesis en esta luz, el prólogo (Gn 1-11) y el ciclo de Abrán y Saray hasta el texto clave del sacrificio del hijo de la promesa (Gn 22).

¹⁶ Cf. Zac 14 por una visión escatológica, apocalíptica, de Jerusalén al fin del tiempo. Los escritos de tinte apocalíptico infunden esperanza en el pueblo.

¹⁷ En su forma actual, varios libros concluyen con un oráculo feliz que fomenta la esperanza. Los textos de Os 14,1-9; Jl 4,17-21; Am 9,11-15; Abd 19-21; Miq 7,14-20 y Sof 3,9-20 representan el interés teológico según el cual Dios restaurará a Israel y convertirá a las naciones después de o por medio del castigo y una purificación.

El prólogo de la Torah (Gn 1-11)¹⁸

A lo largo del Gn 1-11 el escriba reflexiona temas básicos como la armonía de la creación, la dignidad del ser humano, el hombre como responsable del medio ambiente, el complejo de las relaciones humanas, la extensión universal del pecado, el fin infeliz del proyecto común de Babel. En este cuadro se teje una narrativa cronológica de la salvación, que culmina en la familia de Teraj, originario de Ur de los Caldeos (Babilonia) y padre de Abrán (11,26-12,1). La finalidad del conjunto ofrece la esperanza a un pueblo que cuestiona su relación con Dios y su propio futuro. Cada episodio está presentado como la generación sucesiva. Adán y Eva son sucedidos por sus hijos, Caín y Set, cuya genealogía llega hasta Noé (Gn 5) y luego, hasta Teraj (Gn 10; 11,10-28). A lo largo del prólogo se narran fallas emblemáticas en el desarrollo humano. Este ciclo primordial responde a la cuestión de cómo somos y de cómo surge la esperanza en Dios Salvador.

El pecado, la sentencia y el indulto (Gn 1-11)

El escriba pone en serie cinco trasgresiones: la ruptura entre Dios y la humanidad que desquicia las relaciones fundamentales (3,1-24); la crisis fraterna, incitada por la incapacidad de controlar la envidia (4,1-16); la corrupción y «violencia» generalizadas (6,5-13); una crisis familiar, referida por el símbolo evocativo de la «desnudez» de Noé (9,18-38), y la sociedad de Babel que pretende hacerse famosa sin contar con Dios (11,1-9). En cada episodio se reproduce una secuencia tripartita: la trasgresión, la sentencia y el indulto, que sostiene la esperanza de la supervivencia de la familia.

En el Génesis, la mujer y el varón traspasaron el límite establecido por su naturaleza cuando intentaron volverse «como Dios en el conocimiento del bien y del mal» (3,5). En las leyendas que siguen, se aprecia el creciente pecado, junto con la constante intervención de Dios a favor de la salvación. El narrador enseña que, a pesar de

¹⁸ Por detalle sobre la teología de Gn 1-11, ver el estudio de K. SCHAEFER, «La trasgresión, la sentencia y la misericordia en Génesis 1-11», *QOL* 72 (2016) 311-347.

la falta endémica en el ser humano, el invariable propósito de Dios es la salvación.

En un primer momento, la pareja traspasó el único límite que Dios les había impuesto. Tras la trasgresión, el ser humano se dio cuenta de su desnudez y fabricó ropa para cubrirse (3,7). La sentencia repercutió en todos los niveles (3,14-19): la serpiente, representante animal, fue condenada a arrastrarse por el suelo; la mujer, enajenada de su función progenitora, daría a luz con dolores, y su «pasión»¹⁹ se volcaría hacia el varón, quien la dominaría; el varón, por su parte, quedó sentenciado a trabajar para sacar alimento de entre la maleza, hasta que volviera al polvo, de donde fue sacado. El indulto se expresa en la leyenda «El Señor Dios hizo túnicas de piel para Adán y su mujer, y los vistió», y la supervivencia de la familia: «Con la ayuda del Señor» nació su hijo Caín y luego su hermano Abel (4,1-2). Dios favoreció a Abel y su ofrenda (4,4), mientras animó a Caín a dominar la «pasión» o codicia del pecado, que se proyecta como una fiera al acecho (4,6-7). Caín llamó a su hermano al campo, donde lo mató. Como sentencia, la misma tierra, que recibió la sangre derramada, se opone a Caín (4,11-12). Ahora, enajenado de la familia, se queja de su desamparo, y Dios le pone una marca que señala tanto su estado de prófugo como la protección divina (4,15); el indulto se comprueba con la extensión de su familia hasta construir la primera ciudad, generar a los nómadas (el hijo Yabal), a los músicos (Yubal) y a los herreros (Túbal Caín) (4,17.21-22), y la extensión de la familia comprueba la esperanza en la supervivencia.

El teólogo recuerda la bendición: «Sean fecundos y multiplíquense» (capítulo 5; cf. 1,28), y traza la descendencia desde Adán hasta la décima generación, la del Noé. Un interés teológico se registra a lo largo de los primeros capítulos, donde la longevidad se disminuye según el hombre se va alejando de Dios. En efecto, desde las vidas largas –Adán 930 años; Yéred, 962; Matusalén, 969; Noé, 950– la vida humana se reduce de acuerdo con el aumento del pecado. Lo máximo es de Sem, con seiscientos años, luego Arfacsad con 438;

¹⁹ Hebreo, *těšúqah* (3,16 y 4,7); el mismo verbo describe la ansia del pecado hacia Caín.

Selaj, 433; Eber, 464; Péleg, 239; Reu, 239; Serug, 230; Najor, 148, y Téraj, padre de Abrán, doscientos años. El teólogo afirma que, por la iniquidad, Dios puso tope a la esperanza de vida (6,3): «Mi espíritu no durará por siempre en el hombre, porque es carne; solo vivirá ciento veinte años» – afirmación que comprueba que, a pesar del aumento de la maldad, Dios conserva la vitalidad—. ²⁰

La épica de Noé, donde el pecado alcanza dimensiones globales, ocupa lo céntrico en el prólogo. El teólogo diagnostica la condición: «la maldad del hombre crecía sobre la tierra y ... todos los pensamientos de su corazón tienden siempre y únicamente al mal» (hebreo *ra'ah* y *ra'*, 6,5).²¹ Frente a la culpa generalizada, Dios decide borrar a la humanidad de la tierra, pero, en razón de su fidelidad, perdona un embrión de la vida, el arca, donde conservaría a la humanidad junto con las especies de animales (6,15-16). Después del diluvio, la creciente cresta del agua, luego, la detención de las lluvias y cómo se iba retirando de la tierra (7,11-8,14), el mismo Dios orquesta el desembarco (8,15-19) y reafirma su bendición a las especies: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra» (9,1; cf. 1,28; 8,17). Se concluye con el pacto, prueba del indulto (9,11-16).

Una cuarta trasgresión evoca diversas interpretaciones. Noé, quien se dedicó a la viticultura, bebió del fruto de su labor, se embriagó y «quedó desnudo dentro de su tienda» (9,20-21). Su hijo Cam miró su desnudez y se lo contó a sus hermanos afuera, quienes se esmeraron en tapar la vergüenza de su padre. Estos recibieron la bendición, y la maldición cayó, no en el mirón Cam, sino en su hijo Canaán, nieto de Noé. ¿El indulto? La descendencia de Noé sobrevivió y se extendió por tres regiones geográficas (capítulo 10).²²

¿La quinta trasgresión? Toda la humanidad estaba unida con la misma lengua. Se estableció en una llanura en Senaar (11,2) y se

²⁰ Cf. K. SCHAEFER, «La trasgresión ...», 315-316; se nota que la vida de Moisés alcanza los 120 años.

²¹ La diagnosis del mal es específica: se llama «violencia» o «corrupción» (hebreo, *jamás*, 6,11.13).

²² Cf. K. SCHAEFER, «La trasgresión ...», 316-317.

logró el acuerdo de construir una ciudad y una torre con su remate en el cielo, con el afán de darse un nombre y evitar la dispersión de la raza (cf. 9,1). La sentencia por esta trasgresión de forjarse para sí un nombre sin referencia a Dios fue la dispersión (11,4.7-9). El indulto se manifiesta en el plan de Dios para la salvación y la unificación. De ahí surge la elección de una familia, la de Abrán (12,1), en la espera de la bendición para todas las familias de la tierra (12,3).

En cada episodio se percibe un patrón tripartito: la trasgresión del ser humano, su castigo y el indulto de parte de Dios, que promueve la esperanza. El prólogo proyecta el interés teológico desde la creación del ser humano como «imagen y semejanza de Dios», que se vuelve una humanidad alienada de Dios, hasta su dispersión por toda la tierra, no como resultado de la bendición de «multiplíquense y llenen la tierra», sino de haberse olvidado de Dios en su proyecto de expansión.

Las intervenciones de Dios a favor de sus criaturas muestran que su misericordia, a pesar del creciente desastre, es la base de la esperanza: Dios fabricó ropa para el hombre y la mujer y conservó la continuación de la especie; protegió la vida del homicida y propició el crecimiento de la familia; concertó la alianza con la familia de Noé y garantizó su fidelidad. Después del fiasco de Babel, la genealogía se ramifica hasta la generación de Abrán, Najor y Arán, pero ahí se nota la discordancia: «Arán murió en vida de su padre Teraj, en su país natal» y «Saray era estéril» (11,28.30). La creación y la bendición, que impulsa hacia la fecundidad, se extendió hasta Abrán, pero la muerte de su hermano y la esterilidad de su mujer amenazan el cumplimiento de la promesa.

El discurso de Dios a Abrán en Jarán señala un giro en la narrativa, mientras el argumento sigue intacto (12,1-3):

«Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, hacia la tierra que te mostraré. Haré de ti una gran nación, te bendeciré, haré famoso tu nombre y serás una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra».

La elección de Abrán sigue la dispersión de la humanidad desde Babel, y provee el grano de la esperanza para la salvación de la humanidad.

A continuación, el Génesis narra las peripecias de la familia de Abrahán y luego, de Isaac y de Jacob. Lejos de cumplir con la promesa que tiene que ver con la ocupación de su propia tierra («la tierra que te mostraré», Gn 12,1), la familia, con su modesta descendencia, vive en el extranjero y se establece en Egipto, donde queda sometida a la esclavitud. Al final de la Torah, en Dt 34, después de la muerte de casi toda la generación que salió de Egipto, muere el caudillo Moisés, sin que la familia alcance el objetivo de ocupar la tierra. El tema de la historia deuteronomista (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) concluye con el pueblo -de nuevo desterrado lejos de su patrimonio, ahora en Babilonia, nueva versión de Egipto-, que espera un nuevo éxodo, como está descrito en Isaías (43,16-20):

Esto dice el Señor,
que abrió camino en el mar y una senda en las aguas impetuosas;
que sacó a batalla carros y caballos, la tropa y los héroes: [...] No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo;
mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?
Abriré un camino en el desierto, corrientes en el yermo.
Me glorificarán las bestias salvajes, chacales y avestruces,
porque pondré agua en el desierto, corrientes en la estepa,
para dar de beber a mi pueblo elegido [...]» (cf. 48,20-21).

Abrahán y Sara (Gn 12-22)

La historia de la salvación inicia con el éxodo, cuando Dios se presenta a Moisés frente a la zarza que arde sin consumirse. Luego, continúa con el rescate del pueblo de la esclavitud y muerte, del desánimo, de la idolatría – obstáculos enormes, tanto externos como internos – a lo largo de su trayectoria hacia la tierra de la promesa. Además de un acontecimiento remoto en la memoria del pueblo, el éxodo es un ensayo de futuros rescates de la amenaza de muerte, donde el pueblo se encuentra desprovisto de esperanza. El peligro más sobresaliente para la identidad del pueblo será el destierro en Babilonia.

La narrativa de Abrán/Abrahán (Gn 11,27-25,18), historia fundante de la esperanza, se empalma con la del éxodo de Egipto y con la trayectoria hacia el umbral de la tierra prometida. Con la muerte enigmática de Moisés, la Torah concluye en una «casi-pero-todavía-esperada» ocupación de la tierra. El pueblo acampado en la frontera es una analogía esperanzadora para la generación en Babilonia, que anhela el regreso a la patria de sus abuelos.

El ciclo de Abrán comienza envuelto en muerte. La familia emigra de Ur de los Caldeos, que evoca la región de Babilonia, cerca de la desembocadura del Éufrates en el Golfo Pérsico. Después de la caída de Samaría y el colapso del reinado del norte en el siglo octavo, y luego de la derrota de Jerusalén en el siglo sexto, esta región quedó dominada por Asiria y luego por Babilonia, donde el pueblo de Israel y más tarde, la alcurnia y los hacendados judeanos²³ fueron desterrados. El Génesis recuerda que, desde su inicio, la familia está marcada por la migración y la muerte. ¿La muerte y la desesperanza impulsaron a Abrán a emigrar desde Jarán? ¿O era una emigración forzada como, más tarde, la bajada de la familia hasta Egipto, donde José, llegado a ser el primer ministro, les ofrecería la esperanza ante la amenaza de la muerte de hambre?

La pedagogía de la esperanza se pone en marcha en Jarán, cuando Abrán recibe el imperativo de Dios: *lek leka* – «Sal de tu tierra, de tu patria, y de la casa de tu padre, hacia la tierra que te mostraré» (12,1). El mismo imperativo marcará un desenlace, cuando la fe y la confianza del entonces Abrahán maduren. Cuando Dios le manda de nuevo *lek leka*, esta vez renuncia a la esperanza que ha puesto en su hijo: «vete a la tierra de Moria y ofrécemelo allí en holocausto» (Gn 22,2). Entre los dos imperativos, su misma vida se vuelve un ensayo de esperanza en la providencia divina. A lo largo de la saga, el escriba reflexiona cómo Abrán/Abrahán negocia y condiciona su confianza en el Dios de la vida y cómo su esposa infecunda responde a la promesa. Unidos, los episodios forman una pedagogía de la esperanza (Gn 11,27-22,19).

²³ Aplico en este artículo el concepto "judeano" para referirme al originario o habitante de Judea, y que no se identifica con el "judío" por religión.

Dios no le había explicado a Abrán cómo ni cuándo tendría descendencia. Llega el momento en que Lot, heredero adoptado, se separa de su tío (13,1-12);²⁴ luego, Dios le aclara que no heredará a un criado sino a su propio hijo, promesa en que Abrán confía (15,1-6). Por su parte, Saray se empeña en negociar la descendencia, al prestarle el vientre de su sirviente Agar (16,1-3). Luego, Dios entabla un diálogo con Abrán, cambia su nombre a Abrahán, y le aclara cómo se realizaría su prometida descendencia (17,3-19; 18,9-12). Se nota que tanto Abrahán como Sara regatean las circunstancias de su infecundidad y buscan asegurar una descendencia por sus propias maniobras, pero la nueva fertilidad supera toda expectativa. En el relato se palpa la tensión entre la inescrutable promesa de Dios y la incredulidad de Abrahán y Sara. ¿Qué significa? Así como a Abrahán le corresponde confiar, también le toca a su esposa confiar en la promesa de Dios contra toda prueba material.

Este relato muestra el cálculo que merma toda esperanza que no se ajuste a lo práctico. Abrahán y Sara se habían resignado a su vida infecunda y se conformaban con sus limitaciones como algo «normal». La pregunta «¿hay algo demasiado difícil para el Señor?» (18,14) refuta sus protestas. Realizar lo imposible supera los parámetros de la razón, la experiencia y el sentido común. Mucho depende de su respuesta que, en primera instancia, es negativa (18,12-15). En un diálogo gracioso, Sara negó haberse reído, y el Señor le replicó: «No lo niegues, te has reído». La narrativa concluye con Sara y Abrahán en duda.

Si bien el testimonio bíblico confirma la capacidad de Dios para lograr lo imposible, la pregunta sigue vigente a lo largo de la historia de Abrahán: ¿Hay algo demasiado difícil para el Señor?, y surge repetidas veces a lo largo de la historia del pueblo, cuando se encuentra en una situación sin salida. Los amenazados israelitas prefieren fiarse de sus propios recursos que confiar en Dios; la cuestión sigue vigente durante el exilio. A la oración de Jeremías cuando redime²⁵

²⁴ Abrán y su esposa Saray se habían asociado con su sobrino Lot, como prospectivo heredero, pero la convivencia se hizo difícil debido a las riñas entre la servidumbre de Lot y la de su tío (Gn 13,1-12).

²⁵ Aquí el verbo «redimir» significa comprar el campo que, de suyo, pertenecía al profeta.

un campo durante el sitio de Jerusalén, Dios afirma: «Yo soy el Señor, el Dios de todos los seres vivos, y nada me resulta imposible» (Jer 32,27).²⁶ ¿De verdad Dios puede levantar a su pueblo de la muerte a la vida, fecundar una vida estéril?

Los extraños visitantes se despidieron de Abrahán (18,16), pero la respuesta queda pendiente. Según la pedagogía del relato, que narra el episodio de Lot y la destrucción de Sodoma (Gn 19) y luego otro viaje al extranjero con Sara prestada al harén de Abimélec (Gn 20), la pareja, aún infecunda, permanece en la espera del cumplimiento de la promesa. La esperanza va contra todo pronóstico plausible; no es de extrañar que la ancianita Sara estuviera incrédula.

En el relato bíblico a menudo las tramas proyectan eventos futuros y los protagonistas se retratan con vistas a sus descendientes. Para Abrahán y Sara su espera duraría veinticinco años hasta que dieran a luz a Isaac (Gn 12,4; 21,5), mientras se fijaban en su edad avanzada e infecundidad. El relato es una pedagogía de esperanza. Durante los años infecundos, se consideraban desprovistos de un futuro, pero con Isaac nació una tenue esperanza, ya que un hijo incorporó el primer paso hacia la supervivencia de su linaje. La saga de Abrahán y Sara inspiraba a una nación judeana, desmoralizada en Babilonia, cuando los desterrados se preguntaban si habría un futuro para ellos como pueblo, si volverían a habitar su propia tierra. Esta pedagogía de la esperanza se traspone a un tono mayor en el relato del sacrificio de Isaac.

El Sacrificio de Isaac (Gn 22)²⁷

Cuando se reduce el relato del sacrificio de Isaac a una instancia del consentimiento de un padre de matar a su hijo en obediencia a Dios, se ignora su contexto y la intención teológica. En general, los exégetas concuerdan que el ciclo de Abrahán, aunque de origen temprano, se recopiló y organizó para una audiencia judeana, con

²⁶ Haciendo eco a Gn 18,14, el profeta constata del Señor, «Tú has hecho el cielo y la tierra con gran poder y poderoso brazo. Nada te resulta imposible» (Jer 32,17).

²⁷ Cf. R. J. CLIFFORD, «What the Biblical Scribes Teach Us about Their Writings», *Theological Studies* 79 (2018) 660.

un gran porcentaje viviendo en el extranjero, durante o después del exilio. Los exiliados en Babilonia y sus asediados familiares, que se quedaban en la tierra devastada, temían que no volverían a vivir seguros en su propia patria; para algunos, las promesas de Dios ya no eran vigentes. Los escribas que editaron las historias recalcan la difícil situación de Abrahán y Sara y sus descendientes desplazados, un pueblo desprovisto de un futuro seguro. Según el relato, tanto Abrahán y Sara como sus descendientes vivían como residentes extranjeros; podrían ser considerados «muertos», pues Abrahán y Sara no lograban tener descendencia; de un modo análogo, la generación desterrada en Babilonia enfrentó un futuro incierto. El relato los presenta en el vaivén de creer que algún día tendrían un hijo y llegarían a poblar la tierra de la promesa. No extraña que ocupen un lugar destacado en la conciencia de pueblo desterrado del siglo sexto, cuando un profeta, conocido como el segundo Isaías, exhortó a la población dispersa (Is 51,1-3):

Escuchadme, los que vais tras la justicia, los que buscáis al Señor:
Mirad la roca de donde os tallaron, la cantera de donde os extrajeron.

Mirad a Abrahán, vuestro padre; a Sara, que os dio a luz:
cuando os llamé, era uno, pero lo bendije y lo multipliqué.

El Señor consuela a Sión, consuela todas sus ruinas:
convertirá su desierto en un edén, su yermo en jardín del Señor;
allí habrá gozo y alegría, acción de gracias al son de instrumentos.

Según el relato (Gn 22), «Dios puso a prueba a Abrahán», quien colocó a su hijo sobre el altar – su futuro, la prueba material de la antigua promesa cumplida –. El sentido literal nos escandaliza, que Dios quiera el sacrificio del hijo. Pero hay algo más. Cuando consideramos su contexto, la prueba de Abrahán consiste en comprobar que confía en Dios y la promesa, y no se detiene frente a lo imposible, sino a ciegas confía en el Señor. El relato confirma su fidelidad a la promesa. El objetivo es aquilatar el valor de su esperanza. Este pasaje es la prueba que Abrahán, hacia el final de su recorrido con Dios, confía en la promesa más allá de la prueba material. Luego, leído por una nueva generación, el sacrificio de Isaac aviva la es-

peranza de los exiliados en Dios, que favorece la vida aun en situaciones de muerte.

Los escribas editaban la historia con la intención de actualizar la crónica para la generación contemporánea. Compusieron la historia para resaltar el elemento maravilloso a fin de que Dios fuese reconocido y el pueblo fuera instruido en la fe y la esperanza. Editaron detalles narrativos para lograr sus propósitos. Respecto al lector contemporáneo, no se vale separar la interpretación de la narración, ya que está entretrejida en el relato. La narración de los acontecimientos en sí es la interpretación.²⁸ El escriba redactó el episodio del sacrificio de Isaac para una determinada audiencia, con el objetivo de mostrar cómo Dios siempre actúa en beneficio de su pueblo.

La correspondencia de los dos episodios, Gn 12 y 22, llama la atención sobre los temas centrales de la historia ancestral: las promesas sobre la tierra y la progenie y la obediencia en base a la fe y sin vacilación de Abra[há]n. En ambos, Abra[há]n renuncia a la suma de su vida para recibir algo más valioso. En primer lugar (Gn 12), renuncia a su tierra ancestral para adquirir la tierra de la promesa, y luego (Gn 22), sacrifica a su hijo amado, que incorpora la promesa de Dios para recibirlo devuelto, como propiedad de Dios. Abrahán pudo renunciar a su tierra natal y a su hijo amado porque estaba intacta su confianza en Dios.²⁹ La saga de Abrahán alentaría a un pueblo desterrado en Babilonia, ya que los desterrados concluirían que también los venerables ancestros toleraban una larga espera antes de ver realizada la promesa de la tierra y la progenie.

Confianza en Dios que favorece la vida.³⁰ Salmos 49 y 16

En la voz de los profetas y del salmista antes del 2º siglo, no se oye la esperanza de una vida después de la muerte. Lo decisivo es

²⁸ Cf. R. J. CLIFFORD, «What the Biblical Scribes...», 659.

²⁹ Cf. R. J. CLIFFORD, «What the Biblical Scribes...», 661. Ambas escenas forman un marco dondel otros acontecimientos en el ciclo de Abrahán están organizados en orden quiástico.

³⁰ Ver G. LOHFINK, «Security in God», en *Id.*, *Is This All There Is? On Resurrection and Eternal Life*, The Liturgical Press, Collegeville 2018, 75-80, da la pauta para este apartado.

la noción que Dios beneficia la vida, que favorece el bienestar y la felicidad, que no abandonará a su criatura a pesar de la desdicha que resulta de su libertad. Su fidelidad hacia la creación se reveló en la elección de un pueblo, que será el conducto de la bendición para todas las naciones (Gn 12,2-3).

De un repaso de los escritos narrativos se concluye que una y otra vez Dios había guiado al pueblo, lo protegía y lo redimió. La liberación emblemática es del poder del faraón en el éxodo, la memoria fundacional de Israel, resumida en un credo (Dt 26,5-9):

«Mi padre fue un arameo errante, que bajó a Egipto, y se estableció allí como emigrante [...] allí se convirtió en un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura esclavitud [...] El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, en medio de gran terror, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel».³¹

El pueblo profesa su fe en Dios, que lo salvó, y ésta se traspone en esperanza de que se repita la experiencia y que Dios salve al pueblo de futuras opresiones y desgracias. La experiencia primordial del éxodo se volvió el motivo principal por el cual Israel se compromete a favor de la vida entre las naciones.

En el texto bíblico está siempre patente, en la conciencia de Israel, el reconocimiento de ser elegido por Dios, salvador y protector, para que el pueblo no se pierda. Dios le ha confiado una hermosa tierra que mana leche y miel. Esta confianza se reafirma en los oráculos proféticos y en las súplicas y la alabanza de los salmos. En ellos todavía no se formulaba la fe en la resurrección, pero detrás de las expresiones evocativas se halla la confianza en Dios de la vida sin límite.

³¹ Similares a esta breve confesión de fe centrada en el éxodo, véanse otras en Dt 6,20-23; Jos 24,1-13; Ne 9,7-25, donde se resume la historia de la salvación.

A este respecto, el Sal 49 es ejemplar. En sintonía con una vertiente en la literatura sapiencial, el salmista da testimonio de la muerte inevitable, tanto de sabios como insensatos, ricos y pobres: «Mirad, los sabios mueren, lo mismo que perecen ignorantes y necios» (Sal 49,10-13; cf. Ecl 9,2-4). Varios textos constatan que todos son destinados a morir y pasar al inframundo, pero el salmista añade un tinte nuevo. Señala la muerte de los ricos que se aferran a su propiedad y no confían en Dios, sino en sus tierras y riquezas;³² al final, todo les será arrebatado (Sal 49,14-16):

Éste es el camino de los confiados,
el destino de los hombres satisfechos:
son un rebaño para el abismo, la muerte es su pastor,
y bajan derechos a la tumba;
se desvanece su figura, y el abismo es su casa.
Pero a mí, Dios me salva,
me arranca de las garras del abismo.

Los poderosos no se liberan a sí mismos, aun con toda su riqueza, pero el pobre, quien sufre sus derechos opacados, será rescatado por Dios, quien lo llevará y recibirá.³³ ¿Espera el salmista la vida después de la muerte? La liberación del Seol se formula en una analogía; Dios lo «recibirá» o lo «tomará» como él «tomó» a Enoc (Gn 5,24) y Elías (2 Re 2,3.5.9-10).³⁴ Esta interpretación contradice la afirmación de que una persona no puede rescatar su propia vida (49,8: «nadie puede salvarse ni dar a Dios un rescate»), y el uso del verbo *lqj* acierta que, cuando mueren, los ricos no pueden llevar (*lqj*, 49,18) nada consigo. Otra interpretación es que Dios libraré al salmista de la amenaza de la muerte (literalmente, «de la mano/poder del Seol»), imagen que se refiere a una enfermedad mortal o un complot (49,16; ver Sal 30,4; 86,13). En cualquier caso, es posible disfrutar la vida después del rescate de la crisis.

³² Sal 52,9-10 traza el contraste entre los que confían en sus riquezas y los que esperan la misericordia del Señor.

³³ La expresión «los buenos verán su rostro» (Sal 11,7) y frases parecidas en el salterio confirman que el Señor libraré a los inocentes y los desamparados.

³⁴ El mismo verbo *lqj* se oye en el Sal 73,23-24: «Pero yo siempre estaré contigo, tú agarrarás mi mano derecha; me guías según tus planes, y después me recibirás en la gloria».

En su tiempo, el salmista no advierte la vida después de la muerte. Es demasiado temprano en Israel para formular tal artículo de la fe. Lo cierto es que el inocente está seguro de su destino, en manos de Dios (ver Sal 37,39-40),³⁵ pero surge la esperanza del devoto a Dios, que no será sometido a la misma suerte que los injustos.

El salmista confirma esta confianza (Sal 16,5-6.8-11):

El Señor es el lote de mi heredad y mi copa,
 mi suerte está en tu mano:
 me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad [...]
 Tengo siempre presente al Señor,
 con él a mi derecha no vacilaré.
 Por eso se me alegra el corazón, se gozan mis entrañas ...
 Porque no me abandonarás en la región de los muertos
 ni dejarás a tu fiel ver la corrupción.
 Me enseñarás el sendero de la vida,
 me saciarás de gozo en tu presencia,
 de alegría perpetua a tu derecha.

Al inicio del salmo, el orante profesa su alianza al único Dios. Queda claro, de lo que sigue, que el devoto ha abandonado a los dioses falsos de la tierra a favor del Señor. Detrás de su confesión hay una experiencia: el Dios de Israel se ha convertido en su alegría. De por sí, el salmo se interpreta en términos del tiempo presente y el bienestar en la vida temporal. El orante alude a lo que se alcanza en el mundo actual: patrimonio, salud, vida continua y «alegría perpetua a tu derecha» (vv. 6.9.10-11). No «ver la corrupción [literalmente, «el sepulcro»]» (v. 10) significa que Dios lo rescatará del peligro y de la amenaza de muerte a lo largo de la vida. Así, el salmo está anclado en la vida terrenal. Se está a solo un paso el considerar que, si miramos más de cerca, el salmista se refiere a la esperanza que se extiende a la liberación de la misma muerte. Quien reza así el salmo confía en la vida, la amistad duradera con el Señor. El salmista espera la vida presente colmada de la amistad íntima con Dios

³⁵ Cf. K. SCHAEFER, *Psalms* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville 2001, 124.

(vv. 10-11);³⁶ en virtud de esta relación primaria, confía en recorrer el camino de la vida, de la felicidad en la presencia de Dios.³⁷ Con facilidad, los traductores griegos y latinos transfieren esta esperanza en la felicidad que perdura más allá de la muerte.

¿De dónde nace esta seguridad si no de los ensueños de la vida futura o especulaciones sobre la eternidad? Pero el salmista vislumbra el rostro de Dios, quien lo acompaña (cf. Sal 11,7; 17,15; 23,4; 24,6; 27,8; 42,3) y lo protege. Para alguien que ya experimenta su presencia y protección a lo largo de la vida, nace la esperanza de una relación duradera. La fe de Israel es terrenal, pero se abre a la acción de Dios, que abarca hasta el reino de la muerte. El salmista vive confiado que Dios no lo abandonará, incluso en la muerte. Otros textos acreditan esta esperanza.

En varios salmos, después de pedir auxilio o quejarse del dolor, el salmista respira la esperanza y convoca a la comunidad a la alabanza por la salvación. Esta dinámica es típica de los salmos llamados «súplicas» o «lamentos», el género en el salterio de mayor incidencia, donde una voz, individual o colectiva, entona la queja o el reclamo inicial y concluye en un canto de triunfo. La intensidad del dolor se abre a la grandeza de la salvación y anima a la comunidad a esperar la misma. El salmo que comienza con la súplica punzante, «Dios mío, [...] ¿por qué me has abandonado?» (v. 2), llega a afirmar (vv. 30-31):

Ante él se postrarán los que duermen en la tierra,
ante él se inclinarán los que bajan al polvo.
Me hará vivir para él,
mi descendencia lo servirá;
hablarán del Señor a la generación futura [...]

Sin referirse a la resurrección de los muertos, el salmista espera que Dios siempre proteja a sus devotos. Numerosos textos atesti-

³⁶ Ver, también, Sal 36,7-9; 41,13; 49,16; 63,3-5.

³⁷ Cf. K. SCHAEFER, *Psalms...*, 38.

guan la convicción en Israel de la inquebrantable fidelidad de Dios a favor de la vida. Considera la siguiente alabanza (Sal 36,6-10):

Señor, tu misericordia llega al cielo,
 tu fidelidad hasta las nubes [...]
 Tú socorres a hombres y animales;
 ¡qué inapreciable es tu misericordia, oh Dios!,
 los humanos se acogen a la sombra de tus alas;
 se nutren con lo sabroso de tu casa,
 les das a beber del torrente de tus delicias,
 porque en ti está la fuente viva
 y tu luz nos hace ver la luz.

Esperanza en los salmos

El Sal 114 (hebreo), con tinte surrealista, proyecta el éxodo. En expresiones paralelas que sintetizan la liberación, el salmista enlaza el paso del Jordán con el mar Rojo, dos fronteras que enmarcan la estancia en el desierto (v. 3): «El mar, al verlos, huyó; el Jordán se echó atrás». En una especie de transfiguración poética de los sucesos, el salmo respira esperanza, mientras impulsa a la asamblea a celebrar la pascua, la liberación y la nueva vida enraizada en la relación con Dios, fiel a su proyecto de vida y salvación.

En el Sal 51 la confesión de culpa abre paso a la celebración de la disculpa. El salmista inicia: «Tenme misericordia, Señor, en la abundancia de tu *jesed*», expone los efectos síquicos y físicos del pecado, espera la intervención divina y concluye confiado en que Dios restaurará la liturgia del pueblo, así como él restaura la vida del penitente del inicio (vv. 20-21):³⁸

Señor, por tu bondad, favorece a Sión,
 reconstruye las murallas de Jerusalén;

³⁸ La voz solista habla al inicio por el pueblo que pide intervención de Dios para su salud y salvación – una intervención o aplicación eclesial que expresa, no solo la esperanza del individuo, sino del pueblo –. El Sal 3, una oración de confianza, comienza con la queja de numerosos enemigos, y queda absorbida por la seguridad del auxilio divino, que culmina con la aclamación coral, «De ti, Señor, viene la salvación, y la bendición sobre tu pueblo».

entonces aceptarás los sacrificios rituales,
ofrendas y holocaustos,
sobre tu altar se inmolarán novillos.

Los llamados «salmos penitenciales» (Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) esperan el perdón de los pecados e invitan a la esperanza de la comunidad que confiesa sus pecados (cf. 130,7-8).

Una colección de salmos «de las subidas» (Sal 120-134) traza un mapa de la esperanza, mientras alude a sucesivos momentos o escalas a lo largo de la peregrinación, desde su inicio: «Qué alegría cuando me dijeron, vamos...», hasta la entusiasta anticipación de la llegada al templo: «Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jersualén» (122,1-2). La esperanza inicial anticipa la euforia de la llegada; el inicio recoge los dos umbrales: el ponerse en marcha («vamos») hasta el pisar el umbral de la ciudad santa. El Sal 125, que comienza, «Los que confían en el Señor son como el monte Sión», respira esperanza, la anticipación feliz de lo que viene. En seguida (Sal 126), el recuerdo del éxodo anima la esperanza en un pueblo exiliado en Babilonia. Con las imágenes exuberantes – la transformación del Negueb en torrentes, el llanto de la siembra y el canto de la siega (vv. 4-6) – la experiencia se transforma en la proyección de un futuro benéfico.

En el Sal 130 el orante traza el eje vertical: desde lo hondo – el caos, Seol o el reino de la muerte (cf. Is 51,10; Ez 27,34) – lanza su grito hacia Dios. Estar atascado en el caos es análogo al estar separado del lugar donde las personas alaban a Dios y respiran la esperanza. El salmista proyecta la distancia entre Dios y la humanidad pecadora tan vasta que, si Dios mantuviera presente la cuenta del pecado, nadie quedaría ileso (v. 3). Pero, por naturaleza, Dios es fiel a la alianza, que garantiza la inmunidad del ofensor, y el salmista espera la redención, la prueba del *jésed* de Dios. A medida que el amanecer trae consigo la luz del día, Dios envía favores (vv. 5-6). «La esperanza» es la cuerda salvavidas en la oscuridad y cie-

rra la brecha entre Dios y el orante, quien «espera» el perdón.³⁹ Los verbos *esperar* (*qwh* y *yhl*) son sinónimos (cf. Is 51,5). La repetición de «el centinela la aurora» ilustra la espera prolongada. El salmista compara la espera por el *jésed* de Dios con el vigilante nocturno, y exhorta a la comunidad a esperar la redención (vv. 7-8):

«Aguarde Israel al Señor, como el centinela la aurora;
porque del Señor viene la misericordia, la redención copiosa;
y el redimirá a Israel de todos sus delitos».

La esperanza que irradia el Sal 131 (del verbo hebreo *yjl*) tiene como premio la «paz» (*šalôm*). El salmista confiesa que se aleja de ambiciones y evita involucrarse en vanidades. Su esperanza (*šwh*) es Dios, y plasma el retrato del niño destetado en el regazo de su madre. Así es el alma que ya no busca las cosas más allá de su alcance, que no se ocupa de proyectos ilusorios. Como en el salmo anterior, el orante exhorta a la comunidad a consolarse con el materno cuidado de Dios (v. 3): «Espera Israel en el Señor ahora y por siempre».

Las súplicas

La súplica es la oración sentida que proyecta en imágenes la angustia del individuo y de la comunidad; no obstante, casi todas las súplicas concluyen en clave mayor, donde se canta la esperanza o la realidad de la intervención de Dios a favor del afligido. Después de quejarse de la persecución y difamación, el salmista se confiesa inocente, invoca el juicio, y promete celebrar la justicia de Dios que lo ha librado (Sal 7, 18): «Yo daré gracias al Señor por su justicia, tañendo para el nombre del Señor altísimo». La confianza con la que el orante se dirige a Dios es el motivo recurrente en las *súplicas*.⁴⁰ La mayoría de las súplicas concluye con la confianza de que la ora-

³⁹ La palabra *perdonar* viene del prefijo *per-* (indica acción completa y total) y *donare* (regalar). ... En su raíz, el verbo *perdonar* significa «regalar por completo un acreedor al deudor aquello que le debía».

⁴⁰ Algunos salmos se designan «salmos de confianza» (Sal 4; 11; 16; 23; 27 62, 131). En estos emerge un orante sereno, o bien quien busca afianzar su confianza. Además de los llamados salmos de confianza individual, otros tres tienen un alcance comunitario (115; 125; 129).

cion ha sido atendida y con la acción de gracias (Sal 3,8-9; 6,9-10; 7,18; 22,23-32 ... 140,13-14).

En Sal 33 el salmista alaba y enseña con el objetivo de infundir la esperanza en la comunidad (vv. 5-6.11-12.18-22). Al final se dirige a Dios y solicita que la medida de su misericordia corresponda a la esperanza de la comunidad. En la última estrofa el salmista se identifica con la asamblea: «nosotros esperamos en el Señor» – dos veces lo proclama, abriendo y cerrando la estrofa (vv. 20.22) –, «quien nos ayuda y nos defiende; nos llena de alegría». Pide la misericordia (v. 22; cf. vv. 5.18), que acompañe siempre a los fieles, y concluye con un tono de confianza (vv. 18-22):

Los ojos del Señor están puestos en quien lo teme,
en los que esperan su misericordia,
para librar sus vidas de la muerte
y reanimarlos en tiempo de hambre.
Nosotros aguardamos al Señor:
él es nuestro auxilio y escudo;
con él se alegra nuestro corazón,
en su santo nombre confiamos.
Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros,
como lo esperamos de ti.

La Pedagogía de la esperanza en los profetas, escribas y salmistas

Los escribas, profetas y salmistas de la Biblia proyectaban al Dios involucrado en los asuntos de su pueblo; él promueve la vida y asegura su supervivencia. Se reveló en la vida familiar y la política. Los escribas narran cómo la mano de Dios conduce la historia y conserva la vida; en los salmos y oráculos proféticos los poetas celebran al Dios que se involucra en la creación y la vida, acompaña al pueblo en su desgracia, y pronostican la restauración y salvación.

La subyacente fe de las voces del AT les inspiró a retratar a Dios, involucrado en la historia y el desarrollo del pueblo. Recuerdan su intervención a lo largo del desarrollo del pueblo. Como cronistas,

lo veían involucrado en el drama del pueblo; como salmistas, alzaban su voz en sus lamentos y alabanzas; como profetas, anunciaban la amenaza y la destrucción de un pueblo infiel y respiraban la esperanza en la restauración. Aquellos que trabajaban durante las invasiones asirias y babilónicas en los siglos octavo, séptimo y sexto dejaron su diagnóstico del pueblo carente de fidelidad y valor, mientras narraban la tragedia del destierro.

En el siglo octavo, Isaías de Jerusalén se fijó en la promesa del Señor de proteger a su ciudad Sion y al rey davídico; luego, el autor anónimo de Isaías 40-55, aunque advirtió a algunas tradiciones de su predecesor, enraizaba su profecía en las tradiciones del éxodo, algo más adecuado a su propósito en el siglo sexto, cuando el pueblo vivía una experiencia análoga a la del pueblo hebreo en Egipto.⁴¹

A lo largo del AT, el pueblo confiesa a Dios, quien propicia la vida de la familia y de la nación. En la etapa cuando la sociedad israelita era en gran mayoría agraria y tribal, el pueblo enfrentaba amenazas de todo tipo: rivalidad entre las tribus, expansión imperialista, pérdida de cosechas, infertilidad, enfermedad y las consecuencias del pecado personal y colectivo. Consideraba el mal arraigado en su desarrollo e imposible de erradicar, salvo por la intervención de Dios.⁴²

No sorprende que el pueblo lo invocara: «El Señor es un guerrero, su nombre es “el Señor”. Los carros del faraón los lanzó al mar, ahogó en el mar Rojo a sus mejores capitanes» (Ex 15,3-4); el estribillo del Sal 107 (vv. 6.13.19.28) lo aclama: «pero gritaron al Señor en su angustia, y los arrancó de la tribulación». Cuando narraba su intervención enérgica, celebraba su intención de salvar y conservar su vida. En este Dios el pueblo puso su esperanza, narrada por los escribas, pronosticada por los profetas, celebrada por los poetas de los salmos.

⁴¹ Cf. R. J. CLIFFORD, «What the Biblical Scribes...», 655.

⁴² Cf. R. J. CLIFFORD, «What the Biblical Scribes...», 656.



DE NUEVO EL FINAL DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA (2 RE 25). UNA COMPARACIÓN CON EL FINAL ESPERANZADOR DE 2 CRO 36

Gabriel Fierro Nuño¹

Resumen:

Este artículo hace un recuento historiográfico de los principales autores que han ofrecido una explicación al final ambiguo de la historia deuteronomista, que van desde el pesimismo hasta el optimismo mesiánico. En la segunda parte del artículo, se analiza la interpretación que el Cronista hizo del final deuteronomico, ya que convirtió en esperanza la incertidumbre de su fuente.

Abstract:

This article makes a historiographic account of the main authors who have offered an explanation at the ambiguous end of Deuteronomistic History, ranging from pessimism to messianic optimism. In the second part of the article, the interpretation that the Chronicler made of the Deuteronomic end is analyzed, because he turned the uncertainty of its source into hope.

Palabras clave: Historia deuteronomista, 2 Reyes 25, 2 Crónicas 36, teorías explicativas, esperanza, incertidumbre.

Keywords: Deuteronomist history, 2 Kings 25, 2 Chronicles 36, explanatory theories, hope, uncertainty.

Introducción

Como lectores modernos, nos encantan los finales felices. En la literatura, ya sea en cuentos o novelas, en la cinematografía con sus distintos géneros -comedia romántica o biografía inspiracional-,

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Es experto en investigación de intertextualidad y en tradiciones del Antiguo Testamento. Su correo electrónico es gabrielfierro79@gmail.com.

en obras de teatro o de óperas, abundan los guiones que, pese a entramados de problemas o tragedias, al final la esperanza resplandece. Episodios donde el protagonista o la protagonista parecían estar muertos y al final reviven son recurrentes en libros y películas. Los finales con esperanza dejan un sentimiento de satisfacción en el lector o espectador; los finales trágicos –menos frecuentes– lo despiden con un sentimiento apesadumbrado.

Los textos bíblicos tampoco escapan a esa intención de dejar al lector u oyente con la sensación de que, al final, valió la pena la tribulación, y triunfó la salvación. Nos gustan los relatos como los del Éxodo, donde unas tribus de esclavos, después de que parecía morirían ahogados, terminan por pasar a pie el Mar Rojo. Nos encanta leer la pequeña novela de Rut, donde después de la pena por la muerte de su marido y abandono de su tierra, termina colmada de felicidad. Nos emocionamos con Judit venciendo sobre el enemigo, con Tobías regresando del viaje o con los Macabeos purificando el templo, luego de tantas peripecias.

Los evangelios son las grandes historias con final esperanzador. Los cuatro canónicos coinciden en la victoria final de Dios sobre las fuerzas del mal, del pecado y de la muerte. La resurrección de Cristo es el final esperanzador por excelencia que transmite al lector una sensación de que, a pesar de que las cosas puedan ir mal, la conclusión está en manos de Dios que puede resucitar a los muertos. Cristo resucitado es el Cordero que, a pesar de haber sido degollado, se yergue victorioso al final de la historia.

Pero hay un final que parece no armonizar con esta serie de finales esperanzadores de la Sagrada Escritura. El último capítulo del Segundo Libro de los Reyes, que concluye la llamada historia deuteronomista, cuenta un episodio digno de una serie televisiva trágica: los hijos de Sedecías, el rey de Judá, son degollados frente a él, los ojos del rey son removidos y él mismo es llevado preso al exilio en Babilonia. Este final no-esperanzador ha desconcertado a numerosos estudiosos de la Biblia, así como a no pocos lectores creyentes. El objetivo de este artículo es presentar las interpreta-

ciones más importantes que se han propuesto y una proposición personal, basada en un análisis intertextual con el final de la historia cronista.

1. Martin Noth y el final de la historia deuteronomista (2 Re 25)

La destrucción de Jerusalén, la capital de Judá, propició una profunda crisis y reflexión en el pueblo sobre lo que había sucedido. Fue así que un hombre, o un grupo de hombres, se propuso escribir una historia del pueblo Israel, desde las estepas de Moab bajo Moisés, hasta el exilio de Jeconías a Babilonia. Quien propuso la teoría de una historia unitaria fue el alemán Martin Noth, desde la soledad de su trinchera en plena Segunda Guerra Mundial. Para Noth, la obra deuteronomista, que comprende los libros bíblicos de Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes, fue redactada por un solo autor, desde la soledad de una tierra de Judá arrasada y un templo destruido.²

Para Noth, la historia deuteronomista no tenía otro cometido que mostrar al pueblo de Israel que por los pecados de los reyes y del mismo pueblo es que sucedió la desgracia que estaban atestigüando.³ Desde esta perspectiva, el final trágico de Sedecías significó un episodio traumático en la memoria del pueblo y, por tanto, del historiador deuteronomista:

Fue en Ribláh donde Sedecías compareció ante Nabucodonosor, obligándosele a soportar el horrible castigo de contemplar como sus hijos eran degollados, después de lo cual le fueron vaciados los ojos, siendo llevado a Babilonia cargado de cadenas, y muriendo poco después; nada más se volvió a saber de él.⁴

² Para una buena síntesis del planteamiento de Noth puede consultarse: R. DUARTE CASTILLO, *Historiografía deuteronomista: Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes*, Verbo Divino, Estella 2017, 19-25.

³ Desde Noth, otros autores han propuesto distintas finales para la redacción de la historia deuteronomista, como una finalidad pedagógica, una político-histórica y una teológica, cf. P. I. FRAILE, «La «historia deuteronomista»», *Reseña Bíblica* 67 (2010) 17-19.

⁴ M. NOTH, *Historia de Israel*, Ediciones Garriga, Barcelona 1966, 263.

Para Noth, este final no tiene ninguna intención de brindar esperanza, sino que el deuteronomista simplemente menciona un acontecimiento histórico: «Lo que ocurrió en el año 587 A. C. fue la simple conclusión de un prolongado proceso histórico, que había empezado aproximadamente a mediados del siglo VIII, y en absoluto puede considerarse como un cambio brusco en la situación histórica de Israel». ⁵ No es, entonces, un final editado, sino simplemente la narración de un hecho histórico, la crónica de un final anunciado por los pecados del pueblo.

Noth estaba imbuido por una historia positivista, en que se pensaba que la función del historiador era la de dar coherencia cronológica a una serie de hechos históricos sin necesidad de interpretación, sin “subjetividad”. Pero el giro lingüístico de los años ochenta y aportaciones de historiadores como Hyden White han demostrado que una escritura “objetiva” de la historia es imposible, por lo que historiar es siempre narrar, con un género, una intención y un lenguaje imposible de eludir. Así pues, es posible que Noth estuviera plasmando su propia experiencia de soledad y desilusión por la Guerra en su explicación de la historia deuteronomista con su final pesimista de 2 Re 25. Para Noth, la noticia de los últimos cuatro versículos sobre el perdón⁶ de Evil Merodac a Jeconías es simplemente un dato histórico, sin ninguna clase de atisbo optimista.

2. Otras interpretaciones del final deuteronomista

Después de Noth, otros exegetas propusieron diversas redacciones de la historia deuteronomista, en distintas épocas históricas. Se llegó a estipular una redacción preexílica –en tiempos del rey Josías–, una exílica y otra más posexílica. Se transitó de la hipó-

⁵ NOTH, *Historia de Israel*, 265.

⁶ El texto hebreo dice solo: «[lo sacó] de la cárcel (מִבֵּית כְּלִא)». Esta fue la lectura que Martin Noth seguramente hizo del texto, reforzando su idea de una final pesimista. En cambio, el mismo texto hebreo contiene el término «cabeza» con su prefijo de objeto directo (אֶת־רֹאשׁ), pero sin verbo. La BHS propone en su aparato textual, siguiendo a testigos como algunos manuscritos hebreos, la versión de los LXX, la Siriaca y el Targum: «Alzó su cabeza» (אֶת־רֹאשׁ אָתּוֹ וַיִּצָא), que las Biblias como la de Jerusalén o del Peregrino traducen como: «le concedió gracia». Este es un buen ejemplo de cómo la lectura de la crítica textual puede orientar una interpretación del texto.

tesis del autor solitario como el Deuteronomista a la teoría de una escuela deuteronomista. Mi interés no está en ahondar en estas nuevas propuestas, sino en considerar algunas interpretaciones del final de esa historia redactada -como ahora se sostiene- en distintos momentos y por diversas personas de una escuela teológica.

Gerhard von Rad consideró una interpretación más optimista que la de Noth. En clara alusión a su antecesor, escribió:

Cuál era la verdadera finalidad literaria de esta gran obra: ¿es probable que una obra de un contenido teológico tan amplio sólo pretendiese reforzar una convicción teológica (la catástrofe de 587 era un justo castigo divino), y dirigir este mensaje a una generación que Yahvéh de hecho había rechazado?⁷

Para von Rad los libros de los Reyes, y por lo tanto la historia deuteronomista, terminan con una conmovedora confesión mesiánica, consecuencia de una nota de gracia que recorre toda esa historia. Tomando como referencia la promesa de la dinastía davídica de 2 Sm 7, donde un descendiente davídico siempre reinaría en el trono de David, opta por un final optimista:

Por lo tanto el juicio del 587 no significaba todavía el fin del pueblo de Dios; solamente la renuncia a la conversión constituiría su fin irrevocable. Esta conversión se realizará de una manera sorprendentemente espiritual, interna, y por tanto no cultural; y sobre todo en la oración.⁸

Es difícil hablar de una esperanza "mesiánica" en el periodo exílico de la redacción de la historia deuteronomista. Personalmente he argumentado sobre una expectativa mesiánica del pueblo, pero no espiritual e interna, como lo dijo von Rad, sino una expectativa política y social que se posó en el rey preso en el exilio y, de manera

⁷ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1962, 425.

⁸ VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 425.

más evidente, en el rey Zorobabel que volvió del exilio. Fue hasta la desaparición –muy probablemente eliminación– de Zorobabel que la expectativa mesiánica se abrió a una dimensión más trascendental.⁹

Otro autor, John Gray, sostuvo que los últimos cuatro versos que relatan la gracia concedida a Jeconías lo hacían simplemente por una primitiva superstición, según la cual no se podía concluir un libro de manera trágica, pues entonces esto acarrearía algún tipo de influencia maligna para el futuro. Así, solo la superstición, pero no una reflexión teológica, está en el trasfondo de los cuatro últimos versos de Reyes.¹⁰

Sin duda uno de los grandes estudiosos de la historia deuteronomista ha sido Frank Moore Cross. Este autor aceptó la interpretación pesimista de Noth del final deuteronomista. Cross hizo una distinción entre una primera redacción deuteronomista en los tiempos del rey Josías (Dtr 1), con una característica favorable de Dios hacia el pecador rey David; y otra redacción exílica (Dtr 2) que no contiene una esperanza de restauración después del exilio, sino simplemente reitera el llamado al arrepentimiento del pueblo.

En la década de los ochenta, el estadounidense Jon Levenson propuso la tesis de que la esperanza es condicionada, puesto que la promesa davídica también es condicionada. Tomando como base algunos textos bíblicos, como Zac 3, 1-7, postula que las promesas de restauración de Dios son siempre condicionadas a la conversión del pueblo. El final de la historia deuteronomista anuncia, de esta manera, un cauteloso anuncio de que un vástago de David, rey de Israel, todavía está vivo y puede ser restaurado si se convierte.¹¹

Por último, para no alargar este recuento historiográfico, la coreana Samantha Joo, haciendo una comparación intertextual con una novela contemporánea, ha dicho lo siguiente: «El historiador

⁹ Este argumento lo desarrollo en el siguiente artículo: G. FIERRO, «Zorobabel: esplendor y declive del último rey de Israel», *QoI* 69 (2015) 49-61.

¹⁰ J. LEVENSON, «The Last Four Verses in Kings», *Journal of Bible Literature* 103, 3 (1984) 353.

¹¹ LEVENSON, «The Last Four Verses in Kings»..., 361.

deuteronomista también usa el epílogo en los libros de Reyes para contrarrestar la miseria de los sueños truncados de la comunidad judahita». ¹² Para esta autora, la situación de Jeconías funciona como una metáfora para la comunidad en el exilio: así como Jeconías es “perdonado”, así también la comunidad exílica será restaurada. Tanto el rey como su pueblo serán restaurados a pesar de los inconvenientes; la vida no termina con el exilio.

Todos estos autores han interpretado el final de la historia deuteronomista acorde a su propio contexto vital y a la relación con otros textos bíblicos, dentro del mismo libro de Reyes, de la historia deuteronomista, el libro de Zacarías e, incluso, una obra literaria contemporánea. Sorprende, sin embargo, que ninguno de ellos haya mencionado siquiera el texto bíblico más cercano: el final de la historia cronista. Por eso, ahora me propongo hacer esta comparación intertextual.

3. El final esperanzador de la historia cronista (2 Cro 36,1-13)

Entiendo por historia cronista la narrada en los libros de Crónicas, dentro de la tradición sacerdotal. ¹³ La relación intertextual de los libros de las Crónicas respecto a la historia deuteronomista –Josué,

¹² S. JOO, «A *Fine Balance* between Hope and Despair: The Epilogue to 2 Kings (25:27-30)», *Biblical Interpretation* 20 (2012) 237.

¹³ Durante mucho tiempo, los autores han considerado una común autoría de Esd-Ne y 1-2 Cro, considerando el conjunto como la “historia cronista”. Últimamente, sin embargo, diferencias de tipo lingüístico y teológico han sido señaladas por algunos autores. Puede consultarse, por ejemplo: S. JAPHET, «The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investigated anew», *Vetus Testamentum* 18 (1968) 330-371; D. TALSHIR, «A reinvestigation of the linguistic relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah», *Vetus Testamentum* 38 (1988) 165-193; L. C. ALLEN – T. S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Baker Books, Grand Rapids 2003, 32; G. N. KNOPPERS, «Rehoboam in Chronicles: Villain or Victim?», *Journal of Bible Literature* 109 (1990) 429; M. LEUCHTER, «Inter-Levitical Polemics in the 6th century BCE», *Biblica* 95 (2014) 269-279. En conclusión, podemos afirmar que Esd-Ne y 1-2 Cro son textos que comparten sin duda puntos de interés común, pero que no pueden ser considerados el resultado de un mismo autor. La única voz disonante entre los autores contemporáneos es la de Joseph Blenkinsopp, quien ha seguido sosteniendo un solo autor para Esd-Ne y 1-2 Cro. Pueden verse sus argumentos en: *Ezra-Nehemiah*, The Westminster Press, Philadelphia 1988, 47-54. Sin embargo, aunque se reconozca la diferencia de autor, concuerdo en que «una cierta responsabilidad literaria de 1-2 Cro sobre Esd-Ne podría situarse muy bien en el estadio de la última redacción de estos libros», J.

Jueces, Samuel y Reyes— es una cuestión ampliamente consensada¹⁴. Se podría discutir si, en el momento de redacción de 1-2 Crónicas, la historia deuteronomista estaba ya con la forma final que ahora tenemos o si el Cronista habría conocido un estrato anterior a su redacción final, pero sin duda que no desconocía este gran intertexto, al cual además modifica a la conveniencia de sus intereses teológicos¹⁵.

Uno de esos intereses teológicos de Crónicas es su talante esperanzador. Un reciente artículo ha puesto de manifiesto esta finalidad esperanzadora de Crónicas: «Crónicas fue escrito para explicar cómo vivir después de un evento catastrófico para poder sobrevivir, aguantar, y encontrar libertad y esperanza para reconstruir sus vidas».¹⁶ La teóloga coreana-americana enfatiza a lo largo de su estudio que la obra cronista fue escrita para un pueblo desplazado con la finalidad de convencerlo de que hay esperanza para ellos y Dios no los ha abandonado. Si el Deuteronomista resaltaba los pecados del pueblo y el llamado a la conversión, el Cronista remarca la fidelidad de Dios a su pueblo a lo largo de su historia y ahora les ofrece una segunda oportunidad.

CAMPOS, «Historia cronista», en J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000, 311.

¹⁴ «El Cronista hizo uso de la historia deuteronomista (particularmente Samuel y Reyes) en su interpretación de la historia israelita», L. C. JONKER, *1 & 2 Chronicles*, Baker Books, Grand Rapids 2013, 11. «La extensión más grande de lo que los estudiosos llaman la *Vorlage* o fuente del Cronista está tomada de los libros de Samuel y Reyes», S. W. HAHN, *The Kingdom of God as Liturgical Empire*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, 6. «Los libros de Samuel y Reyes son la fuente principal del Cronista y la base para su «Biblia re-escrita»», S. L. MCKENZIE, *1-2 Chronicles*, Abingdon Press, Nashville 2004, 35. «El Cronista reunió material previamente escrito por el Deuteronomista y otros, y los arregló para producir una historia devocional», A. STEWART, *1 Chronicles. A Family Tree*, Evangelical Press, Faverdale North 1997, 12.

¹⁵ No solamente añade u omite material de su fuente, sino que también altera su contenido, modificando la sintaxis de las expresiones, acorde a las nuevas reglas gramaticales de sus lectores, cf. A. G. AULD, «What if the Chronicler did use the Deuteronomistic History?», *Biblical Interpretation* 8 (2000) 140.

¹⁶ G. JI-SUN KIM, «Hope for Peace in a Broken World: 1 Chronicles, Exile and Building Walls», *Religions* 2016, 2 (2016) 136.

Precisamente los últimos capítulos del Cronista sobre el ciclo de Josías demuestran el cambio de paradigma en la forma de contar la historia de su pueblo:¹⁷

2 Reyes 22-23

2 Crónicas 34-25

Fórmula regia introductoria (2 Re 22,1-2)	Fórmula regia introductoria (2 Cro 34,1-2)
Restauración del templo; hal- lazgo del libro; renovación de la alianza (2 Re 22,3-23,3)	
Reformas de Josías (2 Re 23,4-20)	Reformas de Josías (2 Cro 34,3-7)
Celebración de la Pascua (2 Re 23,21-23)	Celebración de la Pascua (2 Cro 35,1-19)
La cólera de Yahvé persiste (2 Re 23,24-27)	
La muerte de Josías (2 Re 23,28-30)	La muerte de Josías (2 Cro 35,20-36,1)

De este cuadro comparativo se pueden sacar dos conclusiones: a) al Cronista no le interesa demasiado profundizar en los detalles de las reformas de Josías, sino que prefiere desarrollar de manera más prolija el aspecto celebrativo de la Pascua -lo mismo hace con el rey Ezequías-; b) el Cronista “elimina” lo referente a la cólera de Yahvé. Además, interpreta la muerte trágica del rey Josías con la añadidura de unos versos que describen la no-escucha del rey a la Palabra de Yahvé.¹⁸ Al interpretar de esta manera la muerte del rey

¹⁷ Para este cuadro me he basado en: R. F. PERSON JR., *The Deuteronomic History and the Book and Chronicles. Scribal Works in an Oral World*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, 122.

¹⁸ Escribí anteriormente sobre esto: «Para el Cronista, la muerte de Josías no es fruto de un infortunio o de una negligencia, sino de un pecado, el mismo de Ezequías: la soberbia (corazón alto)», G. FIERRO, *Historiografía posexílica: 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, 1 y 2 Macabeos*, Verbo Divino, Estella 2014, 109.

bueno, se salva el “dogma de compensación” y se preserva la esperanza de la restauración. El final trágico de Josías no es capricho histórico -como Noth había interpretado la desgracia de Sedecías- sino un acto de justicia del Dios de la historia.

Después de la muerte de Josías, el Cronista menciona a cuatro reyes de Judá, siendo Sedecías el último de ellos. El ciclo de Sedecías, el último rey en Judá, puede estudiarse intertextualmente con el primer rey de Judá: Saúl. Sobre Saúl había dicho lo siguiente: “Así murió Saúl con sus tres hijos; y toda su familia (בְּיָתָא) junto con él” (1 Cro 10,6). En cambio, sobre Sedecías omite el asesinato de los hijos de Sedecías (cf. 2 Re 25,7). Se trata de un guiño del autor para dejar entrever que la familia-casa de David no ha muerto, sino sigue abierta a la restauración futura.

4. El final del final: la historia abierta a la esperanza (2 Cro 36,14-23)

Después del final de Sedecías, matizado por el silencio sobre los ojos y los hijos del rey, el Cronista añade un sermón que interpreta la historia contada -escena poscréditos-. En este sermón¹⁹ poscréditos se explica el porqué de la destrucción de Jerusalén: se burlaron de los mensajeros de Dios, despreciaron sus palabras y se mofaron de sus profetas (2 Cro 36,16). Por eso Dios los castigó con el cautiverio. Pero en medio de las ruinas, el futuro descansa en la promesa de Dios pronunciada por uno de sus profetas.

Como toda buena homilía, está basada en la Palabra de Dios. Por eso el Cronista cita al profeta Jeremías: «Hasta que la tierra (אֶרֶץ) haya pagado (רָצְתָהּ) sus sábados, descansará (שָׁבַת) todos los días de la desolación (שְׁמֵמָה), hasta que se cumplan los setenta años» (36,21). El Cronista está redactando en lenguaje sacerdotal, donde los sábados no son medidas temporales, sino espacios de salvación. Dos citas del Levítico afianzarán esta idea: «Entonces la tierra

¹⁹ “Sermón” es el género con el que se ha llamado a estos últimos versos de la historia cronista, cf. J. SAILHAMER, *First & Second Chronicles*, Moody Press, Chicago 1983, 115.

(אָרֶץ) pagará (תִּרְצֶה) sus sábados, durante todos los días en que esté desolada (הַשְּׁמָה) mientras ustedes estén en el país de sus enemigos» (Lv 26,34); «Pero la tierra (אָרֶץ) será antes abandonada por ellos y pagará (תִּרְצֶה) sus sábados, mientras quede desolada (הַשְּׁמָה) durante su ausencia» (Lv 26,43).

Interesante es que el Cronista haya cambiado una terminología, que en el Levítico es negativa (desolación-abandono), en algo positivo. Si en Levítico el descanso sabático era una desgracia por los pecados del pueblo -se encuentra en un capítulo dedicado a las maldiciones-, el Cronista lo convierte en algo positivo por la mención de los setenta años profetizados por Jeremías. «La adición del Cronista de los «setenta años» de Jeremías refuerza su cambio de la desolación y el período sabático en una innegable descripción de esperanza».²⁰

Lo que el Cronista hizo con el Levítico, también lo realiza con el Deuteronomista. Es comúnmente aceptado un esquema teológico presente en toda la historia deuteronomista: pecado-castigo-conversión-salvación. Pues bien, en el final de la historia cronista el esquema es modificado: pecado-castigo-salvación-conversión. En efecto, este sermón redactado como final del final describe el pecado del pueblo (36,14-16), menciona el pecado (36,17-20), e inmediatamente pasa al anuncio de salvación (36,21-23). Aunque la conversión, entendida como humillación,²¹ ya se ha mencionado anteriormente, en el sermón conclusivo no es mencionada, sino que es esperada como consecuencia de la salvación.

Es un final esperanzador, porque presenta a Dios comprometido con su alianza, ofreciendo su perdón al pueblo que ha sido infiel. Un final así es acorde a la obra del Cronista, y todavía más, es un

²⁰ L. JONKER, *1 & 2 Chronicles*, Baker Books, Grand Rapids 2013, 310.

²¹ Un versículo puede ilustrar mejor este concepto: «Si mi pueblo, sobre el cual es invocado mi Nombre, se humilla (כָּנַע), orando y buscando mi rostro, y se vuelven de sus malos caminos, yo los escucharé desde los cielos, perdonaré su pecado y sanaré su tierra» (2 Cro 7,14). La humillación es entendida por Crónicas como sumisión ante Dios, como cuando un ejército se sometía al rey vencedor.

final idóneo para todo el Antiguo testamento, según el canon de la Biblia Hebrea.²²

La incertidumbre con la que la escuela deuteronomista decidió dejar el final de su historia, la escuela cronista se decantó por un final claramente optimista. Al hacerlo así, el Cronista ha realizado la primera interpretación y, quizá, enmienda del final de una historia del pueblo de Israel para explicar la tragedia del exilio. Antes que Noth, von Rad o Cross, el Cronista propuso una interpretación de esperanza para el final de su principal fuente: la obra deuteronomista.

Conclusión

Al Cronista, como a la mayoría de nosotros, también le encantaban los finales felices. Por eso reeditó la historia deuteronomista, para explicitar la esperanza del final que no aparecía tan clara. Pero no es un final “rosa”, donde un simple soplo de viento milagroso cambia la historia. El Cronista es realista, sabe de la posibilidad del pecado y de la obstinación (dura cerviz). Por eso a lo largo de su obra va proponiendo la humillación como camino de conversión. Pero al final la restauración es una obra de la providencia de Dios. Ni la muerte de los hijos del rey Sedecías tiene la última palabra, ni tampoco la destrucción de Jerusalén por los babilonios; la última palabra la tiene Dios. La profecía de Jeremías sobre la restauración después de los setenta años es la garantía de esa promesa. En el Nuevo Testamento, los evangelistas resaltarán la misma línea teológica de Crónicas. La muerte del profeta galileo no es la última palabra, sino que es la Resurrección la Palabra final de Dios, profetizada por su mismo Hijo.

Ahora vivimos tiempos difíciles -me pregunto si cada generación ha pensado mismo- donde la violencia se apodera del ánimo de las sociedades. Escribo este artículo desde la ciudad más violenta del mundo -medida por los homicidios diarios- y desde un país que con justa razón puede ser descrito como una *megafosa*. Desaparecidos, asesinados, secuestrados y extorsionados se han convertido

²² G. FIERRO, *Historiografía posexilica...*, 111.

en cifras de conferencias mañaneras y noticieros nocturnos. Pero en medio de estas calamidades, la misión de todos nosotros, profetas anónimos, es la del Cronista: anunciar la esperanza a pesar de todo.



HERMENÉUTICA



LA FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA VIRTUD DE LA ESPERANZA EN TOMÁS DE AQUINO

Rubén Betancourt García¹

Resumen:

Este artículo expone el pensamiento de Tomás de Aquino respecto al tema de la esperanza desde el punto de vista de la Sagrada Escritura. Se recuperan los elementos esenciales de la interpretación tomista sobre la esperanza, comparados al uso que se le da en la actualidad a tal noción. La idea central es que Dios ha dotado al hombre de una luz natural para conocerle y desear la eternidad; sin embargo, la esperanza, como virtud teológica, es ayuda divina, pues sin ella, no podría alcanzar la bienaventuranza. La exhortación es a renovar la confianza en Dios, Señor de la historia, aprender del pasado, confiar en el presente y esperarlo todo de su Providencia.

Abstract:

This article exposes the thought of Thomas Aquinas about the issue of hope from the point of view of Holy Scripture. Compared to the current use of the notion of hope, the essential elements of the Thomistic interpretation of hope are recovered. The central idea is that God has endowed man with a natural light in order to know and desire eternity. However hope as a theological virtue is divine help, because it would not be possible to attain beatitude without hope. The exhortation is to renew the trust in God, the Lord of History, learn from the past, trust in the present and expect everything from his Providence.

Palabras clave: Esperanza, Tomás de Aquino, Bienaventuranza, Promesa, Bien supremo, Parusía.

¹ El autor es Doctor en Filosofía y profesor en la Facultad de Filosofía en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es betancourtgr@hotmail.com.

Keywords: *Hope, Thomas Aquinas, Beatitude, Promise, Supreme Goodness, Parousia.*

Introducción

La esperanza es lo último que se pierde; sin ella, rápido nos encuentra el desaliento. San Juan Pablo II afirmó que somos el *Continente de la esperanza*. Después de algunos años, quizá es lícito preguntarnos: ¿qué se espera de los cristianos y de los mexicanos? Es evidente que se vive dentro de un clima de “angustia” e “incertidumbre” en todos los ámbitos de la sociedad; para el creyente, el tiempo tiene un sentido terrestre y celestial, porque es desde el presente, que se prepara el futuro. El cristiano sabe a dónde se dirige, y a pesar de la presencia del mal, pone su mirada en Aquel que dará el consuelo y recompensa a sus obras; además, descubrirá definitivamente lo que hay dentro de los corazones.

En el presente artículo, partiendo del pensamiento bíblico de Tomás de Aquino, se realizará una meditación sobre el tema de la «esperanza», con el objetivo de reavivar lo que Dios, por medio de la Escritura, ha dejado para alcanzar la felicidad en esta vida y la bienaventuranza eterna. En un primer momento, se resume la postura bíblica sobre la esperanza dentro del pensamiento judeocristiano; posteriormente, se presenta la doctrina tomista sobre el tema, haciendo uso de algunas de sus obras: *Suma Teológica* II-II q.17 aa.1-8; la cuestión disputada (4) *Sobre la esperanza* aa. 1-4, *Compendio de teología*, II cc.1-8 y de manera particular los *Comentarios a las cartas paulinas*. Luego, se realizará un aterrizaje desde la teología contemporánea. Esto nos dará algunas pautas para dialogar con la cultura posmoderna.

La esperanza en el pensamiento judeocristiano

La teología bíblica contemporánea ha puesto de relieve el tema de la esperanza. A diferencia de la teología anterior al Concilio Vaticano II, donde era abordada como una cuestión menor, actualmente

es desde el «ahora» donde se participa del más allá.² La esperanza ilumina toda la Escritura, no solo como una virtud teológica, como los grandes escolásticos solían hacer, sino como un aspecto global dentro de la existencia cristiana.³

La revolución teológica -desde el punto de vista de los estudios bíblicos- ha cambiado de rumbo; ya no se refiere solo a lo que esperar lo «trascendente e inescrutable», sino a la transformación de las realidades presentes: reavivar lo que hay que perfeccionar en la esta vida, nuestra tierra. La esperanza cristiana no vive de utopías o aspiraciones futuras; es desde el presente que se vislumbra la eternidad.⁴ Es el mundo de hoy al que hay que transformar; así, la esperanza, además de ser «promesa» y una «meta» a la que hay que llegar, es una dimensión permanente de vivencia actual.

Ahora bien, existe una unión intrínseca entre fe, caridad y esperanza, como virtudes teologales. Estas tienen su origen en Dios; sin embargo, la esperanza es la que «dirige hacia la meta». Desde el punto de vista antropológico, es una actitud profundamente humana; brota del interior querer vivir y perpetuarse; se vive para esperar. Sin esta virtud la vida carecería de sentido.⁵

La Relevación bíblica manifiesta que Dios es la Promesa del pueblo de Israel, que es el «pueblo de la esperanza». Toda su historia se mantiene enraizada como una encarnación de la esperanza; la llamada de Dios se orienta a una finalidad, que le da una identidad distinta de los otros pueblos. En lo más profundo de cada israelita está la esperanza de una *mejora futura*. Esta identidad no está fundada solo en un recuerdo pasado, sino en el «porvenir», en lo que se espera (Gn 12,2). Una vez que aparece la Esperanza plena, que es Cristo, san Pablo afirma que ha llegado la «plenitud de los tiem-

² Cf. M. GELABERT, «La esperanza», en Cesar Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2016, 320-325.

³ Cf. J. J. ALVIAR, «Escatología», en José R. Villar (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2015, 336.

⁴ Cf. C. DEL CAMPO, *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2010, 43.

⁵ Cf. J. MORALES y José Manuel FIDALGO, *Introducción a la Teología*, Eunsa, Pamplona 2015, 43.

pos» (Gal 4,4), que ha llegado el «cumplimiento de las promesas» hechas a Israel, que era su depositario (Rom 9,4). Podrán pasar muchas calamidades, pero al final Dios triunfará, porque no miente, no defrauda, cumple su palabra.

Así pues, el concepto de esperanza está vinculado a la experiencia de un Dios que «hace promesas»: de descendencia (Gn 13,16), de tierra (Gn 12,7), de liberación (Ex 3,7), todas ellas en clave mesiánica. Ciertamente, la esperanza bíblica sigue un proceso de madurez muy firme, pues en la medida que pasa la historia, la promesa se va desmaterializando, se purifica. Ya no es solo esperar una recompensa para los justos o la posesión de la tierra y una numerosa descendencia, sino que, desde ahora, dentro de las realidades humanas, se vive la promesa. De lo contrario, la teología sería una utopía vacía y sin sentido.⁶ Con el tiempo, Israel comprenderá que el verdadero sentido de la promesa de Dios es la relación íntima con el pueblo: «Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo» (Gn 12,3-17).

El mismo Dios se convertirá en la encarnación de la esperanza. Al llegar a esta madurez, el pueblo de Israel vivirá por medio de los profetas; regla por la cual habrá que juzgar los acontecimientos de la historia y la vida de todo el pueblo. Así, el máximo bien y la última realización de la esperanza será el mismo Dios; se hará Hombre para guiar al hombre hasta la *bienaventuranza eterna*; de ahí que los dones de la tierra y de la descendencia se plenificarán en la persona del Mesías.⁷ Los profetas serán los que anuncien el cumplimiento de la esperanza, de ahí las palabras de Amós sobre la llegada del «día de Yahwé» (Am 5,18-20), y la de Jeremías con una «nueva alianza» (Jer 31,31).

Por largos años el pueblo de Israel ha esperado; sin embargo, su continuidad ha llegado a un límite, y será superado; de ahí que

⁶ Cf. A. MEJÍA GÓEZ, *Manual de contra teología o teología corregida: Homenaje a Juan Luis Segundo*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2016, 174.

⁷ Cf. V. VIDE, *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, Universidad de Deusto, Bilbao 2017, 134-135.

Pablo diga: «solo por la esperanza de Israel lleva esas cadenas» (Hch 28,20), y «la esperanza de las promesas hechas por Dios a nuestros padres, cuyo cumplimiento nuestras doce tribus esperan alcanzar» (Hch 26,6-7). Según esto, expresa Moltmann, «la palabra revelación es a la vez *evangelion* (buena noticia realizada) y *epangelía* (promesa)». ⁸ Estas dos modalidades renuevan las promesas, pues, aunque Dios ha manifestado en la resurrección de Jesús que tiene el poder de resucitar muertos y de llamar al ser a lo que no existe, la esperanza sigue siendo promesa, pero ahora con mayor perfección y dinamismo pleno. ⁹

Hay un «inacabamiento» de las promesas de los antepasados y una realización en el régimen evangélico de la esperanza (Heb 10, 23), la esperanza cambia de modalidad, es «mejor» (Heb 7,19); de ahí la afirmación «Cristo Jesús nuestra esperanza» (1Tm 1,1), es la plenitud de las promesas de Dios (2 Cor 1,20). Según lo anterior, se comprende que toda la vida del cristiano es esperanza, como señala Pablo: «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura» (Heb 13,14). La esperanza es el gran fundamento, razón de ser y el resorte de todas sus actividades; es la fuente y el motor del dinamismo de toda la vida cristiana; de tal manera que sin ella, la fe se debilita, se cae y muere. Es aquí donde se funda la experiencia de Dios y del teólogo. ¹⁰

La esperanza mantiene el «clima adecuado» para vivir verdaderamente la fe. Cristo dejó el camino de salvación, pero es la esperanza lo que garantiza el encontrarnos con él un día, tal como establece Pablo (1Cor 15,19): «si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los hombres más dignos de compasión!» Sin embargo, es necesario decir que, aunque ha llegado el Mesías, este cumplimiento no es el final de la promesa,

⁸ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 182.

⁹ Cf. FRANCESC RAMIS DARDER, *Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Navarra 2009, 35.

¹⁰ Cf. K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona 2005, 23-24.

ya que también después de Cristo, la Iglesia sigue viviendo en la esperanza.¹¹

El cumplimiento de las expectativas del Antiguo Testamento se realiza con la llegada del Reino de Dios; por ello, el Reino es a la vez buena noticia «realizada» y promesa «abierta» a un mundo mejor; sin embargo, la plenitud solo se alcanzará cuando llegue el final de la historia. El hecho de la resurrección de Cristo no anula la esperanza, al contrario, esperamos encontrarnos un día en el cielo, donde será la restauración universal, donde se plenificarán las bienaventuranzas, pero mientras llega ese momento la Iglesia gritará con voz firme: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20).

Tomás de Aquino y la esperanza cristiana

Como en todo estudio serio, hay que atender al «contexto» en el que se expresan las ideas y en las influencias que se reciben para realizar proposiciones realistas que vayan de acuerdo con el pensamiento del autor y no a los «prejuicios» de la época.¹² En el tiempo de Tomás, el tema de la esperanza era retomado de manera sistemática como una virtud, después de la fe y la caridad, enfocándose más a la vida futura. Por supuesto, que la mediación aristotélica se deja ver en sus escritos de madurez, y más en la *Suma Teológica*,¹³ por dar un ejemplo.

La doctrina de la esperanza es abordada por primera vez en su *Comentario a las Sentencias*.¹⁴ Allí plantea y resuelve cinco preguntas: ¿qué es la esperanza?, ¿acerca de qué versa?, ¿en qué difiere de la fe?, ¿Cristo la tuvo?, y ¿los condenados la tuvieron? Este sería el primer tratamiento y comentario sistemático sobre la

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Relación entre Magisterio de la Iglesia y exegesis*, en Santiago Casas (ed), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Eunsa, Pamplona 2008, 189-190.

¹² Cf. L. J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y sus predecesores. Presencia de grandes filósofos y Padres de la Iglesia en las obras de santo Tomás*, RIL editores, Chile 2018, 17-19.

¹³ Cf. *STh*, II-II q.17-21.

¹⁴ Cf. *Super Sententia*, III, d. 26.

esperanza.¹⁵ Al final de su vida académica, volverá al tema en su *Compendio de teología*.¹⁶ Ahí relaciona la esperanza con la oración, que podría considerarse sin duda, como una de las mejores expresiones de la esperanza.

Ahora bien, de la concepción del tiempo surgen las diversas nociones sobre los tipos de esperanza. Para los que hemos sido formados por la reflexión Occidental, se destaca la reflexión entre los datos que proporciona la filosofía griega y la que viene del ámbito bíblico.¹⁷ Para los griegos, el tiempo y la historia constituyen formas degradadas de la realidad; de ahí su afirmación de que el ser es inmutable y eterno; esta concepción estaba enmarcada por el dualismo, donde no hay cabida a la valoración del cuerpo y del cosmos, y al final todo es un «eterno retorno». De ahí que, desde el punto de vista bíblico, existe la apertura al futuro y a la salvación. La espera del futuro no viene a borrar el tiempo, sino a darle su plenitud; además, desde esta concepción el tiempo presente es irreversible, ya no se puede repetir. En este sentido, el mensaje de Jesús es, a la vez, escatológico y teocéntrico.¹⁸

La esperanza como una virtud perfecciona al hombre. Ese perfeccionamiento tiene dos facetas: una respecto a lo que se adquiere «en esta vida» y otra respecto a lo «supremo y trascendente». Para la primera, hay que vivir honestamente para alcanzar el bien natural y común, por medio del esfuerzo diario y constante; para la segunda, hay que adecuar la vida a lo que Dios manda y lo que promete; de ahí que la esperanza busque alcanzar el bien futuro, arduo y asequible.¹⁹ Porque si no fuera un bien, no tendría mérito el esperar la recompensa; si fuera tan arduo, solo muy pocas personas lo podrían alcanzar; y si fuera inasequible, no tendría sentido buscarla

¹⁵ Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, 41-46.

¹⁶ *Compendio* II cap. 2.

¹⁷ Cf. P. ROSZAK, *Credibilidad e identidad. En torno a la Teología de la Fe en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2014, 85-88.

¹⁸ Cf. J. EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Encuentro, Madrid 2006, 316-367.

¹⁹ Cf. M. GARCÍA-VALDECASAS, *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona 2003, 272.

porque nadie está obligado a lo imposible. Por lo tanto, por la virtud de la esperanza alcanzamos la felicidad de manera relativa, y es una recompensa que, de manera plena, solo será satisfecha hasta conseguir el fin último.²⁰

La esperanza busca alcanzar a Dios, apoyándose en su propio auxilio para conseguir lo esperado; no es un deseo inalcanzable. Dios pide y, a la vez, da los medios. Lo que pide Dios es llegar a Él mismo, es decir, conseguir la bienaventuranza.²¹ Para el Aquinate el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión entre quien ama y lo que ama; y la esperanza, en cambio, entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo.²²

Resumiendo lo anterior, hay que decir que la esperanza tiene dos objetos: el «bien» que se pretende conseguir y el «auxilio» con el que se consigue. Por ello, el bien que se espera conseguir tiene razón de causa final; el auxilio, en cambio, con el que se espera conseguir, tiene carácter de causa eficiente; de ahí que el fin principal es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin.²³

La esperanza tiene como fin la bienaventuranza eterna, aunque también es lícito esperar o confiar en otro hombre o persona, mientras nos conduzca a Dios. Esta es la manera como pedimos la intercesión de los santos, o de manera natural esperamos tener bienes materiales por medio del trabajo o la caridad de los demás.²⁴ Así, la esperanza hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto princi-

²⁰ Cf. J. CRUZ CRUZ, *Voluntad deliberada y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2015, 22-23.

²¹ *STh*, II-II q.17, a. 1 c: «In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem».

²² *STh*, II-II q.17, a. 2 c: «Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia».

²³ Cf. Juan Fernando SELLÉS, «Estudio preliminar», en Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo 1, Ángel Luis Gonzales (ed), Eunsa, Pamplona 2016, 57-58.

²⁴ *STh*, II-II q.17, a. 4 c: «Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem».

pio de perfecta bondad, es decir, en cuanto por ella nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza.²⁵

Ahora bien, la fe precede a la esperanza, pero, para esperar algo es preciso que se le presente un objeto como posible, y eso es, precisamente, lo que propone la fe. Esta nos hace conocer que podemos llegar a la eternidad y, para ello, nos está preparando el auxilio divino, según lo que dice san Pablo: «Quien llega a Dios ha de creer que existe y que premia a los que lo buscan» (Heb 11,6); por tanto, la esperanza es puerta de la fe, de lo que se cree; ahí llega el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.²⁶ Se añade a lo anterior que el objeto propio de la fe es una realidad no evidente en sí misma. La esperanza conduce a la caridad, en cuanto que, esperando de Dios la remuneración, se mueve a amarle y a guardar los mandamientos; sin embargo, en orden de perfección la caridad es anterior a la esperanza; dicho de otra manera, «cuando aparece la caridad se hace más perfecta la esperanza».²⁷

Para Tomás de Aquino, dentro de la vida cristiana, hay un paso-conversión que denota una actitud de entrega a Cristo y, con ello, la esperanza de que vendrá algún día a salvarnos (1Tes 1,10; según san Pablo la esperanza se funda en el futuro y en el presente.²⁸ Primero en el deseo de encontrarse con las personas que se quiere, esperar en el presente los premios de acuerdo a las obras de cada quien. Este premio, en la opinión de Tomás, se ve de dos formas: como *gozo por la recompensa* que se recibirá por predicar el evangelio, pues el bien del efecto apela al bien de la causa; también se recibe como *corona de gloria*, porque es de justicia que se corone a quien luchó en la batalla, pues se corona al capitán que llevó a los soldados al combate. Como se ve en la interpretación de Tomás, siguiendo a san Pablo, los bienes futuros son parte de la esperanza:

²⁵ *STh*, II-II q.17, a. 6 c: «Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam».

²⁶ *STh*, II-II q.17, a. 7 ad1: «Spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide».

²⁷ *STh*, II-II q.17, a. 8 c.

²⁸ Cf. *Super I Thes.*, cap. 2 l. 1.

premio, gozo y corona.²⁹ Sin embargo, la esperanza no solo es una promesa ante el futuro, sino en el presente, pues san Pablo dice que los fieles son «nuestra gloria», y «nuestro rozo y corona» (1Cor 9), alegrías del presente.³⁰

La idea anterior se refuerza cuando Tomás de Aquino menciona³¹ que Dios dará a cada uno su propio salario, recompensa o galardón, pues más clara la visión y más plena fruición uno tendrá, y no otro, según su «tasa» y «medida» (1Cor 3,14). Por lo tanto, por la esperanza se da lo que espera, pero no de forma igual, de ahí que el Aquinate diga que la igual proporción es la que denota que donde hubo trabajo más esperado, a proporción corresponda más cumplido el galardón.³²

Existe en el hombre una esperanza de salvación, donde desea escapar de las tribulaciones temporales y escatológicas. Sabe que lo terrenal no es el destino final, pues aparece para el futuro la realidad de la salvación, aunque de algún modo ya se vive en el presente. Además, Tomás de Aquino establece la existencia de una esperanza de la gloria. Este es el sentido último de la vida cristiana, que se manifiesta por la presencia sensible de Cristo en la Eucaristía, donde está la fuente de la esperanza vivificada, realidad vivida desde el bautismo, como hijos de Dios.³³ Tomás hace alusión también a la esperanza de la vida eterna, que se refiere a la resurrección en el futuro. Así, la historia tendrá un final y el triunfo de Cristo es la esperanza (2Tm 2,11-12).

Según Col 3,3 las realidades escatológicas se encuentran ya realizadas en el cristiano; en el cielo «están ocultas para los hombres», pero un día se revelarán y, mientras esto suceda, nada podrá quitar la mirada puesta en la esperanza de Cristo.³⁴ En Tit 2,13 san Pablo indica que el cristiano aguarda la aparición de la gloria de

²⁹ Cf. *Super I Thes.*, cap. 4 l. 1.

³⁰ Cf. TOMAS DE AQUINO, *Comentario a las dos epístolas de san Pablo a los Tesalonicenses*, cap. 1 lec. II. Traducción castellana por J.IM., Tradición, México 1984.

³¹ Cf. *Super I Cor.*, cap. 3 l. 1.

³² Cf. *Super Col.*, cap. 3 l. 2.

³³ Cf. *Super II Tim.*, cap. 2 l. 2.

³⁴ Cf. *Super Col.*, cap. 3 l. 2.

Dios, de Cristo Jesús. Así, la esperanza terminará después de la manifestación de Cristo, pues ya se estará en la posesión de lo prometido. Ante esto, Tomás de Aquino dirá que el objeto de la esperanza no será alcanzado propiamente en el tiempo humano, sino cuando Cristo cierre la historia de la salvación que, aunque hay que preparar el proceso temporal, algún día el cristiano resucitará como Cristo, y ya nada habrá escondido ni habrá que esperar.³⁵

El lenguaje paulino (1Cor 15,20-26) refiere que cada uno resucitará en su propio orden, pues uno es el tiempo de las «primicias» y otro el de la «cosecha»; el primero se realizó en la *Pascua*, el segundo se llevará a cabo en la *Parusía*, en lo que viene después. Con lo dicho hasta ahora, conviene matizar que la esperanza lleva un tinte de «integralidad», pues no se mira solo la salvación del alma humana, que es una parte del hombre, sino todo su ser, es decir, la redención de cuerpo, como lo dice san Pablo (Rom 8,23). Se trata de que todo el hombre sea redimido, que la esperanza del cristiano esté marcada en que el cuerpo participará de la resurrección, es decir alma y cuerpo, de una manera misteriosa se encontrarán de nuevo. Para Tomás de Aquino³⁶ este aspecto de la esperanza es determinante, pues la muerte no es la pérdida del ser, sino la plenitud de lo que se espera; así, si el hombre nació en pecado, algún día se librerá de él con la muerte (Rom 5,12).

Para los primeros cristianos el hombre y el cosmos comparten un destino común y, aunque la falta originaria condujo a la muerte -y con ella arrastró al mundo-, el cosmos forma parte de la recapitulación y participará de la glorificación de los hijos de Dios. Por ello, se hablará del término de su esperanza, que es la redención del cuerpo del hombre, es decir, la liberación de la corruptibilidad. De aquí surge el planteamiento de Tomás al afirmar³⁷ que la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte fue la causa del rescate el hombre, pero esos efectos se darán hasta la *parusía*: la resurrección de

³⁵ Cf. J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2017, 76-77.

³⁶ Cf. *Super Rom.*, cap. 5 l. 6.

³⁷ Cf. *Super I Cor.*, cap. 15 l. 2.

los muertos (1Cor 15,21), la reconciliación y pacificación de todas las cosas (Col 1,20).

Ahora bien, si Cristo tomó la condición humana y reina con ella en el cielo, en este Cristo terrestre se unen la Pascua y la Parusía, y lo que media entre ambos es su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Es aquí donde la eclesiología toma sentido, pues la Iglesia es la que mantiene la esperanza y es el *consuelo de los cristianos* que esperan y que se reconfortan por medio de ella hasta el final de los tiempos.³⁸ La Iglesia actualiza y se halla en tensión ante el tiempo que pasa que es limitado, pero es tiempo de esperanza para alcanzar la salvación. Ella, como madre y maestra, encabeza en medio de los tiempos difíciles la esperanza que todo lo alcanza, como dice san Pablo, a través de «gemidos» que parten de lo más hondo del ser corporal renovado con la ayuda del Espíritu (Rom 8,23).

Según lo dicho en los párrafos anteriores, el objeto de la esperanza es para Tomás de Aquino comentando a san Pablo, la participación plena del misterio en la Parusía, con todas sus resonancias en el ser corporal del hombre y abarca la integralidad de la persona.³⁹ Además, estar sujetos a las circunstancias terrenas no modifica la esperanza cristiana, sino que nos libra del temor y las inseguridades de la vida. Sin embargo, la esperanza se concibe a través de un esquema apocalíptico; esto sin olvidar que la salvación, la gloria y la vida eterna ya se participan en el bautismo. Estas realidades en el tiempo presente permanecen ocultas, pero solo la revelación final las pondrá de manifiesto, cuando Cristo aparezca (Col 3,3-4).

Para el Aquinate, la Relevación es esperanza, pues lo que conocemos por medio de las verdades de fe nos prepara para la eternidad. Así, la esperanza tendrá características muy concretas: temporalidad, integralidad y será cósmica.⁴⁰ Por ello, mientras que la fe se vuelve hacia el misterio pascual, la esperanza se vuelve hacia la Parusía, y ambas guían al cristiano por la caridad. La fe lo hace por

³⁸ Cf. J. A. ESTRADA, *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Trotta, Madrid 2015, 135-137.

³⁹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave en cristología*, Verbo Divino, Navarra, 2012, 346.

⁴⁰ Cf. *Super Gal.*, cap. 3 l. 8.

medio de las verdades de fe; la esperanza, por medio del consuelo y el anhelo de alcanzar lo que Cristo promete.⁴¹

La esperanza ocupa un lugar privilegiado en el cristianismo. Para Tomás de Aquino la esperanza es un hábito que reside en la voluntad, ya que su propio acto es movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad.⁴² Según esto, el creyente tiene la certeza de inclinación y de motivo, de alcanzar las promesas de Dios; de ahí que Tomás afirme que su objeto formal es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza; pero, para alcanzar esa meta, el hombre necesita los medios sobrenaturales y naturales útiles para conseguirla.

Tomás de Aquino recoge la doctrina clásica de las propiedades de la esperanza: honestidad, sobrenaturalidad y certeza. La apelación a la Escritura, como fuente de la esperanza cristiana señala que el justo recibirá su recompensa (Mt 19,21; 1Cor 9,24; Col 3,24; 2Tm 4,8). La razón teológica que presenta Tomás es que una cosa es desear algo para nosotros y otra, muy distinta, desearla por nosotros, pues cuando deseamos una cosa inferior, la deseamos para nosotros y por nosotros; en cambio, cuando deseamos a Dios con la esperanza cristiana, lo deseamos como un Bien infinito para nosotros, pero no por nosotros, sino por Él mismo.⁴³

La esperanza es una virtud sobrenatural y, al mismo tiempo, una ayuda de Dios, cuyo auxilio no puede faltar. Sin embargo, Tomás de Aquino habla de elementos que se oponen a la esperanza: desesperación, presunción y omisión.⁴⁴ La desesperación lleva a la persona a pensar que la bienaventuranza es imposible de alcanzar; la presunción lleva a pensar que se puede alcanzar la eternidad abandonando los medios ordenados por Dios.

Para el Aquinate el bien considerado por sí mismo no puede ser alcanzado sino gracias al auxilio divino. Esta convicción nos lleva

⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 2007, 56.

⁴² Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 1 c.

⁴³ Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 2 ad 4.

⁴⁴ Cf. *Super Philipp.*, cap. 4 l. 2.

a afirmar que la esperanza es una virtud porque es conforme no solamente a la regla de la razón humana, sino con la ley divina. Es una virtud teologal porque se apoya en Dios para obtener el auxilio, proporcionado a la conquista de su objeto, que es la bienaventuranza eterna (Heb 6,19).⁴⁵ Tomás de Aquino mantiene que cada uno espera la eternidad para sí mismo, pero sabemos que la amistad puede unir a varias personas al grado de que cada una considere a las demás como réplicas de ella.⁴⁶ Según esto, se puede desear y esperar para otro aquello a lo que uno mismo aspira, incluyendo la vida eterna. Por lo tanto, por la caridad se puede amar a Dios, a uno mismo y al prójimo, pero por la esperanza se espera de Dios la vida eterna para uno mismo y para el prójimo.⁴⁷

Es claro que no se puede poner la esperanza en otra persona humana de manera absoluta, que es criatura, a menos que esa persona con sus palabras o ejemplos me lleven a Dios; para Tomás los bienes creados no son nunca sino fines secundarios, susceptibles de conducirnos al fin supremo de la bienaventuranza eterna: de la misma manera, los auxilios que provienen de las criaturas son causas instrumentales subordinadas a la causa eficiente principal, que es la gracia divina.⁴⁸

La esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana. El consejo de san Pedro (1Pe 3,15) de *dar razón de la fe* implica también la esperanza que se vive por medio de la fe. La argumentación tomista parte de la existencia de un deseo en el corazón del hombre que solo puede descansar en el conocimiento de la verdad, que el hombre busca por naturaleza, pero una vez que la conoce, de manera relativa colma ese deseo, que no deja de ser imperfecto porque está lleno de oscuridad, metáfora y simbolismo.⁴⁹

⁴⁵ Cf. *STh*, II-II q.17 a.2 c.

⁴⁶ Cf. *STh*, II-II q.17 a.2 ad3.

⁴⁷ Cf. *STh*, II-II q.17 a.4 ad2.

⁴⁸ Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 4 c.

⁴⁹ Cf. L. FANZAGA, *Mirada sobre la eternidad. Muerte, juicio, infierno, paraíso*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2005, 16-18.

El Aquinate afirma que la fe es algo incompleto, porque ella misma mueve a algo más, es decir, a ver perfectamente la verdad que cree y a conseguir los medios que la puedan llevar hasta esa verdad.⁵⁰ Lo anterior tiene una lógica delineada de manera muy fina que tiene su punto de partida en las facultades especulativa y práctica, es decir, en encontrar la Verdad y poseer el Bien, que es Dios mismo.

La Providencia de Dios implica la disposición de todo para alcanzar el fin último del hombre, pero ese fin no se alcanza de forma plena en las realidades humanas; por eso surge en el creyente un movimiento de esperanza, de conseguir con la ayuda divina los bienes que naturalmente desea una vez instruido con la fe.⁵¹ Así pues, después de que se conoce la fe y se vive conforme a ella, es necesaria la esperanza para la vida cristiana. Tomás de Aquino expresa que «según el orden de la providencia divina se concede a todos el modo de llegar al fin que conviene a su propia naturaleza»,⁵² de ahí que después de la fe, es necesaria la esperanza. Por eso, fue oportuno que Cristo, igual que fue el iniciador y perfeccionador de nuestra fe, nos mostrara los misterios sagrados, y con ello nos condujera también a una esperanza viva por medio de la oración.

Pues bien, el principal motivo por el que debemos esperar en Dios es que le pertenecemos como efectos a la causa. De ahí que afirme Tomás de Aquino que «nada se hace para nada, sino por un fin determinado, luego, es propio de todo agente producir un efecto tal que no carezca de cuanto necesita para llegar hasta el fin».⁵³ La constitución de la naturaleza humana cuenta con la ayuda de la gracia para alcanzar el fin. Con la regeneración espiritual el hombre alcanza una esperanza más alta en Dios, es decir, la de lograr la herencia eterna, tal como lo plantea san Pedro: «Nos engendró a una viva esperanza, a una herencia que no se marchita» (1,3-4).

⁵⁰ Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 3 ad 8: «Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes, quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque praecedunt caritatem tempore».

⁵¹ Cf. A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Eunsa, Pamplona 2015, 251-252.

⁵² *De virtutibus*, q. 4 a. 2 c.

⁵³ *De virtutibus*, q. 4 a. 4 ad2.

Tomás de Aquino da tres razones por las cuales debemos esperar en Dios:⁵⁴ Primero, porque la esperanza *supone un deseo*, así para que algo llegue a ser esperado, primero debe ser deseable, pues no deseamos cosas inexistentes; esto sería un engaño o trampa de Dios, pero esto es imposible pensarlo. Segundo, es necesario considerar que *es posible lograr lo que esperamos*, pues nadie está obligado a lo imposible. Para el Aquinate, la esperanza es más que un deseo, pues «el hombre puede desear incluso cosas que piensa que no puede alcanzar, pero no puede tener esperanza en ellas».⁵⁵ En tercer lugar, se requiere que *lo que se espera sea arduo*, ya que las cosas insignificantes las despreciamos; en vez de desearlas, podemos desear las cosas por tenerlas a la vista, pero no esperamos lo prometido en el futuro. Además, hay cosas que se pueden alcanzar por uno mismo y otras que ocupamos de otros para conseguirlas, de ahí que para poseer lo prometido, necesitamos la ayuda de Dios. Los pasos mencionados implican que el hombre ha sido hecho para conocer la grandeza divina. Si no pudiera llegar a intuir-la, parecería que habría sido creado en vano; si fuera así, entonces la esperanza sería un deseo natural baldío e inútil.

Hay que tener presente que Dios señaló que los hombres han de conocerlo de algún modo con un conocimiento racional, porque les proporcionó la luz de la razón y creó criaturas visibles, en las que resplandecen vestigios de su bondad y de su sabiduría, es decir lo que se puede conocer de Dios mediante la razón natural. Sin embargo, este conocimiento es imperfecto, porque ni las criaturas pueden ser perfectamente percibidas por el hombre, ni ofrecen una representación perfecta de Dios; por lo tanto, la felicidad o bienaventuranza del hombre no puede estar en los bienes temporales, ni riquezas, ni honores, ni en la salud o la belleza, sino en la esperanza que Cristo ofrece a los hombres.⁵⁶

La distinción entre esperanza y deseo fue una de las aportaciones de Tomás de Aquino a la teología de su tiempo. Según él, el deseo

⁵⁴ Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 1 c.

⁵⁵ *STh*, II-II q.17 a.7 c.

⁵⁶ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, t. II-1: *Juan y Jesús. El reino de Dios*, Verbo Divino, Navarra 1991, 409-410.

lo es de cualquier bien sin consideración de su posibilidad o imposibilidad; en cambio, la esperanza tiende a un bien como algo que es posible alcanzar, pues en su naturaleza incluye cierta seguridad de conseguirlo.⁵⁷

La esperanza y la vida cristiana

Después del análisis y comentario de los textos de Tomás de Aquino respecto al tema de la esperanza, viene a la memoria lo que ha pasado en el mundo, sobre todo el siglo pasado con la Segunda Guerra Mundial. El tiempo nos enseña e interpela, además de aprender de los errores para levantarnos y seguir con la mirada puesta en Dios y el optimismo de que el hombre puede superar sus deficiencias y ser feliz. En los años de formación he aprendido que, para enfrentar los desafíos de la cultura y de la historia, hay que prepararse y ser muy humanos; así, la esperanza forma parte de la vida. Además, se puede interpretar el deseo como un síntoma de ausencia y motivo de búsqueda y acción, como fantasía creadora. Esto nos revela que el ser humano busca incansablemente el sentido último de su vida, superando lo inmediato, abriéndose al futuro. Su misma estructura antropológica le hace captar su presente como inconcluso, limitado y finito, como algo inacabado; camina hacia una plenitud ausente.⁵⁸ La espera nos hace valorar el presente, y más cuando la vida y los años han dejado en nosotros marcas de desaliento; por eso el hombre vive soñando el porvenir.

Para el cristiano el final del mundo no es aniquilación, sino su consumación, pues Dios llevará al mundo a su plenitud. En Cristo, por la esperanza se unen el presente y el futuro de manera sintética e integradora. Se trata de una experiencia presente y futura a la vez, porque el reino es una realidad operante ya, que suscita en

⁵⁷ Cf. *De virtutibus*, q. 4 a. 4 ad 16.

⁵⁸ Cf. J. A. ESTRADA, *El sentido y el sinsentido de la vida*, Trotta, Madrid 2012, 141-142.

la humanidad el deseo de un futuro nuevo y mejor, y todavía está pendiente su plena realización.⁵⁹

Otro aspecto relevante de la esperanza es que de ella se nutre y se funda la libertad. El hombre tiene esperanza porque es libre, de tal forma que lo que Dios pide no es contrario a la naturaleza humana,⁶⁰ pues ella le da sentido a toda búsqueda de mayor libertad en la historia concreta.

Nos preguntamos ¿qué pasa hoy con la centralidad del futuro?, ¿qué espera el hombre de hoy? Para el hombre de la calle el centro de la vida podrá ser el dinero, los bienes o el poder; pasan el tiempo y los años y pareciera que la desesperanza ha traído angustia en el futuro, desequilibrio social y enraizamiento en las cosas temporales; la mirada se ha estancado bajo la tierra que pisamos, mientras el pensamiento vuela a pasos agigantados para descubrir nuevos planetas y explicación de los misterios de la naturaleza, y vuelve la pregunta: ¿eso es lo que espera el hombre?

Incluso, se cuestiona la idea del progreso y las crisis de la credibilidad y la confianza avanzan cada día más. Y si damos un paso más al interior del hombre, hay que decir que la desesperanza ha traído un descrédito de valores que hace algunos años parecían incommovibles y seguros. Y aún más, se habla de la muerte de las utopías, se vive un desencanto en las promesas de la modernidad, de los gobiernos y de la Iglesia.⁶¹ Sin embargo, se requiere hoy rescatar el presente y el futuro sin dejar de lado el pasado; ahora hay que asumir el desafío de la temporalidad donde el hombre considere a la vez el pasado, el presente y el futuro, sabiendo que el futuro no es algo aparente, ni una mera repetición de un presente indeseado, sino que es realmente abierto y nuevo.⁶²

⁵⁹ Cf. A. PERSIDOK, *Cristología y antropología. La mediación de Cristo en Henri De Lubac*, Eunsa, Pamplona 2017, 89-93.

⁶⁰ Cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Eunsa, Pamplona 2011, 154-155.

⁶¹ Cf. J. ALONSO, «Ateísmo e increencia», en J. R. VILLAR (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2015, 158-160.

⁶² Cf. J. AZNAR SALA, *Dios y la sociedad humana. El sujeto colectivo en la historia de la salvación*, en T. BAVIERA PUIG (ed), *Sociología de la experiencia religiosa*, Eunsa, Pamplona 2017, 52-54.

Podría alguien gritarnos que la historia es ambigua pues en las calles reinan el sufrimiento y el sinsentido; sin embargo, el cristiano, por medio de la esperanza, se abre a una dimensión social e históricamente muy concreta para vivir en la libertad, la justicia y los derechos humanos. Se pide al creyente que asuma las crisis del mundo como gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los pobres, vividas desde Cristo, donde no hay nada humano que no pueda ser salvado.

El cristianismo no es solo una explicación teórica de la existencia humana, sino que implica una constante conversión en todas las dimensiones de la vida; así se asume el presente como superación de lo provisional y finito.⁶³ El Vaticano II (GS, 39) nos recuerda que la esperanza cristiana propone una profunda e íntima relación entre la praxis actual y el mundo futuro de Dios que adviene por la gracia.

La esperanza crece en medio de un mundo ambiguo donde crecen el trigo y la cizaña; así es como crecen las semillas de esperanza del reino de Dios Este es el optimismo de Cristo que pone su mensaje en la centralidad de la buena noticia de que el reinado de Dios se está acercando (Mc 1,14-15). Ahora, el presente se ostenta como algo «claroscuro», por el sufrimiento de hombres y mujeres a lo largo de la historia. Es por medio de la esperanza de emprender una acción liberadora determinada.⁶⁴ Desde este punto de vista se puede decir que cada cristiano es un idealista, porque sabe que existe una vinculación entre lo que pasa en este mundo y lo que se espera en el más allá, de tal forma que el cristianismo vive en una actitud solidaria, misericordiosa y creativa.

Así las cosas, cada cristiano debe ser capaz de contrarrestar la desesperanza del mundo de hoy, y proponer la confianza en Dios como «apertura». De ahí que lo característico del mensaje de Cristo es la relación que establece entre presente y futuro, y su mutua interdependencia. Por lo tanto, el Reino de Dios comporta dos dimen-

⁶³ Cf. L. GIUSSANI, *Curso básico de cristianismo*, Encuentro, Madrid 2007, 563-565.

⁶⁴ Cf. J. J. TAMAYO, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso. Interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona 2014, 10-11.

siones: es una realidad experimentable y, al mismo tiempo, está todavía como algo pendiente.

Finalmente, la esperanza de una comunión bienaventurada con Dios y con todos los que están en Cristo sobrepasa ampliamente toda comprensión y representación para comprender la eternidad. Por ello, se utiliza un lenguaje metafórico: Vida, Luz, Paz, Banquete de bodas, Casa del Padre, Nueva Jerusalén; o como menciona san Pablo respecto al cielo: «Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» (1Cor 2,9). Con esto se da paso de una mera esperanza filosófica de incorruptibilidad a la eternidad, al estar por siempre con Dios. De ahí que la espera de una «tierra nueva» aviva la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana.

No puede haber cristianismo sin esperanza. Desde los inicios de la Iglesia los cristianos se distinguían porque tenían un futuro, pues gracias él se cambiaba el presente. De ahí que la esperanza se perciba como algo activo. La esperanza mira hacia adelante y se pregunta por el horizonte absoluto de lo que realmente deseamos y esperamos.

Conclusión

La comprensión del tiempo presente es compleja. El cambio de paradigmas dentro de la era de la globalización ha dejado de lado la «interioridad» y el «sentido de trascendencia», para arraigarse en la técnica y la ciencia. En una cultura donde se alteran los espacios y tiempos sociales, el consumismo y las comunicaciones tienden a debilitar el enlace entre pasado, presente y futuro. Las personas embotadas en las cosas pierden la capacidad para captar la percepción del tiempo. Así pasa la vida y uno no se da cuenta que se vive tan rápido, tan ocupado en todo, que a veces se pierde lo más importante, el Todo. Ante esto se exige una revaloración del tiempo, como apertura para vencer la desesperanza y buscar una vida más auténtica. La vida presente es una oportunidad de encuentro y comunicación.


Recuperar el sentido de la vida es vencer una temporalidad afe-
rrada a la angustia o a la muerte, es abrir el pensamiento a mejorar
lo que está a nuestro alrededor. La esperanza nos llevará a atender
-en lenguaje bíblico- a dar el tiempo a la solicitud de los pobres, de
los que sufren, la viuda y el huérfano.

El hombre de hoy no debe renunciar a esperar algo nuevo y mejor
de lo que ahora hay. Debemos *hacernos cargo* del sufrimiento del
pasado, de los intentos fallidos por vivir la justicia, de los sueños
frustrados, de las esperanzas insatisfechas de las generaciones
atrás. La memoria del pasado nos permite conocer que la providen-
cia está detrás de la historia, que lo humano puede fallar y que no
hay que repetir las tragedias humanas. Ahora bien, la esperanza no
solo es «memoria», sino «responsabilidad» de proteger a nuestros
descendientes; se trata de considerar y respetar el pasado, presen-
te y futuro de la humanidad.

Tomás de Aquino establece que el Dios Creador es Promesa y se
revela en la historia, conduciéndola hacia su plenitud y cumplimien-
to. La convicción del cristiano es que Dios es *Buena Noticia* para
la humanidad. En fin, la fe judeocristiana valora todos los tiempos:
pasado, presente y futuro, porque esperamos en que Dios es Dios
de vivos y muertos; Cristo es el Señor de todos los tiempos y espe-
ramos convincentemente en sus promesas.



TESIS



ANÁLISIS DE LOS TEXTOS DE QOHÉLET EN QUE LOS SETENTA Y LA PESHITTA COINCIDEN EN UNA LECTURA DIFERENTE DEL TEXTO MASORÉTICO

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y COINCIDENCIAS DE LOS SETENTA Y LA PESHITTA CONTRA EL TEXTO MASORÉTICO DE QOHÉLET

Javier Quezada del Río¹

Resumen:

Este artículo corresponde al primer capítulo de una tesis y tendrá el mismo título en dos entregas, en las que variará solo el subtítulo. En esta primera entrega abordo dos partes. La primera sobre el estado de la cuestión y la segunda sobre la coincidencias de los Setenta y la Peshitta contra el texto masorético de Qohélet. Hace unos cien años se tenía la tendencia a considerar que las coincidencias entre los Setenta y la Peshitta en contra del texto masorético indicaban que este había sido manipulado con algunos intereses, especialmente teológicos y que los Setenta habían influido en la Peshitta. La investigación contemporánea es más circunspecta al respecto y prioriza otras causas. Como la traducción de los Setenta de Qohélet procede o de Áquila o de su escuela esas coincidencias adquieren especial relieve.

Abstract:

This article corresponds to the first chapter of a thesis and will have the same title in two sections, in which just the subtitles will vary. The first one is about the status quaestionis, and the second is on the coincidences between the Septuagint and the Peshitta as compared with the Masoretic Text of Qohelet. About a hundred years ago there was a tendency to consider that the coincidences between the Septuagint and the Peshitta compared with the Masoretic Text indicated that this had been manipulated with some interests, especially theo-

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es javierquezadadelrio@gmail.com.

logical ones and that the Septuagint had influenced the Peshitta. Contemporary research is more circumspect about it and prioritizes other causes. As the Septuagint Qohelet translation comes from Aquila or his school, these coincidences acquire special importance.

Palabras clave: Qohélet, Áquila, Setenta, Peshitta, Texto masorético

Keywords: *Qohelet, Aquila, Septuagint, Peshitta. Masoretic Text.*

Introducción

El título de este artículo es, en realidad, el de mi tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia de México y es el mismo de dos artículos en los que presentaré la síntesis de mi investigación, **solo añadiendo de qué capítulo se trata**, comenzando aquí por el estado de la cuestión.

Hace unos cien años se explicaban las coincidencias de los Setenta y de la Peshitta en contra del texto masorético, recurriendo con facilidad al postulado de que el texto hebreo fue bastante manipulado por los masoretas y a que la traducción de los Setenta influyó en la Peshitta. Me parece que en la actualidad, estudios más precisos, están dirigiendo, más bien, a otras causas.

En esta primera entrega hago una síntesis del primer capítulo -estado de la cuestión. En la segunda, hago un concentrado de los textos en los que los Setenta y la Peshitta coinciden en contra del texto masorético, clasificándolos según las posibles causas de dicha coincidencia. En la tercera, reporto las principales características de las traducciones -del Qohélet- griegas y de la Peshitta.

Primera parte: Estado de la cuestión

La quinta columna de los Héxapla (traducción de los Setenta). Su relación con Áquila (tercera columna). Las traducciones de Símaco y Theodoción

La similitud entre las traducciones de los Setenta y Áquila -en el caso de Qohélet-, ha llamado la atención desde hace mucho. La relación entre ambas traducciones no es asunto menor puesto que está claro que Áquila quiso hacer que la traducción griega estuviera muy apegada al texto hebreo y si lo que ahora conocemos como traducción de los Setenta de Qohélet, se debió a él, sobra decir que es una traducción más sujeta al texto hebreo que el resto de los Setenta y que en ella no encontramos desvíos sustanciales del texto hebreo.

La traducción de Áquila nos es accesible básicamente por las notas marginales de la Sirio-Hexaplar. Las notas marginales de otros manuscritos nos ayudan en su reconstrucción. Según Gentry son los códices 159, 161, 248, 252, 539 y 560, el comentario de Olimpidoro y el de Jerónimo. Un texto más o menos largo de Áquila solo nos es accesible por los fragmentos descubiertos en la Geniza por Burkitt. Field se basó en la Sirio-Hexaplar para hacer una concentración de los Héxapla de Orígenes, consistente en los textos hebreo, Áquila, Símmaco, los Setenta y Theodoción.² Su trabajo es fundamental en el estudio de esas tres revisiones. La traducción de Áquila fue intentada como un antídoto a la vieja traducción de los Setenta, pues es una traducción revisionista judía, pero esto es muy cuestionable tratándose del Qohélet, debido a que la quinta columna tiene muchas características de Áquila.

Quien primero aseveró que la tercera columna era una segunda traducción de Áquila, fue Bernard de Montfaucon, en 1713,³ pero

² «The first to collect Hexaplaric fragments was Petrus Morinus who incorporated them in annotations to the so-called edition Sixtina or Romana of the Greek Bible, published in 1587 at Rome. After him Joannes Drusius published the same material [...]. Drusius's work was followed by Lambertus Bos, [...]. A more complete edition was that of D. Bernardus de Montfaucon, the immediate predecessor of Field»: J. REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew & Hebrew-Greek Index to Aquila*, College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia 1916, 10, (nota 25).

³ Ver Bernardus DE MONTFAUCON, *Origenis Hexaplorum quae supersunt, multis partibus autiora quam a Flaminio Nobilio et Joanne Drusio edita fuerint*. Tom. II Parisiis, 1713, 48-49; ver también R. B. SALTERS, «Observations on the Septuagint of Ecclesiastes», *Old Testament Essays* 5 (1992) 163-174, aquí 163,168. También en *Preliminaria*, p. 48, según A. H. McNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices*, Cambridge University Press, Cambridge 1904, 115; y según FIELD, *Origenis Hexaplorum*, xxv.

no aclaró en dónde estaba la primera. Tanto Orígenes como Jerónimo y la Sirio-Hexaplar hablan, para referirse a los Setenta, precisamente de la traducción de los Setenta, no dicen que sea de Áquila, por ello se puede decir que la tradición no apoya la hipótesis de Montfaucon.

Grätz opinó en 1871, que el texto hebreo de Qohélet fue escrito, cuanto antes, el siglo I después de Cristo y que la traducción de los Setenta fue hecha por Áquila en tiempos de Adriano, bajo la supervisión de Aquiba.⁴ Para él, los fragmentos que se conocen de la tercera columna corresponden a la segunda traducción del mismo Áquila. Sugirió que, dado que Jerónimo afirmó que Áquila había hecho dos traducciones de Jeremías, Ezequiel y Daniel (Jr 8,17; Ez 2,15 y Dn 1,3), eso pudo haber sucedido también con Qohélet.⁵

Freudenthal en 1875⁶ y Klostermann en 1885 siguieron a Grätz. Renan expresó sus dudas de modo muy cauteloso: «si esta traducción no es de Áquila, es al menos de su escuela y de su manera (de traducir)». ⁷ En 1883, Wright dijo que la traducción de la quinta columna de los Setenta -tratándose del Qohélet- no podía ser de Áquila, pero reconoció que tenía características de él.⁸ Dillmann afirmó en 1892 que la traducción de los Setenta de Qohélet fue corregida por la escuela de Áquila, pero que no fue hecha por ella.⁹ La idea de

⁴ La fecha de elaboración de Qohélet está todavía sujeta a discusión. Cf. D. RUDMAN, «A Note on the Dating of Ecclesiastes», *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999) 47-52, aquí 52.

⁵ Ver H. GRÄTZ, *Kohéleth tlhq oder der salomonische Prediger*, C. F. Wintersche Verlagshandlung, Leipzig 1871, 173-179.

⁶ Freudenthal afirmó que tanto Qohélet-Setenta como El cantar de los cantares-SETENTA fueron obras de Áquila. Cf. J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien, Hefte 1. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau 1874, 65 (nota).

⁷ E. RENAN, «L'Éclésiaste. Traduit de l'hébreu. Avec un étude sur l'âge et le caractère du livre», en C. LÉVY (ed.), *Oeuvres Complètes D'Ernest Renan*, Calmann Lévy, ancienne maison Michel Lévy Freres, Paris 1882, 54.

⁸ Ch. H. H. WRIGHT, *The Book of Kohéleth*, Hodder and Stoughton, London 1883, 51-52.

⁹ Ver A. DILLMANN, «Über die Griechische Übersetzung des Qohéleth», en Sitzung der Philosophisch-Historischen Classe Vom 7. Januar: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: ATLA Monograph Preservation Program, 1892, 1. ATLA fiche 1985-0919. S.I: s.n., 1892?, 14.

que la quinta columna corresponde a una traducción de Áquila, fue después respaldada por McNeile en 1904.

Para McNeile, la primera traducción de Qohélet hecha por Áquila habría sido ampliamente corregida por la segunda, hecha bajo la influencia de Aquiba. La primera quedó en la quinta columna, mientras que la segunda quedó en la tercera. Afirmó que es muy posible que la traducción de Áquila haya sido la primera que se hizo de Qohélet y que, debido a su inmediata aceptación en los Setenta por los cristianos, él mismo hizo la segunda.¹⁰ De hecho, no se conoce otra versión de la quinta columna además de esta. Barton respaldó fundamentalmente las intuiciones de McNeile en su comentario de 1912.¹¹ La primera traducción de Áquila habría sido hecha sobre un texto no revisado por Aquiba y quedó como la traducción de los Setenta, mientras que la segunda fue elaborada sobre el texto revisado y quedó en la tercera columna. Barthélemy afirmó que la traducción de los Setenta se debía a Áquila, pero que los fragmentos de la tercera columna no eran de él.¹²

Seow opina que la quinta columna tiene estilo de Áquila y que la tercera es de él.¹³ Para Salters¹⁴ está claro que la mejor explicación es que la quinta columna es de Áquila, ya sea su primera o segunda traducción.

Vinel, en *La Bible de Alexandrie*, parece inclinarse por la idea de que la traducción de la quinta columna es de Áquila.¹⁵ Un artículo

¹⁰ Ver A. H. McNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices*, Cambridge University Press, Cambridge 1904, 115-134 (apéndice i).

¹¹ Ver G. A. BARTON, *The Book of Ecclesiastes* (The International Critical Commentary), T & T Clark, Edinburgh 1912, 8-9. También lo siguió H. St. J. TRACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek, According to the Septuagint*, Cambridge University Press, Cambridge 1909, 13 (nota).

¹² La obra es D. BARTHÉLEMY, «La septante de l'Écclesiaste», en *Les Devanciers d'Aquila, Vetus Testamentum Supplementum X*, Leiden 1963.

¹³ Ver C.L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, Colecc. The Anchor Bible, Doubleday, USA 1997, 8.

¹⁴ Ver R. B. SALTERS, «Observations», 173.

¹⁵ Cf. F. VINEL, «Le texte grec de L'Écclesiaste et ses caractéristiques. Une relecture critique de l'histoire de la royauté», en A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven University Press, Leuven 1998, 283-302.

reciente de Peter Gentry¹⁶ analiza el estado de la cuestión en este tema.

En la actualidad, varios autores piensan que fueron los discípulos de Áquila quienes colocaron su traducción en la quinta columna de los Setenta.¹⁷ Sin embargo, las diferencias estilísticas entre la tercera y la quinta columnas de Qohélet son más o menos claras.

No todos los autores están de acuerdo en que Áquila haya sido el autor de la quinta columna, por ejemplo Dillmann,¹⁸ Hyvärinen¹⁹ y Jarick.²⁰

En cuanto a las otras dos revisiones, la de Theodoción es muy fiel al original hebreo, pero evita las crudezas y absurdos que produjo el literalismo de Áquila.²¹ La traducción de Símmaco no tuvo como principal objetivo una correspondencia literal con el hebreo, sino, más bien, la expresión del sentido del texto hebreo en lengua griega.²² Es posible que su traducción haya sido una forma de hacer legible a los no judíos la traducción de Áquila.²³

¹⁶ Ver P. GENTRY, «The Relationship of Aquila and Theodotus to The Old Greek of Ecclesiastes in The Marginal Notes of The Syro-Hexapla», *Arramaic Studies* 2 (2004) 63-84.

¹⁷ Por ejemplo, J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (Old Testament Library), The Westminster Press, Philadelphia 1987, 53ss y J. JARICK, «Aquila's Koheleth», *Textus* 15 (1990) 131-139.

¹⁸ «But no one seems to have supported his view», R. B. SALTERS, «Observations», 168. A. H. McNEILE, *An Introduction*, 116 comenta: «Pero, por un lado, es poco concebible que ese revisor hubiera, por motivos de corrección, alterado una traducción antigua tan fundamentalmente como para imbuirla toda con el estilo de Áquila, tanto en el orden de las palabras como en muchos detalles pequeños de gramática y estilo».

¹⁹ Ver K. HYVÄRINEN, «Die Übersetzung von Aquila», *Coniectana Biblica*, Old Testament Series 10 (1977) 89-99.

²⁰ Ver J. JARICK, «Aquila's Koheleth», *Textus* 15 (1990) 131-139, concluye que Setenta-Áquila (en el caso de Qohélet), puede ser de Áquila, pero no se puede confirmar que Setenta-Qohélet (quinta columna) sea de Áquila.

²¹ Cf. H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek. Additional Notes*, Grand Rapids, Michigan 2001, 38.

²² Ver JERÓNIMO, *Praef in Chron. Eus. 2*. Cf. JEROME, *NPNF2-06 Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, Christian Classic Ethereal Library, Schaff Philip (Ed.). Grand Rapids Michigan, Print Basis New York: Christian Literature Publishing Co., 1892, 895. Esto, como nuestro en el capítulo tercero, está muy claro tratándose de la traducción de Qohélet.

²³ Ver Cf. H. B. SWETE, *An Introduction*, 41.

La Peshitta y los Setenta

Según la gran mayoría de los autores, entre ellos Ginsburg,²⁴ Kamenetzky²⁵ y Weitzman,²⁶ la Peshitta es una traducción del hebreo, aunque hay opiniones en contra.²⁷ «Parece haber un consenso creciente entre los estudiosos de la Peshitta, en que la OTP [Old Testament Peshitta] debe datarse, en su mayor parte, desde antes del 150 d.C. o algo similar».²⁸ Uno de los principales argumentos es el hecho de que la Peshitta (Antiguo Testamento) es citada en el *Diatessaron* (h.170).

Según Joosten, la traducción de la Peshitta «cae de lleno en el dialecto sirio tal como está atestiguado en el período temprano»,²⁹ es decir, de los dos primeros siglos de la era cristiana. En una respuesta a Joosten, Shedinger³⁰ pone en duda que Taciano haya conocido el Antiguo Testamento de la Peshitta y que, en todo caso, Joosten no logró demostrarlo y que es posible que el traductor haya tenido a la vista un texto hebreo un tanto diferente del texto masorético.

La discusión sobre la existencia de dos tradiciones textuales diferentes: oriental (nestoriana) y occidental (jacobita), tomó un nuevo giro desde hace años. Dirksen argumentó que «la evidencia textual del efecto del cisma entre Este y Oeste sirios, no tuvo conse-

²⁴ Ver Ch. D. GINSBURG, *Cohoeleth, Commonly Called The Book of Ecclesiastes*, Longman, Green, Longman, and Roberts, Londres 1861, 499.

²⁵ Ver A. S. KAMENETZKY, «Die P'sita zu Kohoeleth», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 24 (1904) 181-239. En el mismo artículo, Kamenetzky discute la calidad de los testigos de la Peshitta que él tenía a la vista. Dado la revisión de los testigos de la Peshitta ha sido elaborada posteriormente (LANE), no hace falta que nos detengamos en esa discusión de Kamenetzky.

²⁶ Ver M. WEITZMAN, «Peshitta, Septuagint and Targum», en R. LAVENANT, *VI Symposium Syriacum* (Orientalia Christiana Analecta 247), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994, 50-84, aquí 57.

²⁷ G. W. ANDERSON, en P. R. ACKROYD, y C. F. EVANS (eds.), *Cambridge History of the Bible, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 158-159. Según M. WEITZMAN, «Peshitta...», 50-84.

²⁸ J. JOOSTEN, «Materials for a Linguistic Approach to The Old Testament Peshitta», *Journal for the Aramaic Bible* 1 (1999) 203-218, aquí 211.

²⁹ J. JOOSTEN, «Materials for a Linguistic», 206.

³⁰ Ver R. F. Shedinger, «Did Tatian use the Old Testament Peshitta? A response to Jan Joosten», *Novum Testamentum* xli,3 (1999) 265-279.

cuencias para la transmisión del texto del Antiguo Testamento de la Peshitta»,³¹ como se había asumido fundamentalmente por los estudios de Rahlfs.³² Para el autor, sí hay dos grupos de textos de la Peshitta, pero no uno oriental y el otro occidental, sino uno de los siglos VI-IX y otro del siglo IX en adelante. El autor hace suya una afirmación de Koster: «El texto de los manuscritos más recientes se originó de un manuscrito nestoriano del siglo nueve, el cual es uno de los manuscritos antiguos».³³

Dirksen, sin embargo, pensaba que la distinción entre orientales y occidentales seguía manteniéndose en los salmos, debido a su uso litúrgico. Hace ya un siglo que Barnes estudió las tradiciones textuales de los salmos y su «conclusión general es que ocurrió una buena suma de conjunción de textos» entre las tradiciones orientales y occidentales.³⁴ Ignacio Carbajosa profundizó en el tema³⁵ y llegó a la conclusión de que en ningún caso las variantes pueden calificarse como nestorianas o jacobitas, es decir, estar sustentadas en motivos ideológicos, sino que se deben a diferencias geo-históricas.

A la misma conclusión llegó Lane a través de la edición crítica de la Peshitta de Qohélet: «la tradición de manuscritos se define mejor con respecto a los lugares de origen, conocidos o presumidos, de los manuscritos, más que de acuerdo a la tradición eclesiástica con la que se han asociado».³⁶ Constata también que la transmisión textual siria fue muy homogénea.

³¹ P. DIRKSEN, «Peshitta Institute Communications xix. East and West, Old and Young, in the Text Tradition of the Old Testament Peshitta», *Vetus Testamentum* 34,4 (1985) 469-484, aquí 478.

³² Ver A. RAHLFS, «Beiträge zur Textkritik der Peschita», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 9 (1889) 161-210.

³³ P. DIRKSEN, «Peshitta Institute...», 479.

³⁴ W. E. BARNES (ed.), *The Peshitta Psalter According to the West Syrian Text*. Edited with Apparatus Criticus, Cambridge University Press, Cambridge 1904, citado en P. DIRKSEN, «Peshitta Institute...», 471.

³⁵ Ver I. CARBAJOSA, «The Division between Western and Eastern Manuscripts in the Peshitta Psalter: An Insurmountable Obstacle for a Critical Edition?», *Aramaic Studies* 6.2 (2008) 145-174.

³⁶ D. J. LANE, «Lilies Theodoción at Fester...: The Peshitta Text of Qohelet», *Vetus Testamentum* 29,4 (1979) 481-490, aquí 481.

La edición crítica de la Peshitta -de Qohélet- realizada por Lane, se basa en el códice Ambrosiano (*Ms B.21 Inferiore*), que designa como 7a1.³⁷ Dividió los códices en cinco grupos, en los que el número inicial representa el siglo del que proviene el texto:

a) 7a1 7g2 y 8a1. Se trata de los manuscritos más antiguos. Ponen las bases de las lecturas divergentes posteriores. 7a1 tiene 23 lecturas que solo se encuentran en él. El manuscrito de Londres, 7g2 solo contiene 1,17-4,15; 5,7-17; 8,17-9,8; 11,3-12,13. Tiene 32 lecturas propias. Es un manuscrito que estuvo en Santa María Deipara en Scete. La única variante significativa que tiene, en cuanto al sentido, es una omisión en 5,16. Ambos textos provienen de la tradición de Scete (Egipto), cuyos textos provinieron de Tagrit, en el centro de Mesopotamia. El 8a1, que está en París, tiene revisiones de tipo estrángela, procedentes de relectura nestoriana y contiene 6 lecturas propias.

b) 9c1 10c1 11c1 13c1 14c1 15c1 16a1 16c1-3.8.9 17a6-8.11 17c1.2 17g2.3.5.6 18c1.2 18g3.5 y 19c1-4. Son textos relacionados con manuscritos *Beth Mawtebhe*, de escritura nestoriana. Forman ocho tipos: 1) 9c1 10c1 11c1 13c1 14c1 16c1 17c1-2 18c1.2 y 19c1-4. 2) 16a1 16c1fam (16c1 16g3.9 17a11 y 17g6). 3) 17a6-8 y 17g3.5. 4) 16g1.2.8 y 17g2. 5) 9c1. 6) 10c1. 7) 11c1. 8) 13c1.

c) 12a1fam (12a1 15a2 16g6 17a1-5.10) y 19g5.7. Entre estos, 12a1fam está cercana a 8a1*, y en menor medida a 7a1. Representan la tradición de Tur Abdin. Son textos relacionados de una u otra forma con la Biblia Buchanan de Cambridge. Se convirtió en la edición príncipe de G. le Jay (París 1645). De ella proviene la Políglota Londinense de Brian Walton y, en mayor o menor medida, todas las ediciones impresas.

³⁷ Ver D. J. LANE, «Qoheleth», en *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem, Institutum Peshitonianum Leidense. Pars II, fasciculus V Proverbia-Sapientia Salomonis-Ecclesiastes-Canticum Canticorum*, Brill, Leiden 1979. Las mismas siglas de esta edición son utilizadas en la presente investigación.

d) 13a1 y 18hj1. Contienen solo extractos, con variantes de la Sirio-Hexaplar.

e) Leccionarios. Tres jacobitas, el 9/1.3.6. Dos de ellos, 9/1.3 fueron escritos en Harran, pero presentados al convento Santa María Deipara en Scete. Uno maronita o melkita, el 13/7.

Está muy claro que hubo intercambios de manuscritos entre los monasterios que los preservaban y que había monasterios jacobitas en el pleno corazón de Mesopotamia, como el de Tagrit.

La Sirio-Hexaplar

La Sirio-Hexaplar es una traducción realizada sobre el texto de los Setenta. En lo general -y Qohélet no es la excepción-, «la versión es servil a tal punto que a veces viola las reglas de la lengua siríaca».³⁸

El testimonio que la Sirio-Hexaplar puede presentar para el argumento de esta tesis es relativamente importante. Lo principal es que da valiosas informaciones en los márgenes, sobre las lecturas de Áquila, Símmaco y Theodoción, que fueron el principal origen de las señaladas en las Héxapla de Field. «Aproximadamente 70 anotaciones de este tipo [marginales de la Sirio-Hexaplar] están de acuerdo con la edición de Field, 68 de ellas derivan de la Syh y Jerónimo es la fuente principal para 2 que no están en la Syh».³⁹

La traducción Sirio-Hexaplar fue realizada por Paulo de Tella en 616-617. Pero el texto que poseemos en la actualidad no es el escrito por él, sino una copia hecha solo un poco después, conservada en el Códice Ambrosiano,⁴⁰ de modo que lo que se puede por ahora decir de la Sirio-Hexaplar procede del Códice Ambrosiano.

³⁸ H. B. SWETE, *An Introduction*, 87.

³⁹ P. GENTRY, «The Relationship», 66.

⁴⁰ Ver A. M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana. Ex codicibus praesertim BiblioTheodoción ecae Ambrosianae, Tom VII. Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus. Photolithographice editus*, Impensis Bibliothecae Ambrosianae, Mendiolani 1874.

Otros testigos son o pueden ser importantes, pero sus textos no han sido recogidos en alguna edición crítica.⁴¹

En el texto ambrosiano el texto del Qohélet se presenta en dos columnas, de las páginas 66r a la 70v. Las anotaciones marginales no parecen proceder del traductor. Un problema se nos presenta debido a esto. Las indicaciones *igual a los Setenta*, tratándose de Áquila, Símmaco o Theodoción, algunos de ellos, o *los tres*, no aclaran cuál era el texto de los Setenta. Cuando la nota dice solamente *igual*, no sabemos si igual al texto de la Sirio-Hexaplar o solamente igual entre los que se indican. Como a veces se dice que uno o dos de los tres revisores (Áquila, Símmaco y Theodoción) son iguales, no sabemos si el anotador tenía a la vista lo que decía el otro o los otros dos (que eran diferentes).

Gentry concluyó que las notas marginales de la Sirio-Hexaplar fueron tomadas de un texto griego perteneciente a las *Catena*e.⁴²

La investigación sobre las coincidencias de los Setenta y la Peshitta en contra del texto masorético, en general

La edición crítica de la Peshitta ha sido determinante en el progreso de los estudios sobre las relaciones de la Peshitta tanto con el texto masorético como con otras versiones. Aún no se publican todos los volúmenes. Se ha publicado una concordancia del Pentateuco⁴³ y se tiene proyectado abarcar todo el Antiguo Testamento. También están proyectados, por el mismo instituto, un texto electrónico de la misma Biblia, una traducción anotada al inglés y una revisión de los manuscritos de la Peshitta del Antiguo Testamento.

⁴¹ Me refiero al comentario de Olimpodoro (griego), al de Jerónimo, a las *Catena*e, y a las notas marginales de algunos manuscritos griegos: 159, 161, 248, 252, 539 y 560.

⁴² Cf. P. GENTRY, «Hexaplaric Materials in Ecclesiastes and the Role of the Syro-Hexapla», *Aramaic Studies* 1 (2003) 5-28, aquí 28.

⁴³ P. BORBONE – J. COOK – K. D. JENNER – D. M. WALTER, en colaboración con J. A. LUND, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, part 5 vol.1: Concordance: The Pentateuch*, Brill, Leiden 1997.

Se han editado varios libros, estudios y tesis doctorales (Cantar de los Cantares, Proverbios, Miqueas, 1 Reyes, Ezequiel, Salmos),⁴⁴ sobre diferentes aspectos de esa versión.

Dirksen investigó la historia de la Peshitta,⁴⁵ luego publicó una introducción general a esa versión⁴⁶ y *The Peshitta as a Translation*, en 1993.⁴⁷ Poco más tarde publicó un artículo sobre la edición Urmia.⁴⁸ Esas ediciones habían sido abordadas en otros artículos.⁴⁹ Weitzman también publicó una introducción que se ha vuelto punto de referencia obligado.⁵⁰ Varios estudios dan cuenta de la investigación reciente.⁵¹ Otros analizan la importancia de la Peshitta en la

⁴⁴ J. ROBERTSON, *The Syriac Version(s) of the Song of Songs* (Ph. D. dissertation), University of California Los Angeles 1991. P. STEYN, *External Influences in the Peshitta Version of Proverbs* (Ph. D. dissertation), University of Stellenbosch, 1992. D. MAGARY, *Translation Techniques in the Peshitta of the Book of Micah* (Ph. D. dissertation), University of Cambridge, 1997. J. WILLIAMS, *Studies in the Syntax of the Peshitta of 1 Kings* (Ph. D. dissertation), University of Cambridge, 1997. J. AZEBEDO, *The Textual Relation of the Peshitta of Ezekiel 1-12 to M and to the Ancient Versions (T and G)* (Ph. D. dissertation), Andrews University, 1999.

⁴⁵ Ver P. B. DIRKSEN – M. J. MULDER (eds.), *The Peshitta: Its Early Text and History. Papers read at the Peshitta Symposium held at Leiden, August 30-31, 1985*, E. J. Brill, Leiden 1988.

⁴⁶ Ver P. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento* (trans. P. G. Borbone) (Studi Bibliici 103), Paideia, Brescia 1993.

⁴⁷ Ver P. DIRKSEN – A. VAN DER KOOIJ (eds.), *The Peshitta as a Translation: Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8), Brill, Leiden 1995.

⁴⁸ Ver P. DIRKSEN, «The Urmia Edition of the Peshitta: The Story behind the Text», *Textus* 18 (1995) 157-167.

⁴⁹ Ver W. BARNES, «The Printed Editions of the Peshitta of the Old Testament», *The Expository Times* 9 (1897-1898) 560-562. J. BLOCH, «The Printed Texts of the Peshitta Old Testament», *The American Journal of Semitic Languages* 37 (1920-1921) 136-144. J. EMERTON, «The Printed Editions of the Song of Songs in the Peshitta Version», *Vetus Testamentum* 17 (1967) 416-429.

⁵⁰ Ver M. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56), Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁵¹ Como ejemplos, S. BROCK, «Syriac Studies 1960-1970: A Classified Bibliography», *Parole de l'Orient* 4 (1973) 393-460; S. BROCK, «Syriac Studies 1971-1980: A Classified Bibliography», *Parole de l'Orient* 10 (1981-1982) 291-412; S. BROCK, «Syriac Studies 1981-1985: A Classified Bibliography», *Parole de l'Orient* (1987) 289-360; S. BROCK, «Syriac Studies 1986-1990: A Classified Bibliography», *Parole de l'Orient* 17 (1992) 211-301; S. BROCK, «Syriac Studies: A Classified Bibliography (1991-1995)», *Parole de l'Orient* 23 (1998) 241-350; J. COOK, «Recent Developments in Peshitta Research», *Journal of Northwest Semitic Languages* 15 (1989) 39-52; J. COOK, «Interpreting the Peshitta: A Survey of Recent Publications», *Journal of Northwest Semitic Languages* 17 (1991) 206; J. JOSSTEN, «La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76 (1996) 395; R. TAYLOR, «The Syriac Old Testament in Recent Research», *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000) 119-139.

tradición siria: El ejemplo de la Peshitta 1 Crónicas 29;⁵² el valor de la Peshitta como versión;⁵³ la Peshitta de Daniel,⁵⁴ etc.

En cuanto a las coincidencias de la Peshitta y de los Setenta en contra del texto masorético, se han estudiado varios libros: Génesis,⁵⁵ Josué,⁵⁶ Isaías,⁵⁷ Jeremías,⁵⁸ Ezequiel,⁵⁹ los doce

⁵² Ver I. PHILIPS, «The Importance of the Peshitta in Syriac Tradition: The Example of the Peshitta to 1 Chronicles 29», *The Harp* 5 (1992) 67-91.

⁵³ Ver M. KOSTER, «Peshitta Revisited: A Reassessment of Its Value as a Version», *Journal of Semitic Studies* 38 (1993) 235-268.

⁵⁴ Ver R. TAYLOR, «The Peshitta of Daniel: Questions of Origin and Date, en *VI Symposium Syriacum*», 1992 (Orientalia Christiana Analecta 247), Pontificio Instituto Oriental, Roma 1994.

⁵⁵ Ver J. HÄNEL, *Die aussermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuagint und der Peshitta in der Genesis* (Beiträge für die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 20), Giessen 1911.

⁵⁶ Ver H. MAGER, *Die Peschitto zum Buch Josua*, Freiburg in Brisgau 1916, 66. J. ERBES, *The Peshitta and the Versions. A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1-5 in Relation to their Equivalents in the Ancient Versions*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia semitica upsaliensis, 16, Uppsala, Uppsala University Library 1999.

⁵⁷ Ver A. VAN DER KOOIJ, *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (Orbis biblicus et orientalis), Göttingen 1981, 287-288. K. HOLTZ, «Die Paralelismen in Jes 50, 11aba im heräischen und syrischen Text», *Biblische Notizen* 63 (1992) 35-36.

⁵⁸ Ver P. F. FRANKL, «Studien über die Septuagint und Peschitto zu Jeremia», *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 21 (1872) 444-456, 497-509, 545-557.

⁵⁹ Ver C. H. CORNIL, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Heinrische Buchhandlung, Leipzig 1886, 153-154, dice que las coincidencias entre los Setenta y la Peshitta en contra del texto masorético son innumerables. Considera que hay casos en que los Setenta influenciaron a la Peshitta desde la traducción, que la influenciaron después de haber sido hecha y casos en que el texto hebreo era diferente del masorético. W. ZIMMERLI, *A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Fortress Press, Philadelphia 1979 es de la misma opinión. Ambos coinciden en que la Peshitta es una traducción bastante libre del hebreo. Esta opinión ha variado mucho, por ejemplo, para M. J. MULDER, «Some Remarks on the Peshitta Translations of the Book of Ezekiel», en DIRKSEN – MULDER, *The Peshitta*, 169-182, la Peshitta se puede calificar como traducción literal, lo que le da autoridad para la crítica textual, sobre todo cuando coincide con los Setenta.

Profetas,⁶⁰ Salmos,⁶¹ Job, Proverbios,⁶² Cantar de los Cantares,⁶³ Qohélet⁶⁴ y Daniel.⁶⁵

Szpek considera que se ha hecho clásica la idea de que, cuando los Setenta y la Peshitta coinciden en una lectura diferente del hebreo, se debe, al menos en buena parte, a una dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta.⁶⁶ Está claro que la iglesia griega tuvo mucha influencia en la versión siria especialmente a partir el siglo v. Dado que la Peshitta es una traducción hecha por diferentes personas, en épocas distintas y sin criterios homogéneos, no es posible establecer un patrón que dé respuesta de las relaciones de ella con los Setenta,⁶⁷ es preciso analizar cada caso. Sin embargo, en general, dice Szpek,

La investigación reciente ha demostrado que, mientras las variantes textuales son importantes para la reconstrucción de la historia textual de un libro en particular, su valor ha sido sobreestimado en

⁶⁰ Ver A. GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford 1987, 160-177.

⁶¹ Ver A. VOGEL, «Studien zum Pesitta-Psalter besonders im Hinblick auf sein Verhältnis zu Septuaginta», *Biblica* 32 (1951) 32-56, 198-231, 481-502. «Vogel dedica particular atención a las correspondencias extramásoréticas entre G y S [los Setenta y la Peshitta]. Llega a la conclusión de que el texto siríaco demuestra ser generalmente fiable frente al original hebreo, e independiente de G». Subrayados del autor. H. J. KRAUS, *Los salmos. 1-59*, Sigueme, Salamanca 1993, 8.

⁶² Ver H. PINKUSS, «Die syrische Übersetzung der Proverbien, textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem masoretischen Text, den LXX und dem Targum untersucht», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 14 (1984) 65-141, 161-222.

⁶³ Ver J. M. SALKIND, *Die Peschitta zu Shir-Hashirim textkritisch und in ihrem Verhältnisse zu MT und LXX untersucht*, E. J. Brill, Leiden 1905, 9-10.

⁶⁴ Los citados de Dillmann y Schoors.

⁶⁵ Ver M. J. WYNGARDEN, *The Syriac Version of the Book of Daniel*, Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania, Leipzig W. Drugulin 1923, 19-21. Algunas de estas referencias están en Michael WEITZMAN, «Peshitta...», 50-84. J. A. LUND, *The Influence of the Septuagint on the Peshitta: a Re-evaluation of Criteria in Light of Comparative Study of the Versions in Genesis and Psalms*, Diss. Jerusalem 1988. G. JANICH, *Animadversiones criticae in versionem syriacam Peschiththonianam librorum Kohelet et Ruth*, Leipzig 1869, 34 (Qohélet) 36 (Rut). A. KALLARAKKAL, *The Peshitto Version of Daniel: A Comparison with the Massoretic Text, the Septuagint and Theodotion*, Universität Hamburg, Hamburg 1973; R. TAYLOR, «The Peshitta of Daniel...».

⁶⁶ Ver H. SZPEK, «On the Influence of the Septuagint on the Peshitta», *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 251-267, aquí 251. Pero también su libro: Heidi SZPEK, *Translation Technique*. También ha estudiado Job. C. E. RIGNELL, *The Peshitta to the Book of Job, Critically Investigated with Introduction, Translation, Commentary and Summary*, Monitor Förlaget, Kristianstad 1994.

⁶⁷ De hecho, SWETE, *An Introduction*, 66, afirmaba en 1914 que la Peshitta tenía influencia de los Setenta en algunos libros.

la reconstrucción del texto hebreo básico o en la determinación del carácter transicional de un libro en particular.⁶⁸

Esto ha sido demostrado, dice, por varios autores en referencia a los doce profetas, Génesis-Éxodo, Jueces y Ezequiel. Lo mismo piensa la autora respecto del libro de Job. Y a la misma conclusión llegó con esta investigación.

En cuanto a los salmos, Carbajosa supone que hubo, en varios casos, influencia de los Setenta o de la Sirio-Hexaplar en las variantes entre la tradición *oriental* y *occidental*: 10,15; 37,22; 39,3; 49,20; 52,7; 93,4; 104,1-2.10.16.20.24; 119,176 y 147,16. Sin embargo, como identificar esos casos no era el objetivo de su trabajo, no creo que puedan tomarse como los únicos en que los Setenta o la Sirio-Hexaplar influenciaron algún códice de la Peshitta.⁶⁹ Dice:

En la mayoría de estos [ochenta y cuatro] casos la lectura secundaria entra en la tradición manuscrita a través de la influencia de la tradición griega de los Setenta (directamente, a través de las lecturas griegas de los autores griegos o sirios o a través de la Sirio-Hexaplar) o a través de la influencia de las versiones sirias del N.T.⁷⁰

En el libro de Job, según Szpek, las desviaciones de las traducciones con respecto al hebreo se deben a la ortografía, al intercambio de tiempos y a errores obvios. La necesidad de plantear que el texto hebreo original era diferente del texto masorético o que la Peshitta recurrió a los Setenta, es poco frecuente en ese libro.

Para Szpek, hay varias formas de explicar las coincidencias de los Setenta con la Peshitta en general: 1) Las coincidencias pueden ser accidentales en naturaleza. 2) Las coincidencias pueden ser el resultado de un tratamiento similar o una respuesta igual a una dificultad del texto hebreo. Pero con frecuencia, los Setenta no fue-

⁶⁸ SZPEK, «On the Influence...», 253.

⁶⁹ Ver CARBAJOSA, «The Division...», 161.

⁷⁰ CARBAJOSA, «The Division...», 161.

ron consultados por la Peshitta en pasajes difíciles. 3) Solo algunas coincidencias entre los Setenta y la Peshitta deben considerarse evidencia de una influencia de los Setenta en la Peshitta.

De modo similar, Wietzman propuso cuatro causas para explicar las coincidencias de la Peshitta con los Setenta en contra del texto masorético. 1) Respuestas idénticas, pero independientes. 2) El texto hebreo original era diferente del masorético. 3) Respuestas idénticas, independientes, debido a una interpretación exegética común. 4) Dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta, y esto en dos formas, como corrección y como dependencia en el momento de traducir.⁷¹ En pocos textos, dice, se puede estar seguro de que la Peshitta tradujo conforme a los Setenta, pero una «dependencia literaria de P con respecto a los Setenta debe ser tomada como una de las principales causas de los paralelos entre ambas versiones».⁷²

Szpek elaboró seis criterios para determinar si la Peshitta usó a los Setenta, y he aquí los resultados con respecto al libro de Job: 1) La coherencia del texto. Eso puede determinar si hubo o no necesidad de interdependencia. Estas coincidencias pueden ser insustanciales o importantes. Hay coincidencias que son importantes porque representan un alejamiento significativo del texto hebreo. De 244 coincidencias entre los Setenta y la Peshitta contra el texto masorético en el libro de Job, 188 son insustanciales. 2) Si el texto de la Peshitta no continúa con la lectura de los Setenta, debe pensarse que no recurrió a ellos en la palabra o palabras en que coincide. En el libro de Job, solo en 12 capítulos hay una coincidencia sostenida, pero dicha continuidad no va más allá de tres o cuatro versos (caps. 18; 29; 30 y 32). 3) Si la Peshitta traduce normalmente de determinada manera, cuando coincide con los Setenta no se debe a que los haya copiado. De los 244 casos en el libro de Job, 114 se deben a la forma de traducir de la Peshitta. 4) Si la coincidencia entre los Setenta y la Peshitta está en otras versiones, la posibilidad de depen-

⁷¹ Cf. WEITZMAN, «Peshitta...», 54.

⁷² WEITZMAN, «Peshitta...», 57.

dencia entre ellas dos es más frágil. De los 244 casos del libro de Job, en 106 la variante está en otras versiones (Áquila, Símmaco, Theodoción, Targum y Vulgata). 5) Hay textos verdaderamente difíciles en que no se ve que los Setenta influenciaron la traducción de la Peshitta. 6) Las lecturas diferentes de la Peshitta, con respecto al hebreo, sugieren que no consultó a los Setenta.

En conclusión, para Szpek, «noventa y ocho punto cuatro por ciento de las coincidencias de la Peshitta con los Setenta, pueden explicarse como el resultado de algo diferente a una influencia en la traducción de los Setenta sobre la Peshitta».⁷³

Es necesaria una palabra sobre el papel de los targumim. Varios autores han señalado que los traductores de la Peshitta fueron influenciados por algunos targumim, especialmente por Onkelos.⁷⁴ Se ha llegado incluso a decir que toda la Peshitta fue traducida de unos targumim, ahora perdidos, cercanos a Onkelos. La opinión de Weitzman es que no es necesario pensar en dependencia literaria entre la Peshitta y dichos targumim.⁷⁵

El estado de la investigación de las coincidencias de los Setenta y la Peshitta contra el texto masorético en el Qohélet

Hay algunas veces en que la Peshitta se separa del texto masorético. Kamenetzky cuenta 48.⁷⁶ En 7 ocasiones utiliza el *qeré* y no el *ketib*. En 5 ocasiones sigue los textos occidentales en lugar de los orientales.

Señala también que en 1,17; 2,8.25; 5,15; 9,1; 10,3.10 y 11,10, la Peshitta sigue a los Setenta y no al texto masorético. En otras

⁷³ SZPEK, «On the Influence...», 261. Weitzman dice que no se ha detectado influencia de los Setenta en la Peshitta, tratándose del libro de Job, así como Reyes y Crónicas. WEITZMAN, «Peshitta...», 58.

⁷⁴ Esta opinión es por demás interesante, pues es posible que Onkelos no sea otro sino Aquila, como ya señalaba B. de MONTFAUCON, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 50.

⁷⁵ Cf. WEITZMAN, «Peshitta...», 83.

⁷⁶ Ver KAMENETZKY, «Die P'sita», 181-239.

ocasiones es posible que la Peshitta haya sido corregida conforme al griego: 2,16; 5,16; 7,2.21 y 12,5. Señala los textos en los que es posible que el texto hebreo fuera diferente del actual, debido a la coincidencia de la Peshitta con los Setenta: 1,13; 4,17; 6,8; 8,2 y 9,4. Finalmente, señala las ocasiones en que la Peshitta, junto con los Setenta, se separa del hebreo: 2,25; 5,3.6.16; 8,1.11; 9,2 y 12,13.

Las veces en que coincide con Símmaco (9,3 y 12,5) y con Áquila (9,10), no se deben a dependencia, sino a interpretaciones iguales del texto hebreo.

Este trabajo de Kamenetzky es básico y está bien fundamentado. Sin embargo, no da cuenta de todas las veces en que los Setenta y la Peshitta coinciden en una lectura diferente del hebreo y, además, algunas de estas coincidencias no tienen una explicación suficientemente clara. Schoors dio cuenta de algunos otros textos en que se da dicha coincidencia y en varios difirió de la explicación dada por Kamenetzky. Encuentra 75 veces en las que los Setenta y la Peshitta coinciden en contra del texto hebreo.⁷⁷ Por ello, en el análisis que presento en el capítulo segundo pongo la opinión de ambos. No he encontrado ningún estudio dedicado a este tema, posterior al de Schoors.

Según Kamenetzky no hay influjo de la Peshitta en Áquila, Símmaco y Theodoción. Respecto a las únicas veces en que coincide con alguno de ellos en contra del texto hebreo, se podría pensar en una interpretación similar del texto hebreo: 9,3 (Símmaco); 12,5 (Símmaco).9.10 (Áquila).

Schoors difirió de Kamenetzky en cuanto a la dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta. En su artículo escrito en 1985, toma como referencia al artículo de Kamenetzky, pues afirma que

⁷⁷ Ver A. SCHOORS, «The Peshitta of Kohelet and its Relation to the Septuagint», en C. LAGA – J. A. MUNITIZ – van L. ROMPAY, *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History. Offered to Professor Albert van Roey for His Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Department Oriëntalistiek Leuven, Uitgeverij Peeters, Leuven 1985, 347-357, Áquila aul 348.

no se ha hecho un estudio sistemático de las coincidencias de los Setenta y la Peshitta cuando se separan del hebreo. Las veces en que la Peshitta y los Setenta coinciden en contra del texto hebreo se pueden explicar de la siguiente manera:

a) La forma como se entendió el texto hebreo por los Setenta y por la Peshitta, por alguna corrección en la que coinciden, por alguna variante en alguno de los manuscritos o por un texto hebreo diferente del actual, es decir, sin presumir que hubo contacto entre los Setenta y la Peshitta: 1,11.16; 2,12.24; 3,13.15; 4,2.16; 5,14.16.19; 6,12; 7,10.12.17.19.23.25; 8,1.3.11; 9,3; 10,5.6.14.15.20; 11,5 y 12,5.9. Estos textos que Schoors clasifica juntos merecen una distinción, pues las causas de la coincidencia son diversas. Él las unió por la finalidad de su estudio. En este rubro están los textos en los que él no supuso que hubiera dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta, que yo he dividido en tres tipos: 1) coincidencias debidas a una vocalización diferente de la masorética; 2) coincidencias debidas al estilo de traducción; 3) coincidencias con alguna variante en la tradición textual hebrea.

b) Por una revisión de la Peshitta -posterior a la primera traducción-, de acuerdo con el texto de los Setenta: 1,13; 2,15-16; 4,17; 5,3.6.16; 7,2.21; 8,1; 9,2; 10,19; 11,3 y 12,5. En mi clasificación también tomé este rubro por ser bastante claro.

c) Textos en que está claro que la Peshitta se tradujo bajo influencia de los Setenta -no que la coincidencia se debiera a una corrección hecha una vez elaborada la traducción-: 1,10.17; 2,2.8.20.25; 3,11.18; 4,12.13.15; 5,1.5.15; 6,8; 7,24; 8,2.4.4.4.7.8.8.17; 9,1; 10,1.3.10; 11,10 y 12,6. También tomé este rubro en la clasificación de los textos que presento en el capítulo dos.

El autor pretende demostrar que hubo influencia -anterior o posterior a la traducción- de los Setenta en la Peshitta.

Gentry⁷⁸ ha analizado las versiones sirias y las ha comparado con el hebreo. En diálogo con él, John Meade afirmó que, en el Qohélet, la Peshitta, si bien traduce al texto hebreo, depende en partes del griego, y que ambas traducciones se hicieron en el siglo II de nuestra era.⁷⁹

Esto nos indica que la valoración de las coincidencias de los Setenta y de la Peshitta debe tener en consideración la traducción siria hecha sobre el griego (Sirio-Hexaplar), sobre todo en los casos en los que se puede suponer dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta.

Como se puede apreciar, el campo de investigación sobre la transmisión textual del Qohélet es muy vasto. Mi intención no es profundizar en ninguna de las versiones o en el Tárgum, sino analizar las causas de las coincidencias de los Setenta con la Peshitta cuando son diferentes del texto masorético.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que la traducción Qohélet-Setenta (quinta columna) está, de una manera anormal -según la traducción de los Setenta-, muy apegada al texto hebreo;⁸⁰ tanto que se ha planteado que el autor de esa traducción fue el mismo Áquila. Esta constatación nos exige reconocer las características de la traducción de Áquila, especialmente del Qohélet. Ahora bien, si queremos un real acceso a los fragmentos que tenemos de ella, es preciso recurrir a la Sirio-Hexaplar, que algo conservó en sus márgenes.

Junto con la forma de traducir de Áquila, se impone un reconocimiento de la de Símmaco y Theodoción. En el caso de Qohélet, tenemos una buena parte de la revisión de Símmaco gracias espe-

⁷⁸ Ver P. GENTRY, «Hexaplaric...», 15.

⁷⁹ Ver <http://septuagintstudies.wordpress.com/2009/08/22/determining-dependency-between-ancient-versions-part-1/#more-266>.

⁸⁰ Cf. S. HOLM-NIELSEN, «On the Interpretation of Qohelet in early Christianity», *Vetus Testamentum* 24 (1974) 168-177, aquí 170; lo expresa así: «La traducción de los Lxx de Qohélet es peculiarmente diferente del resto de los Lxx en que es cuidadosamente literal».

cialmente a Jerónimo, pero no es posible evadir la pregunta sobre la poca necesidad de las dos últimas revisiones dada la cercanía que mantienen los Setenta con el hebreo -y con Áquila-, y dada la misma traducción de Áquila. Por eso mismo llama la atención que la versión de Símmaco sea tan diferente de las otras griegas. Sin embargo, esto hay que reconocerlo en una comparación general de los textos que subsistieron de Símmaco con los Setenta, cosa que realizo en el tercer capítulo.

En cuanto a la Peshitta y los Setenta, es aceptado comúnmente por los estudiosos, que tradujeron del hebreo, y ambos en épocas muy tempranas de la era cristiana -tratándose del Qohélet. La Peshitta como los Setenta es, en este caso, una traducción muy apegada al hebreo. Una revisión de su estilo de traducción, puede revelar la importancia que toman los textos en que se separa del texto masorético. Si los Setenta tienen la misma tendencia, se hace imperativo analizar las causas en que ambos coinciden en contra de dicho texto.

La Sirio-Hexaplar tiene una importancia relativa en esta inquisición, puesto que es una traducción del griego al sirio, aunque a veces se separa del mismo texto de los Setenta para aproximarse al texto hebreo. Además del hecho de que contiene las variantes de Áquila, Símmaco y Theodoción, aporta pocos elementos a nuestra discusión.

La Vetus Latina no ha visto, hasta el presente, una edición crítica. Me di a la tarea de hacerla -limitándome al Qohélet-, para percibir las ocasiones en que ella misma tiene variantes y cuál es la relación de ellas con el asunto que me interesa en esta tesis.

El Targum tiene, como la Sirio-Hexaplar, una importancia relativa para esta investigación, pues se trata no precisamente de una traducción, sino de una explicación del Qohélet. Los autores no se aventuran a precisar su fecha de composición, pero, en todo caso, la colocan antes del códice L (1009), que representa al texto masorético. En el caso en que coincida con los Setenta y la Peshitta en

contra del texto masorético, el Tárgum puede representar un texto premasorético. En otras ocasiones, el Tárgum coincide con algunas variantes de códices hebreos posteriores al 1009 y, en ese caso, dichos códices bien pudieran representar una tradición textual un tanto anterior y diferente de la del masorético. El Tárgum y dichos códices toman especial relevancia en el apartado tres del capítulo segundo.

Entre las paradojas de la historia está el que el texto hebreo más antiguo que poseemos del Qohélet es, en realidad, posterior a los de las versiones que han llegado a nosotros, tanto de los Setenta, como de la Peshitta, la Sirio-Hexaplar, la Vetus Latina, la Vulgata y el Tárgum. Esto, por sí mismo, da un valor especial a las coincidencias de que hablamos.

Segunda parte: Coincidencias de los Setenta y la Peshitta contra el texto masorético de Qohélet

Introducción

En esta segunda parte de la síntesis de mi tesis doctoral, los textos estudiados son divididos, precisamente, en los seis rubros señalados en el resumen. Un cuadro sintético puede apreciarse en las conclusiones.

Los dos primeros grupos contienen las coincidencias que pudieron derivarse del proceso de traducción. Comprenden aquellas que se debieron a una vocalización diferente de la masorética y las que se debieron a un similar estilo de traducción.

En el primer rubro se trata de un criterio objetivo, pero que puede no ser único, es decir, las coincidencias que entran en este rubro pudieron originarse en otra causa y la diferente vocalización pudo ser solamente una de ellas.

En el segundo rubro -coincidencia por el estilo semejante de traducción- se pudieron haber considerado las coincidencias por

una vocalización diferente de la masorética, pues los Setenta y la Peshitta coincidieron en hacer una lectura diferente. Sin embargo, decidí incluir en este segundo grupo aquellos textos en los que la coincidencia no se puede explicar solo por la vocalización, sino al estilo de los traductores o a casualidad.

Los grupos tres, cuatro, cinco y seis contienen las coincidencias que se pudieron deber a la transmisión, en el tercero, del texto hebreo, en el cuarto y el quinto, al contacto que pudo haber entre los Setenta y la Peshitta y en el sexto, de las correcciones que pudo tener el hebreo por parte de los masoretas o algún rabino.

En el tercer grupo puse los textos en los que la coincidencia pudo deberse a un texto un tanto diferente del texto masorético en algunos manuscritos hebreos o en el Targum. Puse todas las coincidencias que pudieron haberse basado en dichas variantes. Esto no quiere decir que los traductores hubieran, de hecho, tenido acceso a un texto diferente del consonántico actual, sino que así pudo haber sido, de modo que todas las coincidencias que entran en este grupo pueden estudiarse bajo otro aspecto. Si en este trabajo las consideré como dependientes de una tradición textual un tanto diferente, es para hacer una clasificación de primera instancia, que puede ser revisada posteriormente.

Los grupos cuarto y quinto están íntimamente emparentados, de hecho, es difícil percibir su diferencia a simple vista. En el cuarto están las coincidencias que no parecen casuales o de estilo -grupo segundo-, sino que indican dependencia en la traducción. En el quinto, están las que revelan que no hubo dependencia en la traducción, pues en el contexto hay diferencias entre los Setenta y la Peshitta, sino que hubo alguna corrección en la Peshitta, que pudo basarse en los Setenta y que pudo haber entrado en el texto sirio durante la transmisión textual.

El sexto grupo es independiente completamente. En él están las coincidencias que no se debieron ni a la traducción ni a la transmi-

sión, sino a un cambio en el texto consonántico que habrían realizado los masoretas o algún otro corrector -por ejemplo, Aquiba.

He clasificado en seis rubros las causas de las coincidencias. Como Szpek con respecto a Job y Kamenetzky y Schoors con respecto a Qohélet, considero que hay casos en los que es inevitable suponer la dependencia de la Peshitta con respecto a los Setenta, ya sea durante la traducción o en alguna corrección posterior. Como Szpek, considero que esos casos son pocos, así como también aquellos en los que se debe suponer un texto hebreo diferente del texto masorético.

Esta segunda parte está centrada en el estudio y análisis de cada uno de los ciento sesenta y dos casos que encontré.

Abrevio texto masorético con T_M, Setenta con L_{xx}, Águila con Aq, Símaco con Sim, Theodoción con Th, Vetus Latina con VL y Sirio-Hexaplar con S-H. En el espacio de esta parte es imposible poner el análisis de cada texto y reportar las opiniones de los comentaristas.

1. Coincidencias debidas a una vocalización diferente a la masorética

1.1. El texto masorético no tiene dificultades

1.1.1. El texto masorético se lee correctamente

2,7 Lxx: κτήσις βουκολίου / מִקְנֵה בָּקָר (constructo) / מִקְנֵה בָּקָר T_M / βουκολίου Th (genitivo) / מִקְנֵה הַבָּקָר Peshitta (constructo) / מִקְנֵה הַבָּקָר S-H (constructo) / אֹרֶף קִנִּין תּוֹרִין וְעֵאן / אֹרֶף Targum (no parece estado constructo. El de la Biblia políglota complutense dice אֹרֶף) / armenti (genitivo) HI Ecl 265,116 / armenta AM-A cup 10 CHRY V, 830 HI Ecl 263,65 ITALA LEANDER reg (Migne 1878) LEA Vg.

10,1 Lxx: ἡδύσματος / רִקְחָ / רוֹקֵחַ, de perfumista T_M / μύρον Aq (Field) / רִקְחָ, de perfume Peshitta 8a1 9c1 10c1 11c1 S-H (הַרְקֵחַ) / suavitatis VL / suavitatem Vg.

12,6 Lxx: καὶ συνθλιβῆ / רִצֵּץ / רִצֵּץ T_M (qal imperfecto de רִצֵּץ) / רִצֵּץ Peshitta.

Lxx: συντροχάση / רָצַץ T_M / רָצַץ Peshitta (רוֹצֵץ) / רָצַץ S-H / confringatur ITALA PSALT Moz HI Ecl Vg / conteratur PS-MEL P PS MEL V / impediatur HI ep HI Pach.

1.1.2. Adjetivo como sustantivo

12,5 Lxx: ἀπὸ ὕψους / עֵץ תֹּבֵן / עֵץ תֹּבֵן T_M (adjetivo) / עֵץ תֹּבֵן Peshitta S-H (sustantivo).

1.1.3. Diferencia por la acentuación

1,17 Lxx: καὶ γυνώσκω / יָדַעַת T_M (infinitivo constructo o sustantivo) / יָדַעַת Peshitta (participio pasivo וְיָדַעַת) / יָדַעַת S-H (sustantivo) / et stultitiam HI Ecl / atque doctrinam Vg.

7,12 Lxx: γνώσεως τῆς σοφίας / יְדַעַת הַחֵכְמָה T_M / יְדַעַת הַחֵכְמָה Peshitta / יְדַעַת הַחֵכְמָה S-H / scientia sapientiae HI Ecl / eruditio et sapientia Vg.

1.2. El texto masorético con ciertas dificultades

1.2.1. Correcciones al texto hebreo

3,18 Lxx: καὶ τοῦ δεῖξαι / וְלִרְאוֹת BHS, hiphil) / וְלִרְאוֹת T_M (qal) / וְלִרְאוֹת Peshitta S-H (aphel לְרִאֵת?) / ostenderit HI Ecl GR-M dial 4,3 / ostenderet ITALA GREG M dial Vg.

5,16 Lxx: καὶ θυμῷ / וְכַעַס T_M (qal) / וְכַעַס, y con ira, Peshitta Targum (וְרַגִז) Targum Villa-Amil n.5 Targum Geniza

Tárgum Ms 2 de Salamanca (ובנסים) Tárgum de Sperber⁸¹ (ובנכוך)
Tárgum Urbaniti 1 (ובכנס) / וּבְכַלְכַּל S-H / iracundia PS-AM
1,28,4 ITALA II AMB. Nab 6,28 / indignatione HI Ecl.

8,11 Lxx: γινομένη / (נַעֲשֶׂה) ptc. / נַעֲשֶׂה T_M (niphala perfecto) /
γίνεσθαι Sim (según Nobil. Según Field la S-H atribuye רָמַמַּא a
Sim, que es perfecto) / תּוֹלַבְּרָא Peshitta (participio) / profertur
ITALA BREVIAR. Goth Vg (indicativo o subjuntivo) / fit ITALA CAS/
SIAN conl 7 / omite HI ECL / מִתְעַבֵּיר Tárgum.

10,15 Lxx: κοπώσει αὐτοῦς B C / κοπώσει αὐτόν SA / תִּינָנְנִי
T_M / מִלְּאֵל מִלְּאֵל Peshitta / מִלְּאֵל S-H.

1.2.2. El texto masorético no está incorrecto

1,4 Lxx: πορεύεται / הִלֵּךְ T_M (participio) / וָלָא Peshitta S-H
(perfecto) / vadit HI Ecl y en general VL.

Lxx: ἔρχεται / נָבָא T_M (participio) / רָאָה Peshitta S-H (perfecto)
/ venit HI Ecl y en general VL.

5,14 Lxx: ἵνα πορευθῆ / (שִׁילֵךְ, que vaya, imperfecto qal)
/ שִׁילֵךְ T_M, que lleve (imperfecto hiphil) Tárgum (דְּהוּא אִזִּיל) / ὅ
συναπελεύσεται Sim (futuro indicativo, voz media) (Field) / וָלָא

10,5 Lxx: ὃ ἐξήλθεν / (אֶצְפֵּשׁ, que nunca se usa en el T_M) / אֶצְפֵּשׁ
T_M (participio) / אֶצְפֵּשׁ Peshitta S-H.

10,6 Lxx: ὁ ἄφρων / (הַסְּכָל, necio) Lxx Aq Sim Peshitta (אֶבְלָא)
S-H (אֶבְלָא) Tárgum Vg (stultum) / הַסְּכָל, necedad T_M.

⁸¹ El Tárgum de Sperber es el Ms. British Library 2375, según Philip ALEXANDER, «Profile Targum Qohelet», AS 9,1 (2011) 101-114, aquí 101.

1.3. Vocalización diferente con trascendencia teológica

3,19 Lxx: συνάντημα (primera) / (בִּקְרָה) / בִּקְרָה T_M (absoluto) / σύμβαμα Sim / estado constructo Peshitta S-H Targum / eventus HI Ecl 3,18/21 (las tres veces, eventus filiorum) / interitus TA Ecl pr (interitus est hominis).

Lxx: συνάντημα (segunda) / (בִּקְרָה) / בִּקְרָה T_M (absoluto) / estado constructo Targum Peshitta S-H / eventus HI Ecl 3,18/21 (tres veces, eventus filiorum) / interitus TA Ecl pr (interitus est hominis).

3,21 Lxx: εἰ ἀναβαίνει / (הַעֲלֶה) / הַעֲלֶה T_M (no es pregunta-condicional) / אִין Targum (condicional) / אֲ Peshitta S-H (condicional) / VL (condicional).

Lxx: εἰ καταβαίνει / (הִירֵדָה) / T_M (no es pregunta-condicional) / אִין Targum (pregunta) / אֲ Peshitta (sobrentendido) S-H (pregunta) / VL (pregunta).

8,1 Lxx: καὶ ἀναιδής / (וְעֵז, adjetivo o sustantivo) / וְעֵז T_M (sustantivo) / הַתִּיבָה, sin pena Peshitta (adjetivo) / הַתִּיבָה S-H (adjetivo) / improbus HI Ecl (adjetivo).

Lxx: μισηθήσεται / (יִשְׂנֵא) / יִשְׂנֵא T_M / הַתִּיבָה Peshitta S-H.

10,3 Lxx: καὶ ἃ λογιέται πάντα ἀφροσύνη ἐστίν / y todo lo que piensa es necedad (וְאָמַר הַכֹּל סִכָּל הוּא) / וְאָמַר הוּא הַכֹּל סִכָּל הוּא T_M / הַכֹּל הוּא הַכֹּל סִכָּל הוּא Peshitta / הַכֹּל הוּא הַכֹּל סִכָּל הוּא S-H / et dicit: omnis insipiens est HI Ecl / suspicatur de omnibus quia stulti sunt Sim (Field) / omnes stultos aestimat Vg.

10,10 Lxx: τοῦ ἀνδρείου / S A 248 252 254 296 298 / τῶ ἀνδρί ου B / τοῦ ἀνδρός pocos / (הַכְּשֵׁר participio qal GK 50b) / הַכְּשֵׁר T_M (hipil infinitivo constructo) / ὁ γοργευσάμενος εἰς Sim.

(תְּכַשֵּׁר) / לְחַזְקָא Peshitta (תְּכַשֵּׁר) / גְּבֻרָא S-H / fortitudinis HI Ecl / industriam Vg.

2. Coincidencias debidas al estilo de traducción

2.1. No hay clara coincidencia

8,8 Lxx: ἐξουσία / שְׁלִטוֹן T_M / ἐξουσιάζω B / כְּוָלָא Pes-hitta / כְּוָלָא S-H (adjetivo o participio) / potens HI Ecl / potestatem SED-S misc ITALA BREVIAR Goth.

9,14 Lxx: χάρακας / (מְצוּרִים) / Lxx Sim dos manuscritos hebreos (Kennicot de Rossi, según Ginsburg) / מְצוּרִים T_M / ἀποτείχισμα Sim (Field: S-H: חֲסֵד) / חֲסֵד Peshitta / חֲסֵד S-H / munitiones Vg.

2.2. Cambio ligero al texto masorético

2.2.1. Traducción del infinitivo absoluto

4,2 Lxx: καὶ ἐπήνεσα ἐγὼ / וְשִׁבַּח אֲנִי T_M (infinitivo absoluto) / καὶ ἐμακάρισσα Sim / וְצִבַּח Peshitta (perfecto) / וְצִבַּח S-H (perfecto).

8,9 Lxx: καὶ ἔδωκα / וְנָתַתִּי T_M (infinitivo absoluto) / וְצִבַּח Pes-hitta S-H (perfecto) / et dedi HI Ecl ITALA BREVIAR Goth Vg. Como en 4,2 y 9,11, los Lxx y la Peshitta traducen el infinitivo absoluto con un aoristo (perfecto), en 4,2 también Sim lo tradujo con aoristo.

9,11 Lxx: καὶ εἶδον / וְרָאָה T_M (infinitivo absoluto) / וְצִבַּח Pes-hitta S-H (perfecto) / et uidi HI Ecl Vg.

2.2.2. הִיָּה, por plural

1,16 Lxx: ἐγένοντο / הִיָּה T_M / וְהִיָּה Peshitta S-H (plural) Tár-gum / qui fuerunt HI Ecl.

4,16 Lxx: ἐγένοντο / ἐγένετο S / הָיָה T_M / רָאָה Peshitta (plural) / רָאָה S-H (singular).

2.2.3. Adición del artículo

3,1 Lxx: χρόνος / S* / añaden ó B A / ὥρα Sim / Peshitta S-H (con artículo).

2.2.4. Los Lxx y la Peshitta omiten el artículo

3,13 Lxx: ὁ ἄνθρωπος / ἄνθρωπος SA (omiten el artículo) / הָאָדָם T_M / אָדָם Peshitta (sin artículo) / אָדָם S-H.

5,18 Lxx: ἄνθρωπος / S B A Peshitta S-H / ὁ ἄνθρωπος V / אָדָם T_M.

2.2.5. La Peshitta es diferente en el contexto

2,2 Lxx: ποιεῖς / עָשִׂהָ T_M / ποιεῖ; Sim (Field) / ποιεῖ; Th (Field) / חָבַרְהָ, חָבַרְהָ Peshitta / חָבַרְהָ S-H (las dos versiones sirias traducen con verbo finito, en T_M es un participio) / frustra deciperis? AN Fris 364 GREG M Evang 1,10, GREG M VII Ps Poen GREG M Moral 18 LEA vg 21 LEANDER reg TA Ecl 12 Vg / facis? HI Ecl frustra derisum PIR 18 / frustra decipitur PRIMIN Dicta / frustra deciperis SALON Ecl.

3,15 Lxx: καὶ ὅσα τοῦ (neutro plural) / וְכָל הַיָּשָׁרִים T_M (singular) / וְכָל הַיָּשָׁרִים Peshitta / וְכָל הַיָּשָׁרִים S-H.

3,17 Lxx: εἶπα / καὶ εἶπα B 68 248 298 Peshitta Vg / ἐκέῖ εἶπα A C 155 / et BED Cath PS-EUS-C2, 1 ITALIA OROS Ap 23,4 / dixit HI Ecl.

4,12 Lxx: ἐπικραταιωθή / ὑπερισχύσει 253 / יִתְקַבֵּל T_M (qal con sufijo de tercera persona masculino singular, en lugar de יִתְקַבֵּל, cf. GK 60d) / ὑπερισχύσθη Sim (Field) / יִתְקַבֵּל Peshitta (sin sufijo)

8,9 Lxx: τοῦ κακῶσαι / לְרַע (adjetivo) T_M / τοῦ κακῶσαι Th (Field) Peshitta (לְרַעַב) S-H (infinitivo) affligeret HI Ecl / εἰς κακόν Sim (Field) in malum ITALA BREVIAR Goth.

8,17 Lxx: ὅσα ἄ (primero) / (בְּכֹל אֲשֶׁר) / בְּשֵׁל אֲשֶׁר T_M / ὅσα ἄ Peshitta (בְּכֹל אֲשֶׁר) / ὅσα ἄ S-H.

Lxx: καί γε ὅσα ἄ / ἄ T_M / ὅσα ἄ Peshitta / ὅσα ἄ S-H.

9,4 Lxx: ὁ κύων ὁ ζῶν (הַכֹּלֵב הַחַי) / לְכֹלֵב חַי T_M / κυνὸς ζῶντος Sim (Field) / ὁ κύων Peshitta S-H / canis vivus Vg.

9,11 Lxx: καὶ γέ (2º) / καί B V Peshitta (καί) S-H (καί) / ἄ T_M.

9,12 Lxx: ἔγνων / יָדַע T_M (imperfecto qal) / ἔγνων Peshitta S-H (perfecto) / nescit HI Ecl.

10,14 Lxx: ἔγνων / יָדַע T_M (imperfecto) / ἔγνων Peshitta S-H (perfecto).

Lxx: τὸ γενόμενον / (שִׁהְיָה) / שִׁהְיָה T_M / שִׁהְיָה tres manuscritos (según Kennicott) o cuatro (según de Rossi, quien añadió uno) / τὸ προγενόμενον Sim / ἄ Peshitta / ἄ S-H / quod factum est HI Ecl (antepone quid sit) / quid ante fuerit ITALA BREVIAR Goth Vg (quid ante se fuerit).

10,20 Lxx: τὴν φωνήν σου / B (σου τὴν φωνήν) S^c A Sim Th (Field S-H) / τὴν φωνήν S* / אֶת־הַקּוֹל T_M (sin prefijo) / ἡ φωνή Peshitta S-H / vocem tuam ITALA BREVIAR Goth Vg / vocem HI Ecl / sententiam Vg.

Lxx: λόγον σου / S B A (añaden σου) Peshitta (كَلِمَاتُكَ, plural) S-H (كَلِمَاتُكَ) / fin del versículo según ITALA BREVIAR Goth y HI Ecl 10,20 (únicos testigos con el versículo completo) / verbum HI Ecl ITALA BREVIAR Goth / sententiam Vg.

11,6 Lxx: εἰς ἐσπέραν S Sim ad sum HiEcl Hi Jov 1,29 / ἐν σπέρα B A אַרְבַּעַת Peshitta S-H (ב) versperi ITALA SALON ECCLES (Migne 1865) VERAN / וְלַעֲרַב (ל) Tm / καὶ ὄψιμον Sim (Field).

12,13 Lxx: ἄκουε / (שָׁמַע) S B A C 411 C c C³ a b d 125^{II} 149,161 248 252 260 296 311 336 338 339 357^s 443 542 543 547 548 549 602 613 645 698 706 728 766^I 766^{II} 795 Chr Dam GregNa Max^{II} OI Arm Sa = Ald Compl Sixt⁸² Aq Th Peshitta (אַרְבַּעַת) S-H (אַרְבַּעַת) / ἀκούεται V (como Tm) Cod. 23 253 998 O 359 / נִשְׁמָע Tm (niphala perfecto) / audi HI Pach / auditor ITALA PS. AVG Spec 6 / auditus est HI Ecl / audiamus BON 69 ITALA BREVIAR Goth GR-M dial 4,4 ITALA GREG M dial 4 TA Ecl pr TA Ecl 33.

2.2.6. Con otras coincidencias

1,17 Lxx: ἐπιστήμη / C / סְכֵלִית 33 manuscritos (según Kennicott) o 107 (según de Rossi, quien añadió 74) / νόσις V / שְׂכֵלִית Tm / אַרְבַּעַת Peshitta S-H / וְסוּכְלִיתוֹ Targum / stultitiam HI Ecl ITALA VERAN SALO Ecl / prudentiam VL Cod Valv.

2,3 Lxx: ἥλιον / הַשֶּׁמֶשׁ Tm / הַשֶּׁמֶשׁ un manuscrito (según Kennicott) dos manuscritos (según de Rossi, quien añadió uno) / אַרְבַּעַת Peshitta S-H / coelo Cod Valv / sole HI Ecl.

2,8 Lxx: οἶνοχόον καὶ οἶνοχόας / B Th (S-H) 998 C c 357 125^{II} 161 248 252 338 339 542 543 549 OI = Compl S-H (en margen). La coincidencia entre los Lxx y la Peshitta se da en los dos sustantivos en plural: οἶνοχόους καὶ οἶνοχόας S^c A O-411 574 C³ a⁶³¹ b¹²⁵ d³⁵⁷ 149 260 296 311 443 547 548 602 613 645 698 705 706 728 766^{II} 795 Chr Did GregAg GregNy Or PsChr PsAug Arm Fa Sa Glos^V Peshitta (אַרְבַּעַת אַרְבַּעַת) VL HI Ecl (cipos et urceos o bien vini fusores et vini fusitricas o bien ministros vini et ministras) Vg (scyphos et urceos in ministerios ad vina fundenda) / שְׂדֵה וְשָׂדֵה

⁸² Según Peter GENTRY, «Hexaplaric Materials», 25.

T_M. Otras versiones no refieren a personas, sino a cosas: κυλίκιον καὶ κυλίκια una copa y copas⁸³ Aq (BHS Field S-H כּפּאָס אַ כּפּאָס) / mensurar species et appositiones Sim (según Jerónimo) / מיר מיני מירזבין דשדיין מיר דשדיין מירזבין דשדיין מירזבין Targum.

3,4 Lxx: τοῦ κόψασθαι / Peshitta (לחבוט) S-H / פּוּד T_M.

Lxx: τοῦ ὀρχήσασθαι / Peshitta (לחבוט) S-H / רְקוּד T_M.

3,5 Lxx: τοῦ συναγαγεῖν / Peshitta (לחבוט) S-H / כּוּס T_M.

3,11 Lxx: ὅπως μή / אֲשֶׁר לֹא T_M / אֲשֶׁר הָאֵל Peshitta / אֲשֶׁר הָאֵל S-H.

4,13 Lxx: παῖς / יָלֵד T_M / בְּלֵל Peshitta S-H.

4,15 Lxx: τοῦ νεανίσκου / הַיָּלֵד T_M / בְּלֵל Peshitta (en el v.13 tradujo יָלֵד por בְּלֵל) / מִסְמָח S-H (en el v.13 tradujo יָלֵד por בְּלֵל).

7,1 Lxx: γενέσεως αὐτοῦ/γενέσεως S* B Peshitta אֲבִיבֵי הָאֵל / הַיָּלֵד T_M / בְּבֵלֵל

7,10 Lxx: ἐν σοφίᾳ / (בְּחָכְמָה) / מִחָכְמָה T_M / כּוּס Peshitta S-H.

7,16 Lxx: ἐκπλαγῆς / תְּשׁוּמָה T_M / אֲבִיבֵי Peshitta S-H / obstupescas FAC def 8,5,17 ITALA FULG FERR ep 7 HI Ecl Fend ep 7,3 HI Lc 25.

8,7 Lxx: οὐκ ἔστιν / (אֵין) / אֵינְנוּ T_M / לֵא Peshitta (omite el sufijo) / אֵל S-H (omite el sufijo).

8,9 Lxx: καί (primero) / adición Lxx Peshitta S-H.

⁸³ F. VINEL, «Le texte grec», 291, señala que οἰνοχόη es un término clásico que designa un tipo de vaso y no una persona.

10,10 Lxx: πρόσωπον / לְאַפְּנִים T_M / לְאַפְּנִים manuscripts orientales (BHS) / رُؤْيَا, rostro, cara, nariz (sin la negación) Peshitta / رُؤْيَا S-H / et faciem eius HI Ecl 337,156 / et hoc non ut prius ITALA AVG. spec 8 Vg.

Lxx: ἐτάραξεν / קָלַקַל T_M / هَلَسَ, se arruina Peshitta S-H / turba-
verit HI Ecl / habetatum fuerit ITALA AVG. spec 8 Vg.

12,6 Lxx: ἀνατραπή / גָּרַתְקָה? (romper DHAB), גָּרַתְקָה? legendum
BHS / יִרְתֵּקְךָ BHS / יִרְתֵּקְךָ (ketib) / יִרְתֵּקְךָ (qere) 21 manuscripts (se-
gún Kennicott) 43 (según de Rossi, quien añade 22) / añade τό B
/ κοπήναι ἀπό Sim / هَلَسَ Peshitta / هَلَسَ S-H / rumpatur
ITALA PSALT Moz HI Ecl PS-MEL P 13,73 PS-MEL V 4.25.4.

2.2.7. Cambio del singular al plural

^{6,8} Lxx: τῆς ζωῆς Peshitta (لِصَلَاةِ) S-H (لِصَلَاةِ) vita GR-M
dia 4,4 ITALA GREG. M DIAL ITALA GREG. M moral 29 ITALA ISID
Sent 1 TA Ecl pr Vg / הַחַיִּים T_M.

7,6 Lxx: τῶν ἀφρόνων / הַכְּסִילִי T_M (singular) / ἀπαιδέυτων
Sim (Field) / هَلَسَ Peshitta / هَلَسَ S-H / stulti ITALA AVE
spec 8 HI Ecl Vg / insipientium ITALA PS. AVE spec 66 / stultorum
ITALA BENEDICT An concord ITALA CARNIER Basil Reg.

7,23 Lxx: πάντα ταῦτα / כָּל־זֶה T_M / כָּל־מַלְאָכִים Peshitta
(plural) / כָּל־מַלְאָכִים S-H (plural).

8,11 Lxx: ἀπὸ τῶν ποιούντων / (מַעֲשֵׂי) / מַעֲשֵׂה T_M / מַעֲשֵׂה,
Peshitta / מַעֲשֵׂה הַחַבְרָה S-H / contra
malos (מַעֲשֵׂה הַרְעָה) ITALA BREVIAR Goth Vg / qui faciunt ITALA
CASSIAN conl 2 ITALA CASSIAN conl 7 / facientibus HI Ecl.

9,3 Lxx: καὶ ὀπίσω αὐτῶν / וְאַחֲרָיו T_M HI Ecl 9,3,4 Vg / τὰ
δὲ τελεύτητα αὐτῶν (וְאַחֲרֵיהֶם) Sim / מַלְאָכִים Peshitta S-H
(plural).

2.2.8. ַּׁ por καί γε y por אֲרָא

2,7 Lxx: καί γε / ַּׁ T_M / אֲרָא Peshitta S-H / et quidem HI Ecl.

2.3. Se leen mejor las versiones

2.3.1. Correcciones no tan evidentes

1,11 Lxx: τοῖς... γενομένοις / (שהיו) / γενησομένοις V 147 149 / וְיִהְיֶה T_M (futuro) / שהיו un manuscrito (según de Rossi) / גַּם־הָאֵל Peshitta S-H (participio) / quae futura sunt Jerónimo.

2,9 Lxx: παρὰ πάντας τοὺς γενομένους / מִכָּל שְׂהִיָּה T_M (singular) / אֵל גַּם־כָּל Peshitta (plural) / אֵל גַּם־כָּל־מִכָּל־הָאֵל S-H (plural) / super omnes HI Ecl (único testigo de todo el verso).

2,12 Lxx: ἐποίησεν αὐτήν / ἐποίησα αὐτήν A [161 248] C Th (הַבְּנוֹת S-H) / הַבְּנוֹת S-H / עָשָׂהּ הוּא / עָשָׂהוּ T_M / עָשָׂה (BHS) / עָשָׂה הַבְּנוֹת Peshitta Vg (factorem suum) Tar (וְאִיחֶבְרִית לִיה) / עָשָׂהוּ 35 manuscritos (según Kennicott) o 68 (según de Rossi).

3,14 Lxx: ἐποίησεν / יַעֲשֶׂה T_M / ἐποίησεν Peshitta (חָבַה) S-H HiEcl ITALA CASIAN conl 8.

7,12 Lxx: ὡς σκιά (segundo) / (כְּצֵל) / כְּצֵל T_M / כְּצֵל Sim / אֵל אֵל Peshitta S-H HI Ecl (304,143.149) ITALA HIER ep 79 ITALA BREVIAR Goth Vg (sic umbra) Copto Targum (הַכְּרִיָּן).

7,25 Lxx: καὶ τοῦ ζῆτῆσαι / omite τοῦ B / וְבִקֵּשׁ T_M / אֲלַחֲבֵא Peshitta S-H (infinitivo) / וְלִמְחַבֵּעַ Targum.

10,11 Lxx: ὁ / C V Aq Sim Th 998 534 O-411 125¹¹ 130 149 155 161 248 252 260 296 311 336 339 359 443 542 543 548 549 602 613 698 706 728 795 GregAg Did Sa= Compl⁸⁴ / omiten S B A C c C³

⁸⁴ Estos últimos según GENTRY, «Hexaplaric»..., 18.

a b¹³⁰ d 338 547 645 766^l 766^{ll} OI PsChr Fa⁸⁵ Peshitta S-H (כֹּל
no tiene artículo) / הַ Tm /.

11,3 Lxx: τὰ νέφη ὑέτοῦ / הַעֲבִיִּים גְּשָׁם Tm (estado absoluto) /
חַמְטָא חַמְטָא

2.3.2. Correcciones claras

1,16 Lxx: ἐμεγαλύνθη (הַגְּדִלְתִּי) / הַגְּדִלְתִּי Tm (hiphil) / חֲבַל
Peshitta S-H (voz activa) (cf. 2,9) / ego magnificatus sum HI Ecl /
אֶסְגִּיתִי Targum.

2,12 Lxx: τίς / הַיּוֹדֵה Tm / τίς (מִי) Aq Th / τί Sim (Field) / הַחֹבֵל
Peshitta S-H / quis HI Ecl.

2,24 Lxx: ὃ πίεται / (וְשִׂישְׁתָּה) S B C 68 161-248 254 298 / omiten
ὅ A V la mayoría de los minúsculos S-H HI Ecl (comedat) / ὅς A* /
וְשִׂיתָ Tm (qal perfecto) / הַגִּבֹּר Peshitta / אֲגִבֹּר S-H.

Lxx: ὃ δέξει / (וְשִׂירָאָה) S B C 161-248 254 298 Aq (כֹּל הַגִּבֹּר S-H)
/ וְשִׂירָאָה Tm (hiphil perfecto) A V 147 157 159 253 299 S-H HI Ecl /
כֹּל הַגִּבֹּר Peshitta / אֲכֹרֵם S-H.

4,11 Lxx: καὶ ὁ εἷς Peshitta S-H (הַגֵּר) et unus ITALA Cod. San-
gall xi HiEcl / καὶ τὸν εἶν Aq Th (Field S-H) (cf. v.10) / וְלֹאֲדָד Tm.

6,12 Lxx: ζῶν αὐτοῦ / S A V / omite αὐτοῦ B / בְּחַיִּים Tm /
חַמְטָא חַמְטָא Peshitta (בְּחַיִּי) / חַמְטָא חַמְטָא S-H (בְּחַיִּי).

9,2 Lxx: ὧς ὁ ὀμνύω / הַנִּשְׁבָּע Tm / חַמְטָא חַמְטָא Peshitta /
חַמְטָא חַמְטָא S-H / (כְּנִשְׁבָּע) Targum.

⁸⁵ Ver GENTRY, «Hexaplaric»..., 18.

3. Coincidencias con alguna variante en la tradición textual hebrea

3.1. Variantes irrelevantes

11,5 Lxx: ἐν οἴκῳ / (בְּאִשְׁרָ) / בְּאִשְׁרָ Tm / בְּאִשְׁרָ un manuscrito (según Kennicott) o tres (según de Rossi) Aq (ἐν οἴκῳ) / ἔπει Sim / הַמְּבִלָּה Peshitta / הַמְּבִלָּה S-H / sicut ITALA GREG. M moral 27 ITALA VERECUNDUS cant 2 / quemadmodum ITALA AMB trin / cum HI Ecl / quomodo Vg.

11,9 Lxx: ἐν ὄρᾶσει / (וּבְמִרְאָה) / וּבְמִרְאֵי Tm (plural) / וּבְמִרְאָה (singular) 41 (según Kennicott) 96 (según de Rossi) / הַבְּסָה Peshitta S-H (singular) / בחייו Targum / intuitis (intuitu) ITALA PSALT Moz (CANTICUM DE LIBRO ECLESIASTES) ITALA Psalt Moz ITALA AVG spec 8 HI Ecl 11,9.10 Vg / aspectu ITALA AMB Exhort virg ITALA PS AVG spec 39 HI Ecl 12,1.

3.2. Manuscrito diferente del texto masorético

3.2.1. Cambio en la preposición

1,16 Lxx: ἐν Ἱερουσαλῆμ / על־ירוּשָׁלַם Tm / בִּירוּשָׁלַם 50 manuscritos (según Kennicott) o 139 (según de Rossi) y versiones (BHS) / בִּירוּשָׁלַם Peshitta S-H / בִּירוּשָׁלַם Targum / Ierusalem VL HI Ecl SALON Ecl / in ITALA RUFIN- Orig. Cant / בִּירוּשָׁלַם Caldeo (según Ginsburg).

2,24 Lxx: ἐν ἀνθρώπῳ / S V / omiten ἐν B A C / בְּאָדָם Tm / לְ dos manuscritos (según Kennicott) tres manuscritos (según de Rossi) / לְ Peshitta S-H / homini HI Ecl PROSPER, vocat 1.

3.2.2. Cambia la ו

2,7 Lxx: ἐγένετο / הָיָה Tm (הָיָה algunos manuscritos, BHS) / הָיָה (plural) Peshitta S-H. Cf. 1,16 / añade אֲרָאָה Peshitta.

2,25 Lxx: πάρεξ αὐτοῦ / בר מיני T_M Targum (בר מיני) Vg (ut ego) / בר מיני cuatro manuscritos (según Kennicott) ocho (según de Rossi) / לבו חטא Peshitta S-H (חטא לבו, sin nota marginal) / sine illo Cod Valv Hi Ecl IGNAT Ep Her (praeter eum) PROSPER vocat 1 (absque illo).

3,19 Lxx: συνάντημα (tercero) / ומקרה T_M / מקרה 17 manuscritos (sin ו según Kennicott) 40 (según de Rossi) Targum / אגדה Sim (S-H) / אגדה Peshitta (sin ו) / אגדה S-H / conditio GR-M dia 4,3 TA Ecl pr.

3,21 Lxx: καὶ τίς / מי T_M / ומי 30 manuscritos (según Kennicott) 68 (según de Rossi) / חטא Peshitta S-H.

7,25 Lxx: καὶ ὀχληρίαν καὶ περιφοράν / καὶ σκληρίαν καὶ παραφοράν (והסבלות והוללות) A 19 manuscritos (según Kennicott) 31 manuscritos (según de Rossi) / והסבלות והוללות (sin el segundo καί) T_M / καὶ σκληρίαν πλάνας Aq (Field) / καὶ σκληρίαν ἔνοιαν θορυβώδη Sim (Field) / אגדה חטא חטא (con ו), la locura y la transgresión Peshitta / אגדה חטא חטא S-H / imprudentium errorem HI Ecl.

3.2.3. Diferencias marcadas

1,13 Lxx: οὐρανόν / S* B A C 68 / ἥλιον S° / השמים T_M / השמים V 147 157 159 252 298 299 fragmento del Cairo muchos manuscritos (BHS, 57 según Podechard *Kennicot de Rossi*) / אגדה Peshitta 7a1 / אגדה S-H / שינוש Targum / sub sole HI Ecl.

2,15 Lxx: τότε / תא S° A (según Barton) V (según Barton) T_M / omiten Ms (BHK BHS) S* B C Peshitta HI Ecl 269,269 (único testigo) Copto (según Barton) / אגדה S-H.

4,8 Lxx: ὀφθαλμὸς αὐτοῦ / αὐτοῦ omite S* / עיניו T_M (*ketib*, dual) / עינו T_M (*qeré*) 54 manuscritos (según Kennicott y de Rossi) Targum (עיניה) / אגדה Peshitta / אגדה S-H.

4.2. Adiciones

2,15-16 Lxx: διότι ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ / añaden Lxx (B C 155 254 298) Peshitta (ܘܠܟܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ) S-H (ܘܠܟܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ) / no lo añade 253.

3,13 Lxx: τοῦτο / omite B / no está en T_M / ܐܘܘܬܝܢ, eso Peshitta 7a1 (no está en 7g2 8a1* 9c1 10c1 11c1 12a1fam) S-H.

8,8 Lxx: ἐν ἡμέρα πολέμου / B S A / ܘܢ ܗܝܘܡܝܢ ܕܡܘܠܚܘܬܝܢ T_M / ܘܢ ܗܝܘܡܝܢ ܕܡܘܠܚܘܬܝܢ Peshitta S-H / bello ITALA BREVIAR Goth HI Ecl SED-S misc 17,3 / ܛܘܘܢ ܡܘܠܚܘܬܝܢ Rahlfs.

9,2 Lxx: καὶ τῷ κακῷ / (ܘܠܪܥ) / adición Lxx Peshitta S-H (ܘܠܪܥ) HI Ecl HI ep 108,27,3 ITALA BREVIAR Goth Vg.

10,19 Lxx: οἶνος / οἶνος καὶ ἔλαιον S B 68 106 147 157 159 161 248 253 254 261 C (ἔλαιον καὶ οἶνον) / ܘܘܝܢܘܢ Peshitta / no lo añaden A C S-H.

Lxx: ἀργυρίου ἐπακούσεται / ܘܝܘܨܝܢ T_M / ἀργυρίου ταπεινώσει ἐπακούσεται S* B 68 254 / εὐχρηστήσει Sim (Field S-H: ܘܝܘܨܝܢ) / ܘܝܘܨܝܢ ܘܝܘܨܝܢ ܘܝܘܨܝܢ Peshitta / ܘܝܘܨܝܢ ܘܝܘܨܝܢ S-H.

4.3. Dificultades en el texto hebreo

2,25 Lxx: πίεται / (ܘܝܨܝܢ) B S A Th (ܘܝܨܝܢ S-H) / ܘܝܨܝܢ T_M / φείσεται (ܘܝܨܝܢ ܘܝܨܝܢ) Aq Sim (ܘܝܨܝܢ, S-H) S-H (ܘܝܨܝܢ) Origenes Rahlfs HI Ecl (parcet *perdona* cuatro veces) PROSPER vocat 1 / ܘܝܨܝܢ Peshitta / bibit IGNAT Ep Her.

4.4. Sin dificultades en el texto masorético

5,3 Lxx: σὺ οὖν S B A / (ܘܝܨܝܢ) / ܘܝܨܝܢ T_M HI Ecl SED-S misc 64,3 / σὺ Aq (Field S-H: ܘܝܨܝܢ) / ἔαν Sim (Field S-H) / omite Th (Field S-H) / ܘܝܨܝܢ Peshitta S-H Targum (ܘܝܨܝܢ) / σὺν Rahlfs.

5,6 Lxx: σύ / S B / תָּמַח T_M A C V 147 155 159 299 HI Ecl / ἀλλά Sim (Field S-H) (omite 68) / אֲלֵךְ Peshitta S-H / tu ITALAAVG spec 8 / tu Copto (según Barton).

8,1 Lxx: τίς οἶδεν σοφούς / חֵן חֵן חֵן T_M / τίς ὧδε σοφός Aq (Field) / τίς οὕτως σοφός Sim (Field) / חֵן חֵן חֵן חֵן חֵן Peshitta (excepto 8a1° 9c1 10c1 11c1) / חֵן חֵן חֵן חֵן חֵן Peshitta 9c1 10c1 11c1 / חֵן חֵן חֵן חֵן חֵן Peshitta 8a1° / חֵן חֵן חֵן חֵן חֵן S-H / quis ut sapiens HI Ecl.

5. Coincidencias debidas a que la Peshitta tradujo conforme a los Lxx

5.1. Traducción atípica

1,17 Lxx: παραβολάς / S B A C / הוֹלָלוֹת T_M / הוֹלָלוֹת cinco manuscritos (de Rossi) / πλάνας Aq (Field) / παραφοράς Th (Field) / אֲלֵךְ Peshitta / אֲלֵךְ S-H / אֲלֵךְ תָּמַח Targum / errores HI Ecl.

2,20 Lxx: καὶ ἐπέστρεψα / (וַיִּשְׁבְּחֵי) / וַיִּשְׁבְּחֵי T_M / περιήχθη Sim (Field) / אֲלֵךְ Peshitta / אֲלֵךְ S-H.

10,16 Lxx: πόλις / אֲרָץ T_M / γῆ Sim (Field: Nobil) / אֲרָץ Peshitta S-H / civitas AN Fris 282 CAN Hib 25,5 ITALA HIER Is 2 ITALA HIER Is 4 ITALA ISID sent 2 ITALA RUFIN Greg N or / terra ITALA II AVG civ 17 ITALA BREVIAR Goth PS-CY ab 9 EUCH int 3 EUCH int 2 ITALA GREG M moral 16 HI Ecl 10,16.17 ITALA SALON eccles SED-S mis 13,37 TA sent 5,9 TA Ecl 24 Vg.

5.2. Adiciones

3,11 Lxx: σὺν τὰ πάντα / añaden ἅ S B A / הַ Peshitta S-H (הַבְּרַחֲבֵה).

5,19 Lxx: περισπαῖ αὐτόν / (מְעַנֶּה) / מְעַנֶּה Tm (hiphil participio) / מְעַנֶּה Peshitta Targum (BHS) / מְעַנֶּה S-H / occupat HI Ecl (único testigo) / eo quod (deus) occupet Vg (מְעַנֶּה?).

7,2 Lxx: δώσει / añaden ἀγαθόν S B A Peshitta (אֲבִיבֵי) PEL 1 Cor 7,31 / no lo añaden Sim S-H.

9,9 Lxx: añaden καί al inicio del versículo B S A Peshitta S-H ITALA HIER Mal.

5.3. Tm con dificultades

1,10 Lxx: ὅς λαλήσει / (שִׁדְבֵר) / יֵשׁ דְּבָרַי Tm / הַגִּלְלָה Peshitta S-H (הַגִּלְלָה) ITALA IAVG. Civ. 12 ITALA RUFIN. Orig. 3 (qui loquetur) ITALA RUFIN. Orig. 1 (quis quid loquetur) Vg (nec valet quisquam dicere) quod loquatur ITALA CASIAN conl 8 HI ep.124,9,2 ITALA OROS Ap 24,4 Vg (nec valet quisquam) / estne verbum HI Ecl 1,9,10 Targum (אֵית פִּתְנָב) / ἄρα ἐστὶ τὸ ὄ Sim (Field Jerónimo: Putasne est, qui) Talmud (según Barton).

2,2 Lxx: τί τοῦτο ποιεῖς / מַה־זֶּה עֹשֶׂה Tm (participio femenino) / τί αὐτὴ ποιεῖ / Sim (Field) / τί τοῦτο ποιεῖ / Th (Field) / , אֲנִי חָבַבְתִּי Peshitta / , אֲנִי חָבַבְתִּי S-H (las dos versiones sirias traducen con verbo finito) / añade , אֲנִי חָבַבְתִּי Peshitta 7a1 7g2 / quid frustra deciperis?, AN Fris 364 GREG M Evang 1,10, GREG M VII Ps Poen GREG M Moral 18 LEA vg 21 LEANDER reg TA Ecl 12 / quid hoc facis? HI Ecl frustra derisum PIR 18 / frustra decipitur, PRIMIN Dicta / cur frustra deciperis SALON Eccles.

9,1 Lxx: καὶ καρδία μου / (וְלִבִּי) / וְלִבְרִי Tm (infinitivo constructo) / , אֲנִי חָבַבְתִּי Peshitta / , אֲנִי חָבַבְתִּי S-H / ut considerarem HI Ecl / ventilarerem Sim (Jerónimo) / intelligerem Vg (וְלִבְרִי) / וְלִבְרִי Targum.

Lxx: εἶδεν / es adición de los Lxx, Peshitta, S-H y Jerónimo (considerarem).

10,1 Lxx: σαπριοῦσις / (יְבֹאִישׁוּ) / יְבֹאִישׁ Tm (singular) / مَحْضٍ Peshitta S-H (plural).

Lxx: σκευασίαν / יְבִיעַ Tm (hiphil imperfecto) / σκευάσις S* / οψήσει Sim / כָּרַח Peshitta / כָּרַח S-H.

11,10 Lxx: ἡ ἄνοια / וְהִשְׁחָרוּתַ Tm / אֶל־הַגֵּאִלִּים Peshitta / אֶל־הַגֵּאִלִּים S-H / voluptas ITALA PSALT Moz ITALA Psalt Moz A-SS Sigolena ALD ep 8 ITALAAVG spec 8 BED cath GR-M dial 4,4 ITALA GREG M moral 4 PS-MEL 8,1,39 PS-MEL V 10,11,2 SED-S misc 64,11 TA Ecl pr TA Ecl 10 / stultitia ITALA PS AVG spec 39 HI Ecl 11,9.10 HI Pach.

5.4. Confusión entre י y ה

11,5 Lxx: τὰ ποιήματα / (אֶת־מַעֲשֵׂה) / אֶת־מַעֲשֵׂה Tm (singular) / , חֲבֵרָה, Peshitta (plural) / חֲבֵרָה S-H (plural) / opera Dei ITALA AMB trin ITALA GREG M moral 27 HI Ecl ITALA VERECUNDUS cant 2.

6. Coincidencias que suponen un texto hebreo diferente al texto masorético

6.1. Posible error en el Tm

5,15 Lxx: ὥσπερ γάρ / (כִּי לְעֵמֶת) / כִּי לְעֵמֶת? / כִּי לְעֵמֶת Tm / אֲחֵרָה, como pues Peshitta S-H / כָּל קָבֵל ד' Targum.

7,27 Lxx: εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστικός / (אָמַר הַקְהֵלֶת) / אָמְרָה קְהֵלֶת, (forma femenina, ver 1,1) Tm / אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי Peshitta (excepto Peshitta 8a1° 9c1 10c1 11c1 אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי) S-H.

9,1 Lxx: αὐτῶν (2°) / añade אֲמַרְתִּי Peshitta (sigue en 9,2) S-H (אֲמַרְתִּי).

9,2 Lxx: ματαιότης / (הַבָּל) / הַבָּל Tm / ἄδηλα Sim (Field) / אֲבָל Peshitta / אֲבָל S-H.

6.2. Corrección de los masoretas

5,5 Lxx: τοῦ θεοῦ / תְּהִי אֱלֹהֵי T_M / רַמְלִר Peshitta / τοῦ ἀγγέλου
Aq Sim Th (הַאֱלֹהֵי) / רַמְלִר S-H / dei ITALA PS AVG spec 51
/ angelo demás testigos de la VL.

7. Conclusiones

He aquí una tabla con la clasificación de los textos analizados.

1. Coincidencias debidas a una vocalización diferente a la maso-
rética: 24: 1,4.4.17; 2,7; 3,18.19.19.21.21; 5,14.16; 7,12; 8,1.1.11;
10,1.3.5.6.10.15; 12,5.6.6.

1.1. El T_M no tiene dificultades: 7: 1,17; 2,7; 7,12; 10,1; 12,5.6.6.

1.1.1. El T_M se lee correctamente 4: 2,7; 10,1; 12,6.6.

1.1.2. Adjetivo como sustantivo: 1: 12,5

1.1.3. Diferencia por la acentuación: 2: 1,17; 7,12

1.2. El T_M con ciertas dificultades: 9: 1,4.4; 3,18; 5,14.16; 8,11
10,5.6.15.

1.2.1. Correcciones al T_M: 4: 3,18; 5,16; 8,11 y 10,15

1.2.2. El T_M no está incorrecto: 5: 1,4.4; 5,14; 10,5; 10,6.

1.3. Vocalización diferente con trascendencia teológica: 8: 3,19.19;
3,21.21; 8,1.1; 10,3. 10.

2. Coincidencias debidas al estilo de traducción: 90: 1,11.16.16.17; 2,
2.3.7.8.9.12.12.19.21.23.23.24.24.26; 3,1.4.4.5.11.11.13.14.15.17;
4,2.4.8.8.8.11.12.13.15.17.17.16.16; 5,9.15.16.18.18; 6,8.8.9.12;
7,1.6.10.12.16.17.21.23.24.25; 8,7.8.9.9.9.10.11.17.17;
9,2.3.4.6.11.11.12.14; 10,10.10.11.14.14.20.20.20; 11,3.6;
12,5.6.13.

2.1. No hay clara coincidencia: 2: 8,8; 9,14.

2.2. Cambio ligero al T_M: 73: 1,16.17; 2,2.3.7.8.19.21.23.23.26;
3,1.4.4.5.11.11.13.15.17; 4,2.4.8.8.8.12.13.15. 16.16.17.17;
5,9.15.16.18.18; 6,8.8.9; 7,1.6.10.16.17.21.23.24; 8,7.9.9.9.10.
11.17.17; 9,3.4.6.11.11.12; 10,10.10.14.14.20.20.20; 11,16;
12,5.6.13.

2.2.1. Traducción del infinitivo absoluto: 3: 4,2; 8,9; 9,11.

2.2.2. Traducción de הִיָּה por plural: 2: 1,16; 4,16.

- 2.2.3. Adición del artículo: 1: 3,1.
- 2.2.4. Los Lxx y la Peshitta omiten el artículo: 2: 3,13; 5,18.
- 2.2.5. La Peshitta es diferente en el contexto: 22: 2,2; 3,15.17; 4,12.17.17; 5,15; 6,8; 7,17.24; 8,9.17.17; 9,4.11.12; 10,14.14.20.20; 11,6 y 12,13.
- 2.2.6. Con otras coincidencias: 17: 1,17; 2,3.8; 3,4.4.5.11; 4,13.15; 7,1.10.16; 8,7.9; 10,10.10; 12,6.
- 2.2.7. Cambio del singular al plural: 5: 6,8; 7,6.23; 8,11; 9,3.
- 2.2.8. \square por $\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}$ $\gamma\epsilon$ y por $\Delta\kappa\alpha$: 21: 2,7.19.21.23.23.26; 3,11; 4,4.8.8.8.16; 5,9.16.18; 6,9; 7,21; 8,10; 9,6; 10,20; 12,5.
- 2.3. Se leen mejor las versiones: 15: 1,11.16; 2,9.12.12.24.24; 3,14; 6,12; 7,12.25; 9,2; 10,11 y 11,3.
 - 2.3.1. Correcciones no tan evidentes: 8: 1,11; 2,9.12; 3,14; 7,12.25; 10,11 y 11,3.
 - 2.3.2. Correcciones claras: 7: 1,16; 2,12.24.24; 4,11; 6,12 y 9,2.
- 3. Coincidencias con alguna variante en la tradición textual hebrea: 16: 1,13.16; 2,7.15.24.25; 3,19.21; 4,8.10; 7,21.25; 8,2.4; 11,5.9.
 - 3.1. Variantes irrelevantes: 3: 8,4; 11,5; 11,9.
 - 3.2. Manuscrito diferente del T_M: 11: 1,13.16; 2,7; 2,15.24.25; 3,19.21; 4,8; 7,21.25.
 - 3.2.1. Cambio en la preposición: 2: 1,16; 2,24.
 - 3.2.2. Cambia la \beth : 5: 2,7.25; 3,19.21; 7,25.
 - 3.2.3. Diferencias marcadas: 4: 1,13; 2,15; 4,8; 7,21.
 - 3.3. Posible error en el T_M: 2: 4,10 y 8,2.
- 4. Coincidencias por una corrección de la Peshitta basada en los Lxx: 12: 2,16.25; 3,13; 5,3.6.16; 8,1.8; 9,2; 10,19.19 y 12,9.
 - 4.1. Adiciones (dobletes): 2: 5,16 y 12,9.
 - 4.2. Adiciones: 6: 2,16; 3,13; 8,8; 9,2; 10,19.19.
 - 4.3. Dificultades en el texto hebreo: 1: 2,25.
 - 4.4. Sin dificultades en el T_M: 3: 5,3.6 y 8,1.

5. Coincidencias debidas a que la Peshitta tradujo conforme a los Lxx: 16: 1,10.17; 2,2.20; 3,11; 5,19; 7,2; 9,1.1.9; 10,1.1.16; 11,5.10 y 12,9.

5.1. Traducción atípica: 4: 1,17; 2,20; 10,16 y 12,9.

5.2. Adiciones: 4: 3,11; 5,19; 7,2 y 9,9.

5.3. T_M con dificultades: 7: 1,10; 2,2; 9,1.1; 10,1.1; 11,10.

5.4. Confusión entre ם y ן: 1: 11,5.

6. Coincidencias que suponen un texto hebreo original diferente al T_M: 4: 5,5.15; 7,27, 9,1-2.

6.1. Posible error en el T_M: 3: 5,15; 7,27; 9,1-2.

6.2. Corrección de los masoretas: 1: 5,5.

Solo en seis casos (5,5.15; 7,27: 9,1-2 y 3,21.21) podemos estar más o menos seguros de que el texto hebreo del que tradujeron los Lxx y la Peshitta era diferente del T_M. Sin embargo, no se puede descubrir una intención teológica en el cambio realizado al texto hebreo en ninguno de los textos clasificados en 6.1. y 6.2., por lo que el cambio de 3,21.21, analizado en 1.3., es el único significativo a nivel teológico. El cambio, aunque sea teológico, no es muy relevante.

Número y localización de las coincidencias (horizontal) por capítulos (vertical):

causa capítulo	1	2	3	4	5	6	causa veces
1	4.4.17	11.16.16.17	13.16		10.17		11
2	7	2.3.7.8.9.12.12.19. 21.23.23.24.24.26	7.15.24. 25	16. 25	2.20		23
3	18.19. 19.21. 21	1.4.4.5.11.11. 13.14.15.17	19.21	13	11		19
4		2.4.8.8.8.11.12. 13.15.16.16.17.17	8.10				15
5	14.16	9.15.16.18.18		3.6.16	19	5. 15	13
6		8.8.9.12					4
7	12	1.6.10.12.16.17. 21.23.24.25	21.25		2	27	15
8	1.1.11	7.8.9.9.9.10.11.17. 17	2.4	1.8			16
9		2.3.4.6.11.11.12. 14		2	1.1.9	2	13
10	1.3.5.6. 10.15	10.10.11.14.14. 20.20.20		19.19	1.1.16		19
11		3.6	5.9		5.10		6
12	5.6.6	5.6.13.		9	9		8
capítulo veces	24	90	16	12	16	4	162

Las coincidencias debidas a un texto hebreo diferente del T_M representan solo el 2.46% de las que se dan en general.

Las coincidencias que no se debieron a una relación de dependencia o a una revisión de la Peshitta con respecto a los Lxx (causas 1-3 y 6) suman 134, es decir el 82 %. En su estudio sobre el libro de Job, Szpek encontró que están en el mismo caso el 98.4 % de los casos.

Tengencialmente, esto muestra que, al menos en cuanto coinciden, los Lxx y la Peshitta no tuvieron la intención de seguir una línea teológica determinada en su traducción de Qohélet.

Continuará...



LA ORACIÓN DE ISRAEL (SIR 36,1-17)

Hugo Alberto Chávez Jiménez¹

Resumen:

En el artículo anterior de esta misma revista, analizamos Sir 35,11-24 como un texto necesario para entender esta oración por Israel (Sir 36,1-17).² Ambos textos además de estar estrechamente relacionados, son pilares para comprender el concepto “misericordia” en la obra de Ben Sirá.

En este artículo, el Dr. Chávez desarrolla un estudio preliminar de la estructura de Sir 36,1-17; luego, el autor realiza un estudio de crítica textual al pasaje, y después, explica su estructura literaria. Posteriormente, Chávez realiza una exégesis mostrando los contenidos teológicos del himno; además, resalta la petición del creyente contra naciones extranjeras, la evocación de las acciones salvíficas de Dios, la petición de que se retomen los momentos gloriosos de Israel como pueblo elegido, y la petición a favor del pueblo, donde queda clara la universalidad de la oración. Para finalizar, el autor resalta el trasfondo de la perícopa en su relación con el Deuteroisaiás, y termina con un acercamiento semántico al texto y una conclusión.

Abstract:

In the previous article of this same magazine, we analyzed Sir 35.11-24 as a necessary text to understand this prayer for Israel (Sir

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente enseña Sagradas Escrituras en el Seminario Arquidiocesano de Monterrey. Su correo electrónico es hugo.chavez@seminariodemonterrey.org.

² Acerca de la autenticidad de 36,1-17, Cf. T. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, 125-132; el autor afirma que este texto corresponde al pensamiento del Sabio.

36,1-17). These both texts, besides being closely related, are pillars to understand the concept of “mercy” in the work of Ben Sirá.

In this article, Dr. Chavez develops a preliminary study on the structure of Sir 36,1-17, after which he performs a study of textual criticism of the passage, and he explains his literary structure. Subsequently, the author performs an exegesis, showing the theological contents of the hymn; he also highlights the petition of the believer against foreign nations, the evocation of God's saving actions, the request that Israel's glorious moments could be retained as the Chosen Nation, and the petition in favor of the people, where the universality of the prayer becomes clear. Finally, the author highlights the background of the pericope in its relationship with Second Isaiah, and he concludes with a semantic approach to the text and a conclusion.

Palabras clave: Sacrificio, Misericordia, Justicia, Dios Juez.

Keywords: Sacrifice, Mercy, Justice, God-Judge.

1. Estructura de 36,1-17 ³

En el primer artículo justificamos la delimitación de los textos dentro de una sección muy compacta que inicia en 34,18 y concluye en 36,17. Ahora pasaremos a una visión primera de la estructura del texto e, inmediatamente después, a la crítica textual.

³ Ver N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1913, XLI, 291-292, para este autor el texto forma parte de un conjunto que inicia en 35,19 y termina en 36,17. Consideran 36,1-17 como una unidad: R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und Deutsch*, Walter de Gruyter, Berlin 1906, 61-62; A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, San Paolo, Milano 1989, 169-171, y P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (The Anchor Yale Bible Commentary 39), Yale University Press, New York 1987, 413-414.20, donde el autor, además, divide 36,1-17 en cuatro estrofas de 4+5+4+4 dísticos; Cf. También J. MARBÖCK, «Das Gebet um die Rettung Zions Sir 36, 1-22 (G: 33,1-13a; 36,16b-22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras», en J. B. BAUER — J. MARBÖCK (EDS.), *Memoria Jerusalem: Freundesgabe Franz Sauer zum 70 Geburtstag*, Akademische Druck - U., Graz 1977, 103; V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico. Texto y Comentario* (El Mensaje del Antiguo Testamento 20), Verbo Divino, Estella 1992, 176, divide la perícopa en 36,1-4; 36,5-10; 36,11-17.

Todo el pasaje es una plegaria por Israel. La dividimos en dos partes con su introducción y conclusión:

A: Primera parte (vv. 1-10):

- a) Introducción (vv. 1-2): presentación y contenido germinal de la oración.
- b) Petición contra las naciones extranjeras (vv. 3-10).

B. Segunda parte (vv. 11-17):

- c) Petición de la misericordia de Dios para Israel (vv. 11-16).
- d) Conclusión (v. 17): síntesis de la oración y universalidad.

2. Crítica textual

Resaltamos solo algunas notas de crítica textual que, a nuestro juicio, son importantes y al final colocamos el texto reconstruido y nuestra traducción.⁴

Versículo 1-2

יהושיענו] Gr. ἐλέησον. Lat. *Miserere*. Syr. ܢܩܘܠܒܐ (*Sálvanos*).

אלהי הכל] Gr. δέσποτα ὁ θεὸς πάντων Lat. *Deus omnium et respice nos et ostende nobis lucem miserationum tuarum*. Syr. ܢ ܘܠܐ ܐܗܠܐ (*¡Oh Dios!, a todos nosotros*). Aunque «despota» está bien atesotiguado, sin embargo, lo omiten el código A y los Mss minúsculos 543 y 548. El Ms 155 añade καὶ ἐπίβλεψον, pero se trata de una ditografía de καὶ ἐπίβαλε, que después el latín también tradujo por *et respice nos*.⁵ La recensión L (menos el 248) coloca παντοκρατωρ en lugar de πάντων. El latín añade la segunda parte, a modo de explicación. El siríaco entendió הכל como el complemento del verbo salvar y añadió «nosotros».

⁴ Cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia en el libro del Sirácida. Estudio exegético de Sir 35,11-24; 36,1-17; 18,1-14*, Universidad Pontificia de México, México 2005, 162-171, donde trabajamos todas las notas. Además, cabe decir, que este artículo, en general, sintetiza nuestra tesis, aunque añadimos nueva bibliografía y algunos comentarios que han llegado con el tiempo.

⁵ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 318.

Versículo 3

הניף] Gr. ἔπαρον τὴν χεῖρά σου. Lat. *Alleva manum tua*. En lengua Syr. **KDya MyRA** (*Levanta tu mano*). El griego traduce הניף, como en 47,4, con ἔπαρον y añade de ese mismo versículo τὴν χεῖρα, del cual el siríaco tradujo (ver también Is 11,15); con este añadido se entiende mejor el sentido del verbo hebreo.⁶

Versículo 4

בנו] El Ms Bm cambia el pronombre «nosotros» por «ellos» (בם).

הכבד] Gr. μεγαλυθείης. Lat. *Magnificaberis*. Syr. **cDttA** (*Santo*).

Versículo 5

ידענו כאשר ידענו] Gr. καὶ ἐπιγνώτωσάν σε καθάπερ καὶ ἡμεῖς ἐπέγνωμεν. Lat. *Ut cognoscant te sicut et nos cognovimus*.

Syr. **Kya M[DD K[DyD an** (*para que conozcan como nosotros hemos conocido*). El griego puso el pronombre *se*, pero, como opina Lévi,⁷ se trata de un error, porque el verbo rige la preposición siguiente. Seguramente el latín tradujo del griego. El hebreo no tiene el pronombre, porque no se necesita, ya que el versículo terminará con la oración «*que no hay Dios fuera de ti*» Al final del versículo, el griego añade κύριε.

Versículo 6

חדש אות ושנה מופת] Gr. ἐγκαίνισον σημεῖα καὶ ἀλλοίωσον θαυμάσια. Lat. *Innova signa et inmuta mirabilia*. Syr. **Acw Aat wt At Dj at hymt**

⁶ El Ms Bm contiene יד.

⁷ Cf. I. LÉVI, *L'Écclesiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité traduit et commenté*, 2 parts, (Ernest Leroux, ed.), Paris 1898,1901, 169.

⁸ El manuscrito Bm repite el versículo de manera confusa (תנה האריך יד ווריו מים חדש אל ושנה). Sin embargo, preferimos la lectura corta, como lo hacen el griego y el siríaco. Cf. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 415; para una explicación del texto largo, Cf. A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (Analecta Biblica 133), Roma 1995, 157.243.

(*Renueva las señales y repite los prodigios*). En general, en el Canon, por prejuicio, se prefiere תמה, en lugar de מופת. El Siríaco traduce por **Ahymt** y el griego por θαυμάσια, que en 43,25 y 48,14 se lee תמה; también en Dn 3,33; 6,28 se colocan juntos ותמה איות.⁹

Versículo 7

[אויב] Gr. ἐχθρόν. Lat. *Inimicum*. Syr. **Abil** [b (*adversario*). El hebreo es el único diverso; por eso, la reconstrucción de Smend cambia por איב. El sentido nos lo ofrecen las traducciones: “enemigo”.

Versículo 8

[תהיש קין ופקוד מועד] Gr. σπεύσον καιρὸν καὶ μνήσθητι ὀρκισμοῦ. Lat. *Festina tempus et memento finis*. Syr. **abz af mw ax** [bA (*Haz que se produzca el final y deja que se aproxime el tiempo*). El sentido del v. 8 en las traducciones, en general, es semejante al hebreo. Sin embargo, el vocabulario utilizado tiene sus particularidades. En siríaco, el primer verbo es extraño: «haz que se produzca el final», «haz evidente», «haz que termine». En hebreo, el verbo פקד se podría traducir como «haz que llegue», «da una orden»;¹⁰ no obstante, el griego usa “recordar” y el siríaco traduce con “permite que se aproxime”.

[כי מי יאמר לך מזה תעשה] Gr. καὶ ἐκδιηγῆσάσθωσαν τὰ μεγαλείά σου.¹² Lat. *Ut enarrent mirabilia tua*. Syr. **RnaD tyl D I f m t m Db** [am Kl (*Porque no hay nadie que pueda decirte ¿qué haces?*). Seguimos al texto hebreo apoyados en el siríaco y también por la cercanía entre la teología del Dtl y la obra del Sabio, que mencionamos en el artículo anterior y ahondaremos más adelante en este artículo.

⁹ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 319.

¹⁰ Esta traducción la sugiere R. SMEND, *Die Weisheit...*, 319.

¹¹ El Ms Bm tiene תבעל, en lugar de תעשה; pero en opinión de P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 415, deforma el sentido.

¹² Cf. A. MINISSALE, *La versione...*, 201, opina que ante el hebreo כי מי יאמר לך מזה תעשה, el griego traduce καὶ ἐκδιηγῆσάσθωσαν τὰ μεγαλείά σου, porque evita que se disminuya la omnipotencia de Dios.

Versículo 9

] Gr. ἐν ὀργῇ πυρὸς καταβρωθήτω ὁ σωζόμενος καὶ οἱ κακοῦντες τὸν λαόν σου εὗροισαν ἀπώλειαν. Lat. *In ira flammae devoretur qui salvatur et qui pessimant plebem tuam inveniant perditionem.*

Syr. **lhwAawbw agwlb hnm[D af y] cw abRr l kw ans** (*Por medio de la ira y el fuego extermina al enemigo y a todos los jefes y gobernantes de los pueblos*). El versículo no existe en hebreo. Según Peters,¹³ este versículo rompe la armonía del texto.¹⁴ La reconstrucción que propone Segal¹⁵ es la siguiente:

בִּאֵף אֵשׁ יֵאָכֵל שְׂרִיר וּמְרַעֵי עַמְךָ יִמְצְאוּ שָׁחַ

Smend¹⁶ afirma que ὁ σωζόμενος es una mala paráfrasis. Algunas variantes cambian este participio: una corrección posterior del uncial S pone ο ασεβης; y algunas ediciones de la Vetus Latina (Complutensis y Metensis) cambian por *peccator* y *qui adversatur*. La traducción armenia pone, al igual que el siríaco, “enemigo”. En Siríaco, el v. 9b es una variante del v. 10a.¹⁷

Versículo 12

ךְהָאָהֳרַח עַל עַם נִקְרָא בְּשֵׁםךָ] Gr. ἐλέησον λαόν κύριε κεκλημένον ἐπ’ ὀνόματί σου. Lat. *Miserere plebis tuae super quam invocatum est nomen tuum.* Syr. **Yhw[[Kmc yRcqt ad Km[l [yD] w** (*Y alégrate por tu pueblo sobre el cual se invocó tu nombre*). Es extraña la traducción del siríaco *alégrate*. Quizá sea como en Is 9,16, donde la raíz שָׁח tiene el sentido de misericordia y está en paralelismo con רָחַם. La diversidad que hay entre el griego (*el pueblo llamado con tu*

¹³ Cf. N. PETERS, *Das Buch...*, 95.

¹⁴ Precisamente la estructura de 4 + 5 + 4 + 4 estrofas, rompe su armonía en la segunda estrofa, además que, atendiendo sentido, exacerba el odio al enemigo. Ponemos la reconstrucción, porque lo atestiguan el griego, latín y siríaco, aunque es dudoso el verso.

¹⁵ Cf. M. Z. SEGAL, *Sefer ben Sira ha salem. The Complete Book of Ben Sira*, Jerusalem 1933³, 20.

¹⁶ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 320.

¹⁷ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 320.

nombre) y el latín (*el pueblo sobre el cual es invocado tu nombre*) quizá se produjo a causa de Dt 28,10.¹⁸

Versículo 15

תן עדות למראש מעשך Gr. δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀρχῇ κτίσμασίν σου. Lat. *Da testimonium quia ab initio creaturae tuae sunt.*

Syr. at **W**hs **Myqa CyRmD Kya KyIb [D** (*Confirma los testimonios de tus siervos como desde antaño*). A la base de esta primera parte del versículo está el Sal 74,2.¹⁹ En hebreo, “creatura” está en singular, a diferencia del griego y el latín; por su parte, el siríaco probablemente leyó otra expresión distinta de מעשך.²⁰

Versículo 17

תשמע תפלת עבדיך²¹ Gr. εἰσάκουσον κύριε δεήσεως τῶν ἰκετῶν σου. Lat. *Et exaudi orationes servorum tuorum.* Syr. **KyIb [D at w l x [mct w** (*Escucharás la plegaria de tus siervos*). El griego es el único que añade *Señor* y cambia el sustantivo *siervos* por *los que te suplican*. Sin embargo, los unciales S, A y algunas variantes lo traducen por οἰκετῶν. Nosotros optamos por la variante del Ms Bm en singular עבדיך.

כרצונך על עמך²² Gr. κατὰ τὴν εὐλογίαν Ααρων περὶ τοῦ λαοῦ σου. Lat. *Secundum benedictionem Aaron de populo tuo et dirige nos in via iustitiae.*

Syr. **Km [D aybx Kya** (*Según la voluntad de tu pueblo*). Para aclarar el sentido de la frase, Smend²³ remite a 50,22 y 48,5, donde aparece כרצונך; en base al Sal 106,4 compara también la expresión כרצון con עמך (“por amor a tu pueblo”). Nosotros optamos por

¹⁸ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 321.

¹⁹ Cf. N. PETERS, *Das Buch...*, 297; también I. LEVI, *L'Ecclésiastique ...*, 171.

²⁰ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 322.

²¹ El Ms Bm tiene en singular “tu siervo” (עבדיך).

²² En las notas marginales al texto hebreo encontramos también כרצונך.

²³ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit ...*, 322.

ברצונך. Por su parte, el griego y el latín añaden *según la bendición de Aarón*; en opinión de Lévi,²⁴ es una glosa explicativa, pero, según Smend,²⁵ es una mala glosa debida quizá al sustantivo *εὐλογία*, que debe ser *εὐδοκία*, como lo atestiguan algunas variantes.²⁶

Esta es la reconstrucción del texto y nuestra traducción:

ושים פחדך על כל הגוים	1-2 הושיענו אלהי הכל
ויראו את גבורתיך	3 הניף על עם נכר
כן לעינינו הכבד במ	4 כאשר נקדשת לעיניהם בנו
כי אין אלהים זולתך	5 וידעו כאשר ידענו
האדר יד ואמין זרוע וימין	6 חדש אות ושנה מופת
והכניע [...] והדוף אוהב	7 העיר אף ושפוך חמה
כי מי יאמר לך מה תעשה	8 החיש קץ ופקוד מועד
ומרעי עמך ימצאו שחת)	9 (באף אש יאכל שריד
האומר אין זולתי	10 השבת ראש פאתי מואב
ויתנחלו כימי קדם	11 אסוף כל שבטי יעקב
ישראל בכור כניחה	12 רחם על עם נקרא בשמך
ירושלם מכון שבתך	13 רחם על קרית קדשך
ומכבודך את היכלך	14 מלא ציון את הודך
והקם חזון דבר בשמך	15 תן ערות למראש מעשיך
ונביאיך יאמינו	16 תן את פעלת קוויך
ברצונך על עמך	17 תשמע תפלת עבדך
כי אתה אל עולם	וידעו כל אפסי ארץ

²⁴ Cf. I. Lévi, *L'Écclesiastique* ..., 172.

²⁵ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit* ..., 322. Cf. También G. H. Box – W. O. E. OESTERLEY, «The Book of Sirach», en R.H. CHARLES (ed.), *APOT 1*, Oxford 1913, 442.

²⁶ Los Mss griegos 307, 534 y algunos otros.

Traducción:

- 1-2 Ten piedad, Señor de todas las cosas
Y siembra tu temor en todas las naciones
- 3 Levanta tu mano sobre la nación extranjera
Para que vean tu poder
- 4 Como ante ellas te has mostrado santo con nosotros
Así delante de nosotros muéstrate grande con ellas
- 5 Y reconozcan, como nosotros reconocemos
Que no hay Dios fuera de ti
- 6 Renueva tus prodigios y repite tus maravillas
Glorifica tu mano y fortalece tu brazo derecho
- 7 Despierta tu furor y derrama tu ira
Humilla [al adversario] y dispersa al enemigo
- 8 Apresura el tiempo y haz que llegue la fecha
Ya que quién podrá reclamarte: ¿qué haces?
- 9 (La ira de tu fuego devore hasta el último sobreviviente
Y los malhechores contra tu pueblo encuentren la tumba)
- 10 Aplasta la cabeza de los príncipes enemigos que dicen:
No hay nadie fuera de nosotros
- 11 Reúne a todas las tribus de Jacob
Y dales su heredad como antiguamente
- 12 Ten misericordia de tu pueblo llamado con tu nombre
Y de Israel a quien designaste tu primogénito
- 13 Ten misericordia de la ciudad de tu santuario
Y de Jerusalén lugar de tu descanso

- 14 Llena a Sión de tu majestad
Y con tu gloria a tu templo
- 15 Da testimonio a favor de tus primeras criaturas
Y que se cumplan las profecías en tu nombre.
- 16 Da tu recompensa a los que esperan en ti
Y que tus profetas sean acreditados
- 17 Escucha la oración de tu siervo
Según tu complacencia sobre tu pueblo
Y conozcan todos los confines de la tierra
Que tu eres el Dios eterno.

3. Estructura literaria de 36,1-10

Mencionamos sólo algunos indicadores para considerar 36,1-10 como una unidad literaria.²⁷

La introducción (v. 1) inicia con la temática de toda la perícopa: *ten piedad*. Inmediatamente viene un título divino: *Dios de todas las cosas* (אלהי הכל).

El primer elemento aglutinante que encontramos en la estructura de nuestra perícopa es una *inclusión* con los dos títulos divinos en los vv. 1.17: *Dios del universo* (אלהי הכל) y *Dios eterno* (אל עולם).

Sir 36,1-10 contiene dos estrofas de 4 + 5 versos (en hebreo son 4+4). Otro elemento literario es que cada estrofa termina de la misma manera, es decir, con un predicado de no existencia:

כי אין אלהים זולתך (v. 5) y האומר אין זולתי (v. 10).

²⁷ Tanto en los indicadores de la estructura como en la exégesis presentamos aquí una breve parte del trabajo, si se quiere ver más detalles Cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 174-220.

Visualización de la estructura (primera parte)

- A Presentación y contenido germinal del himno (vv. 1-2)
- B Petición contra las naciones extranjeras (vv. 3-5)
- C Evocación de las acciones salvíficas de Dios (vv. 6-10)

4. Estructura literaria de 36,11-17

36, 11-17 contiene dos estrofas de 4 + 4 versos. Los vv. 12-14 tienen una estructura literaria a base de un procedimiento frecuente en la poética hebrea: el paralelismo. Concretamente cada versículo tiene un paralelismo sinonímico y los dos primeros también un paralelismo sintético.²⁹

- v. 12: Ten misericordia de Israel
(de tu pueblo llamado con tu nombre)
[a quien designaste tu primogénito]
- v. 13: Ten piedad de Jerusalén
(de la ciudad de tu santuario)
[lugar de tu descanso]
- v. 14: Llena a Sión
de tu majestad
(de tu gloria al templo)³⁰

Una cosa importante a notar en esta estrofa es que en el centro (vv.12-13) no sólo la construcción gramatical es la misma (Verbo impvtv. + prep), sino incluso repite el mismo verbo. Además, a nivel fonético, la repetición del pronombre posesivo “tú”.

Los vv. 15-16 se caracterizan por el uso repetido del verbo $\eta\gamma$ con una construcción quiástica con las palabras “profecías” y “profetas”:

²⁹ Ver L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de Poética Hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987, 69-85, especialmente 73. El autor habla del paralelismo según su clasificación: “Si el sentido del conjunto es equivalente o semejante el paralelismo se llama sinonímico [...] Si el sentido se complementa, de ordinario sintácticamente, lo llamó Lowth *sintético*, aunque otros autores han protestado contra la denominación”.

³⁰ El texto griego tiene en 14b: ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν λαόν σου, que va más acorde con el paralelismo sinonímico.

A: תן ערות למראש מעשך

B: והקם חזון דבר בשמך

A': תן את פעלת קוויך

B': ונביאיך יאמינו

El v. 17 hace un alto con el verbo “escuchar”; sintetiza toda la petición del himno y vuelve a ubicar al orante en la posición justa delante de Dios (“tu siervo”). Ben Sirá se apoya en la promesa de Dios a la estirpe de Aarón. La oración finaliza de manera universal incluyendo a todos los hombres.

El v. 17c retoma el verbo “reconocer”, que había utilizado dos veces en el v. 4. De este modo enlaza el final con todo el himno y termina en 17d con una oración explicativa, la única oración nominal en todo el texto: כי אתה אל עולם.

Nosotros seguimos la opinión tradicional, que considera una *lamentación* Sir 36,1-17. Este género es muy conocido en el AT. Sir 36, 1-17 se puede comparar dentro del mismo libro en 22,27-23,6 o en el Sal 44; 74; 79. Según Sauer, el uso de esta forma cúllica demuestra la cercanía de Ben Sirá con el templo y el culto.³¹ Sin embargo, se ha tratado de precisar el género literario de nuestra perícopa definiéndola como una *lamentación pública*, *lamentación colectiva*, un *lamento*, una *súplica*, un *salmo*, un *himno del Dios guerrero* o una mezcla de géneros subrayando la libertad y creatividad de Ben Sirá para crear un himno sin precedente en la literatura del Antiguo Testamento.³²

³¹ Cf. G. SAUER, *Jesus Sira/Ben Sira. Übersetz und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen 1), Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Göttingen 2000, 249; Cf. También C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1978, 231-233. El autor opina que el lamento del pueblo es uno de los motivos importantes en la predicación del Deuteroisaias y tiene la función de mantener la continuidad en la relación de Israel con su Dios, después de 587. El Sabio utiliza también este elemento isaiano dentro de su teología.

³² Cf. M. C. PALMISANO, *Salvaci, Dio dell'universo. Studio dell'eucologia di Sir 36H, 1-17* (Analecta Biblica 163), Roma 2006, 64-68. La autora presenta la opinión de algunos exégetas reconocidos y precisa el género literario no solo de la perícopa completa, sino también otros géneros que subyacen en las distintas partes de Sir 36,1-17.

Visualización de la estructura

A Petición de volver a los momentos primigenios del pueblo (vv. 11-14).

B Última petición para el pueblo y universalidad de la oración (vv. 15-17).

5. Exégesis

5.1 Presentación y contenido germinal del himno (36,1-2)

Versículos 1-2

En el Sirácida la raíz ישע aparece 6x, siempre en un contexto de liberación de la opresión causada por un poderoso (4,9; 48,20; 49,10; 51,3) o por el dinero (31,6). En cuanto a la traducción griega $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\theta\sigma\sigma\upsilon$, corresponde al sentido que el traductor le dio también en 35,23.24, es decir, el verbo ישע se comprende mejor observando las expresiones paralelas, oposiciones y términos que se encuentran en el campo semántico del verbo. En nuestro caso, la traducción es precisa: “ten piedad” o “sálvanos”.³³

La expresión «Dios de todo» (אלהי הכל) aparece también en 45,23c (Ms B) y 50,22 (sólo en G). La petición no se dirige al Dios de Israel, sino al Dios de todo.³⁴ El griego añade el adjetivo $\delta\acute{\epsilon}\sigma\pi\omicron\tau\alpha$, que es un apelativo divino según el contexto.³⁵ En este caso sería el “amo” de todos y de todo, por eso no extraña que alguna recensión haya añadido $\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$. Por su parte, Zappella opina que, con mucha probabilidad, אלהי הכל sustituye a יהוה צבאות , en concordancia con la tradición veterotestamentaria del Deuterocanónico; se resalta el poder universal de Yahvé y la toma de posesión de Israel, aludiendo al momento primordial y fundante de la creación.³⁶

³³ Al final del artículo mencionaremos algunos detalles de este campo semántico.

³⁴ Cf. P. W. SHEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 421, opinan que la expresión «Dios de todo» tiene una larga historia y deriva de la frase cananea «Señor de la tierra» (Sal 97,5; Jos 3,11.13; Miq 4,13; Zac 4,14).

³⁵ Cf. A. MINISSALE, *La versione...*, 212.

³⁶ Cf. M. ZAPPELLA, «L'Immagine di Israel in Sir 33 (36), 1-19 secondo il MS Ebraico B e la Tradizionale Manoscritta Greca. Analisi Letteraria e Lessicale», *Rivista Biblica* 42 (1994) 419-420.

El sustantivo פחד aparece 3x más con el mismo sentido de “miedo” (9,13; 31,30?; 40,5), pero no con el del “temor” religioso, frecuente en el Sirácida con otra raíz (ירא). El significado de פחד en la Escritura va desde “sentir temor” hasta la manifestación somática del “temblor”. En nuestro versículo, Ben Sirá pide que las naciones sientan temor, porque Yahvé está con su pueblo;³⁷ la semántica del verbo implica un contexto judicial, y el sustantivo, un comportamiento moral-religioso.³⁸

El Sabio coloca el objetivo de toda su plegaria al inicio de la perícopa: *la salvación*. La situación histórica está vista en un contexto universal, que el Señor domina: 45,23; 50,22; Is 41-43; 45-48.³⁹ La llamada de salvación para su pueblo está acompañada del reconocimiento de Dios como el dueño de todo. La oración de Ben Sirá tiene un eco de los textos tradicionales litúrgicos, con un tinte escatológico y apocalíptico.⁴⁰

5.2 Petición de un creyente contra las naciones extranjeras (36,3-5)

Versículo 3

Recordamos también el artículo anterior, donde comentamos la raíz גבור, que designa a Dios como un guerrero.

Fuera del Sirácida, גבורה se entiende como un concepto físico, sobre todo en el ámbito militar. En este sentido, Dios es “el poderoso”

³⁷ Cf. H. P. MÜLLER, «פחד», en J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, 552-562, especialmente, 556-557.

³⁸ Cf. J. HASPECKER, J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung* (Analecta Biblica 30), Roma 1967, 301-312, especialmente 76.305. Aquí se analiza sobre todo el verbo סבך פחד. Sin embargo, cuando habla del sustantivo, dice: «Das Nomen פחד kennzeichnet überall einen echten aktuellen Schrecken, der den Menschen überfällt. Als eins der gottverhängten Mühsale des Lebens (40,5), besonders als Todesschrecken (9,13), als Gottesschrecken im Gericht über die Heidenvölker (36,1)».

³⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico* (Los Libros Sagrados 11), Cristiandad, Madrid 1968, 272.

⁴⁰ Cf. J. L. CRENSHAW, «The Book of Ben Sira. Introduction, Commentary, and Reflections», en L. E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. V, Abingdon, Nashville 1997, 800.

por antonomasia y lo es sobre todo por sus actos salvíficos. Incluso a partir de algunos textos (Sal 20,7; 89,12-15; Jr 16,21) se puede pensar en גבורה como nombre propio de Yahvé, como lo hace la literatura rabínica.⁴¹ Hay que tener en cuenta algunos matices que ha notado ya Argall: Ben Sirá adapta los motivos del combate del Guerrero Divino del segundo y tercer Isaías; pero no necesariamente se debe entender con un papel activo de parte del pueblo. El Sabio evita el verbo “venir” o “descender”, que forma parte del vocabulario del Guerrero Divino en el segundo Isaías (42,13);⁴² también, Ben Sirá da otro matiz a las imágenes de la *tormenta* y del *fuego*, que frecuentemente acompañan el descenso del Guerrero Divino (ver Is 66,15; 1Hen 1,6; 102,1). El Sabio prefiere más bien la connotación de “salvación”, ya que, en lugar de cerrar la perícopa de 35,24 con una inclusión sobre el Guerrero Divino que viene en la *tormenta*, habla más bien de la salvación en tiempos de aflicción, concretamente como *lluvia en tiempos de sequía* y, en lugar de *descenso* o *venida*, habla de *salvación* en Sir 36,1. Del mismo modo, más adelante, el Guerrero no viene con fuego; 36,9 suaviza con *la ira de tu fuego*.⁴³ Un último detalle de Ben Sirá es que el *poder* o las *obras poderosas* (גבורתך) no significan las obras poderosas de la creación (ver Sir 42,21-22) sino las obras del Guerrero Divino; las referencias a “mano” y “brazo” (36,3.6b) son imágenes tradicionales, que describen la victoria del combate (ver Ex 15,6; Sal 98,1; Is 62,8). En otras palabras, Ben Sirá reinterpreta la visión profética del futuro en una forma personal, siendo selectivo al escoger los motivos del Guerrero y reinterpretarlos de acuerdo con su teología.⁴⁴ Su interpretación es consistente con su doctrina del doble aspecto.⁴⁵

⁴¹ Cf. H. KOSMALA, «גבורה», en J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. I, Verlag von Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1933, 901-919. Para los distintos significados de גבורה, especialmente 903-905 y para la identificación del término con Yahvé en la literatura rabínica, 905-906.

⁴² Cf. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 413, que traduce 36,1 con “come to our aid” en lugar de “Save us”.

⁴³ Además, como vimos en la Crítica Textual, este verso es dudoso, pues no está en hebreo.

⁴⁴ Cf. R. A. ARGALL, *I Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement* (Society of Biblical Literature 8), Atlanta 1995, 212-220.

⁴⁵ Cf. G. L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (Analecta Biblica 65), Roma 1975, 364-366; L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual...*, 111. Es frecuente que el Sabio hable, a lo largo de su obra, de

Versículo 4

קדש Dios propiamente santifica (ver 33,9.12) o, como en nuestro versículo, puede mostrar su santidad (ver Ez 28,22.25; 36,23; 38,16.23; 39,27). Cuando el sujeto es el hombre, significa “santificar”, “consagrar” (así el diezmo en 35,8) o “respetar” (a los sacerdotes en 7,29).⁴⁶ Morla Asensio opina que aquí la santidad está en relación con el compromiso de Dios de no dejar impune el pecado y la infidelidad.⁴⁷ La santidad de Dios se ha manifestado al liberar a Israel en el pasado y el pueblo de Dios es quien lo reconoce. Por esta razón, nosotros preferimos בני del Ms B y no במ del Ms Bm, pues las naciones no pueden reconocer la santidad de Dios.

El verbo כבד es muy frecuente (de 114x en todo el AT, 26x se halla en el Sirácida).⁴⁸ El sentido del verbo en nuestro versículo es más bien reflexivo; esta posibilidad la precisa Westermann al hablar del modo Nifal en el AT:

El verbo no tiene sentido pasivo (como en el grupo de textos que lo refieren al hombre), sino reflexivo: Dios crea su propia importancia. Este empleo es tardío. Aparece como trasfondo la larga experiencia de que a Dios no se le tributa el honor debido; de ahí

una realidad bajo dos aspectos, entre ellos contrarios; como juego retórico.

⁴⁶ Cf. H.-P. MÜLLER, «קדש», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, Cristiandad, Madrid 1985, 741-768. Ahí se precisa uno de los significados: «En el Hifil domina el concepto causativo *dedicar, ofrecer*». Cf. También W. KORNFIELD, — H. RINGGREN, «קדש», en J. BOTTERWECK — H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, 1185-1204, especialmente, 1185.1200, donde el autor afirma que, para la forma Nifal en el AT, sólo Dios es el sujeto del verbo y, en general, Ben Sirá concuerda con el uso que el AT le da a este verbo.

⁴⁷ Cf. V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico...*, 177. Una idea semejante la encontramos en H.-P. MÜLLER, «קדש», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, 752.756, donde el autor afirma que la santidad es algo dinámico y ofende a Dios cuando hay una injusticia; en el caso de Israel ante las naciones, se manifiesta con una acción salvífica. Cf. También M. ZAPPELLA, «L'Imagine...», 421-422, este autor añade que קדש en Nifal explicita la teología postexílica de Ezequiel y evoca el éxodo: la santificación de Yahvé se realiza en la superación de la diáspora del pueblo (Cf. Ez 37,26-28).

⁴⁸ Cf. J. C. COLLINS, «כבד», en W. A. VAN GEMEREN (ed.), *New Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis* Vol. 2, Zondervan Academic, Grand Rapids 2012, 578, señala el Nifal como una forma pasiva o reflexiva del Hifil, ser honrado o honrarse a sí mismo.

brota el reconocimiento de que Dios se otorga a sí mismo el honor que le corresponde.⁴⁹

El sentido de 4b está en estrecha relación con 4a, es decir, Dios muestra su santidad ante Israel que lo reconoce, pero también se puede honrar a sí mismo, delante de las naciones paganas que no lo conocen, al intervenir históricamente en favor de su pueblo.⁵⁰ La forma quíastica resalta la importancia del versículo.⁵¹

Versículo 5

La fórmula de reconocimiento une un elemento constante con otro variable: el constante es la “afirmación de reconocimiento”: ידע כ, “reconocer que” – presentando normalmente como meta de una determinada acción divina previamente mencionada o aludida –; «el elemento variable es una frase en la que se indica el contenido de dicho reconocimiento».⁵² El Sabio pide que Dios muestre su santidad y su gloria para que las naciones reconozcan *que no hay Dios fuera de ti*.

La expresión אֵין זולתי, según Beentjes, viene de Is 45,21, sólo que Ben Sirá le ha dado una función especial en la teología del c. 36: en Is 45,21 es una afirmación de Yahvé, que quiere ser reconocido como único Salvador; en Sir 36,10, las palabras son puestas en labios de los enemigos.⁵³

⁴⁹ C. WESTERMANN, «כבד», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, 1099.

⁵⁰ Cf. J. MARBÖCK, «Das Gebet...», 107. El autor señala la estructura similar entre Sir 36,4s y Ez 28,22, sobre todo porque el uso de la forma Nifal con los verbos כבד y קדש está en relación con la manifestación de Dios. Por su parte, J. H. EATON, «Some Misunderstood Hebrew Words for God's Self-Revelation», *The Bible Translator XXV* (1974) 337-338, afirma: «Probably all eight occurrences of the Niphal with God as subject keep this sense and could be translated almost uniformly to the effect that God assert or show his glory».

⁵¹ Cf. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 421. También ver I. LÉVI, *L'Ecclésiastique...*, 169. Literalmente: «C'est-à-dire : de meme que tu nous as punis à leurs yeux, de meme punis-les devant nous». Cf. También G. H. BOX – W. O. E. Oesterley, «The Book...», 440 y L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios...*, 272.

⁵² W. SCHOTTRUFF, «ידע», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, 962.

⁵³ Cf. P. C. BEENTJES, «Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Leovanensium 81), Louvain 1989, 157-158.

El sabio reconoce que Dios ha actuado en favor de Israel al mostrarse santo con ellos, pero ahora el pueblo necesita una acción que los libere y al mismo tiempo que provoque el reconocimiento de las naciones extranjeras ante el único Dios.⁵⁴

5.3 Evocación de las acciones salvíficas de Dios (36,6-10)

Versículo 6

Fuera del Sirácida, está el binomio *signos y prodigios* en Is 8,18 y 20,3, en un contexto profético acerca de acciones simbólicas (אות – מופת); en Dn 6,28, como señales de parte de Dios (תמוה – אות);⁵⁵ o en Dt 4,34; 6,22; 7,19; 11,2; 26,8; 29,2; 34,11, que sintetiza los acontecimientos de Egipto (אותה ומפתים).⁵⁶

Así como algunos elementos de la creación tienen un ciclo repetitivo y maravilloso, Ben Sirá pide que las intervenciones divinas se repitan para salvar a su pueblo. Y que este nuevo hecho de liberación quede como un signo eterno. «La experiencia pasada de salvación funda la confianza presente y el fervor de la súplica, pero no puede consistir en puro recuerdo inoperante. Dios tiene que demostrar su continuidad y coherencia, a las que apela la plegaria».⁵⁷

Versículo 7

אף Se trata de la ira de Dios contra todo lo que sea contrario a él. El Sabio conoce que Dios se irrita ante la injusticia (Neh 9,6-37; Sal 68,3). Esta ira implica el derrocamiento y exterminio del enemigo injusto. El vocabulario utilizado es muy selecto, está reservado para

⁵⁴ En la teología del DtIs es importante el tema de la unicidad de Dios (Cf. Is 41,4. 21-29; 43,10.15; 44,6; 45,5.6.21; 46,4; 48,12); en la mayoría de estos textos proféticos, el Dios único libera a su pueblo en el exilio a través de Ciro, un pagano. La relación con el pensamiento de Ben Sirá es evidente: la liberalidad divina para actuar puede traer una nueva liberación donde todos reconozcan al Dios verdadero.

⁵⁵ Para la preferencia de la palabra תמוה en lugar de מופת, ver la nota de crítica textual al v. 6.

⁵⁶ Cf. G. H. BOX – W. O. E. OESTERLEY, «The Book...», 440. Estos autores opinan que nuestro versículo alude a los signos de liberación de Egipto y a las maravillas del éxodo.

⁵⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios...*, 272.

indicar a los enemigos de Israel y para recordar las intervenciones de los héroes de Israel.⁵⁸

Según Braconot⁵⁹ el apelo a la cólera divina contra las naciones no es la manifestación del deseo de venganza, sino el de una intención pedagógica: la ira de Dios debe provocar el temor que es el origen de la sabiduría y, por tanto, el reconocimiento de Dios.

Versículo 8

En el Sirácida, es la única vez que el verbo חרש aparece, mientras que en el resto del AT se usa para indicar “prisa” (1Sm 20,38; Hab 1,6-8).⁶⁰

La pregunta retórica hecha a Dios מיה תעשה la hallamos en Job 9,12; Qo 8,4; Is 45,9. Los dos primeros textos se acercan a las ideas del Sabio: Job presenta al Dios de la creación libre para actuar y nadie puede reclamarle su proceder hacia sus criaturas; el texto de Qohelet trata sobre el hombre sabio que conoce y confía en los compromisos del rey, y no cuestiona su palabra. El texto de Isaías es aún más cercano que los otros dos, al hablar de la libertad de Dios para salvar a su pueblo.⁶¹

Alonso Schökel piensa que en el inicio del v. 8b quizá se trata de una adversativa: «*pero ¿quién podrá pedirte cuenta de lo que haces?*»⁶²

⁵⁸ Identifican al adversario de Israel como *Ptolomaeum Lagi*, C. A LAPIDE, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Commentaria in Scripturam Sacram Vol. 9-10, Parisiis 1868⁹ (1ª edición Antwerpiae 1633), 756; también A. P. TOURNEMINIO, «Ecclesiasticus», en *Biblia Sacra Vulgatae Editionis cum Commentariis Menochii e Societate Jesu*, Vol. 6, Gent, Roma 1930, 238; finalmente, ver O. BONARTIO, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Antwerpiae 1625, 546.

⁵⁹ Cf. M. BRACONOT, - AL., *La Sagesse d'Israel. Ben Sirac. Le livre de la Sagesse* (Écouter La Bible 14), Bar le Duc, France 1982, 86.

⁶⁰ Cf. A. P. TOURNEMINIO, «Ecclesiasticus»..., 238, piensa que “apresurar el tiempo” significa que termine la opresión y se apresure la liberación. Ver también C. SPICQ, «L'Écclesiastique, traduit et commenté», en L. PIROT - A. CLAMER (eds.), *La Sainte Bible*, Vol. VI, Letouzey & Ane, Paris 1951, 746.

⁶¹ El texto de Isaías lo comentaremos más ampliamente en el apartado de abajo con el número 5: «El trasfondo de Sir 36,1-17: la relación el Deuterocanónico».

⁶² L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios...*, 273.

Versículo 9

El sustantivo שריד se encuentra en 40,6, en un contexto onírico sobre las penalidades del hombre. No obstante, el autor tiene en mente Ab 18; Nm 24,19.⁶³ El sustantivo designa a los pocos que sobreviven de la guerra, “el resto”. El sentido del versículo presente es que no sobreviva nadie. La raíz מנצא es muy frecuente en el AT (449x), pero el sentido preciso depende del contexto. Muchas veces el “encontrar” está asociado al esfuerzo de buscar (1Sm 9,20; 2Sm 17,20; 1Re 18,10.12; 31,32-35; Is 41,12). En nuestro caso, Ben Sirá pide que los enemigos encuentren lo que se han buscado: *la tumba*. En cuanto a שחת aparece 5x (4,10; 9,9; 37,4; 48,6; 51,2), siempre con el sentido de “ruina” o “muerte”.

Este versículo no se encuentra entre los manuscritos hebreos conocidos, trabajamos sobre una reconstrucción, el vocabulario utilizado no tiene referencias o enlaces con personajes o acciones heroicas de la historia de Israel, por eso no extraña que rompa la armonía del poema. Es una afirmación muy directa acerca de lo que se pide para el enemigo, muy probablemente añadida por un redactor.

Versículo 10

ראש aparece más de 20x en el Sirácida; indica una de las partes más importantes del cuerpo y, a partir de ahí, tiene un sentido no solamente literal, sino también simbólico: por ejemplo, significa la “persona” en el sentido de la parte por el todo; caminar con la cabeza en alto es signo de dignidad (11,13; 38,3); es sinónimo de “inicio”, “principio” (15,14; 16,26; 37,16; 39,25.32; etc.); indica la autoridad, “el que está a la cabeza de algo” (4,7; 10,2). La idea general del v. 10a es destruir al enemigo (ver también 46,18; 47,7; 50,26).⁶⁴

⁶³ Cf. Smend, *Die Weisheit ...*, 321.

⁶⁴ Cf. J. MARBÖCK, «Das Gebet...», 104-105; el autor opina que פארי מואב debe traducirse «los príncipes de Moab»; G. H. BOX – W. O. E. OESTERLEY, «The Book...», 441, afirman que Ben Sirá entiende “príncipes enemigos”, como bien ha traducido los LXX; estos príncipes pueden ser Antíoco el Grande, Seleuco IV o Antíoco IV.

El versículo completo pide la destrucción no sólo de los enemigos en general, sino ante todo la de los príncipes, que tienen más responsabilidad y a causa de su poder son orgullosos y autosuficientes. Sobre esta sección afirma Morla Asensio: «En estos versículos (5-10) es como si Ben Sirá quisiera despertar a Dios de su indiferencia y de su peligroso letargo. Ideas e imágenes proceden del caudal literario del Antiguo Testamento (Ex 15,6; Is 51,9-11; 62,8; 63,12; Jr 10,25; Dn 11,35; Sal 79,6; 98,1)».⁶⁵

5.4 Petición de volver a los momentos gloriosos como pueblo elegido (36,11-14).

Versículo 11

El sustantivo קָדָם se halla también en 16,7. Según Jenni, este “tiempo anterior, remoto” puede tener (como עוֹלָם) una resonancia que acerca más o menos a la esfera divina las realidades así cualificadas⁶⁶ (ver Job 29-31; Sal 77,6; 78,2; 143,5). Por el contexto y significado de 36,11, el uso de קָדָם, como reminiscencia de la época patriarcal o de los comienzos del pueblo de Israel, es una resonancia acerca del proyecto divino inicial (Sal 44,2; 74,12; Sir 17,17; Miq 7,20).⁶⁷

Después del exilio, muchos judíos quedaron dispersos en distintas naciones; por eso, Ben Sirá pide que aquel momento, donde se consolidó Israel como pueblo perteneciente a Yahvé, se repita de nuevo: las doce tribus reunidas en la tierra prometida (Is 11,11-12; 27,13; Jr 3,18; 29,14; Ez 39,25-27; Am 9,14).

Versículo 12

El uso de רָחַם en el modo imperativo del Piel es propio del Sabio en la Biblia; unido al abundante uso de los pronombres posesivos de la segunda persona (ver vv. 11-14), es un artificio retórico de Ben

⁶⁵ Cf. V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico...*, 178.

⁶⁶ Cf. E. JENNI, «קָדָם», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, 740.

⁶⁷ Cf. M. ZAPPELLA, «L'Immagine...», 424.

Sirá para evocar la compasión de Dios.⁶⁸ El significado del verbo está enmarcado por todo el contexto del pasaje; es decir, el Sabio recuerda la elección, la formación del pueblo, la herencia de la tierra y el cuidado constante; todas, características entrañables que Dios tuvo y tiene hacia su pueblo.

La frase *el pueblo llamado con el nombre de Yahvé* aparece en Dt 28,10; Is 63,19; Jr 14,9; Sauer afirma que significa simplemente que Dios cuida de él; el pueblo es de su pertenencia y esta relación se reafirma con la expresión del v. 12b: «*a quien llamaste tu primogénito*».⁶⁹ Además, ayuda a entender la expresión *el pueblo llamado con tu nombre* el análisis de Boecker sobre dos textos (2Sm 12,26-31; Is 4,1), donde se utiliza el verbo קרא junto al sustantivo שם también en forma pasiva Nifal; el autor concluye, que “llamar con el nombre” tiene una función semejante a la de testigo delante del tribunal e indica pertenencia: «esto y este bien, pertenecen de ahora en adelante a N».⁷⁰ Esta interpretación desentraña la función de “testigo”, que encaja también con el contexto judicial de la sección 34,18-36,17.⁷¹

La palabra “primogénito” (בכור) es un “hapax” en el Sirácida (en el texto hebreo). La carga semántica que el sustantivo “primogénito” tiene es grande. La ley de Yahvé protegía al primogénito; un padre no podía dar a ninguno de sus otros hijos el privilegio de

⁶⁸ Cf. P. C. BEENTJES, «God's Mercy: 'Racham' (Pi.), and 'Rachum', and 'Rachamim' in the Book of Ben Sira», en R. EGGER-WENZEL (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham-Ushaw College 2001* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321), Berlin 2002, 111.

⁶⁹ G. SAUER, *Jesus Sira/Ben Sira...*, 250.

⁷⁰ H. J. BOECKER, *Redenformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Neukirchen, Vluyn 1964, 166-168, especialmente 168, donde dice: «Der Namensausruf hat nach unsere Verständnis eine ähnliche Funktion wie das oben Behandelte des Gerichtshofs [...] Das und das Gut gehört von nun an dem NN».

⁷¹ Cf. K. GALLING, «Die Ausrufung des Names als Rechtsakt in Israel», *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956) 66-70. El autor relaciona también, Ex 15 con los textos donde aparece “llamado con tu nombre” y concluye que ahí está el fundamento de la adquisición de Israel por parte de Yahvé y, más aún, habla de este hecho, como la razón por la cual Dios nombró heredero a su pueblo; Cf. También, M. ZAPPELLA, «L'Immagine...», 425-426; el autor habla de עַם נִקְרָא en dos sentidos: un sentido de pertenencia a Yahvé; y, en concordancia con el DtIs, parangona el cambio de realidad después del exilio al conferirle un nuevo nombre.

la primogenitura (Dt 21,15-17); el primogénito era el hijo más importante dentro de la familia (Sal 89,28); el primogénito recibía en herencia el doble que los demás hermanos.⁷² En nuestro versículo, están de trasfondo todos estos derechos y privilegios concretamente para Israel, primogénito de Dios. Por último, según Zappella, la elección del sustantivo πρωτόγονος en 36,12, por parte de G, indica la pertenencia de Israel a su Dios, expresada con categorías casi teogónicas.⁷³

Después de la petición del v. 11, ahora el Sabio implora *rajam* para el pueblo y lo hace, recordándole a Dios que es el pueblo de su pertenencia y que él es como un padre e Israel su primogénito.

Versículo 13

La palabra קדש tiene, en general, dos usos: como nombre propio de Dios (4,14; 39,35[Ms Bm]; 47,10) y para designar cosas o utensilios litúrgicos (7,31; 26,17; 45,10.12.15.20; 47,2; 49,6.12). En la Biblia, קדש designa una persona, cosa, lugar, tiempo o algo sagrado o consagrado a Dios;⁷⁴ en el caso presente, Ben Sirá califica así la ciudad que pertenece a Dios y que él santifica.

Se repite la petición de *rajam* para el pueblo, sólo que ahora Ben Sirá añade a su plegaria una razón más: Jerusalén es la ciudad santa y lo es por una única razón: la presencia voluntaria de Dios en medio de ella; ahí es su lugar de descanso.

Versículo 14

La expresión «llena de tu gloria» (גִּלְיָא כְבוֹדֶךָ) es conocida en el AT (Ez 10; 43,5; 44,4; Ag 2,7) e indica la presencia de Dios.⁷⁵

⁷² Para la discusión acerca de la cantidad de la herencia (dos terceras partes o el doble de los demás hermanos), Cf. M. TSEVAT, «בכור», en J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. I, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, 648.

⁷³ Cf. M. ZPPELLA, *L'Immagine*, 427.

⁷⁴ Cf. J. A. NAUDÉ, «קדש», en W. A. VAN GEMEREN (ed.), *New Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis*, Vol. 3, 877-887.

⁷⁵ Cf. L. A. SNIJDERS, «גִּלְיָא», en J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. IV, 878.

Este versículo cierra las ideas del Sabio en torno a los momentos gloriosos de la historia de Israel. Ben Sirá sabe que la ciudad y el templo son signos de la elección; por eso, pide con el mismo verbo (גלֵאֵ) rige todo el versículo) que Dios “llene” la ciudad y el templo de su presencia. En el versículo hay una acentuación acerca del carácter misionero de Israel, que evoca fuertemente las visiones teológicas típicas de la diáspora judeo-helénica.⁷⁶

5.5 Última petición en favor del pueblo y universalidad de la oración (36, 15-17)

Versículo 15

עֲרוּתֵּךְ aparece tres veces más: 2x se refiere a la “fama” que una persona se gana por ser generosa o tacaña (31,23.24); la otra ocasión, recuerda el encuentro de Moisés cara a cara con Dios, en el cual da sus juicios y sus *decretos* a Israel (45,5).⁷⁷ Esta última cita y su significado está en relación directa con 36,15; como opina Hillers, la llave para entender la alianza en la teología P está en la comprensión de la palabra עֲרוּתֵּךְ. Él afirma que ברִית (“alianza”) está reservada sólo a las promesas que Dios hizo a su pueblo, mientras que עֲרוּתֵּךְ se utiliza para recordar el acontecimiento de Moisés en el Sinaí, y que incluye no sólo la parte activa de Dios, sino también el compromiso de Israel a darle una respuesta a Yahvé. Por tanto, עֲרוּתֵּךְ debe traducirse como “pacto”, que conserva la distinción entre los dos términos hebreos.⁷⁸ En el v.15, el Sabio pide que se renueve o se repita ese pacto, donde el compromiso es mutuo entre Dios y su pueblo.

⁷⁶ Cf. M. ZAPPELLA, «L'Imagine...», 435.

⁷⁷ Es significativo que Ben Sirá utilice en 45,5 un vocabulario denso en torno a la “alianza” (עֲרוּתֵּךְ, תּוֹרַת, חֻקֵּי, חֻקֵּי, חֻקֵּי, חֻקֵּי, חֻקֵּי), pero evite el término ברִית, que utiliza con cierta frecuencia (41,19; 44,12.17b.20.22; 45,15.24b; 50,24b).

⁷⁸ Ver D. R. HILLERS, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Seminars in the History of Ideas), The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969, 160-166; también cf. E. KUTSCH, «ברִית», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, 491-509, especialmente 495-501, donde expone el desarrollo de la investigación sobre el concepto teológico *alianza*: el autocompromiso y las obligaciones sólo del poderoso que hace la alianza; el sujeto que impone una obligación a la contraparte; o el pacto donde se dividen las obligaciones entre las partes.

ראש se encuentra también en el v. 10. Aquí, literalmente es *tus primeras criaturas* (Israel); el Sabio hace un juego de palabras, ya que la raíz ראש se entiende de distinta manera en un versículo y otro.⁷⁹

La palabra מועשך aparece mas de 40x, expresa las acciones tanto de los hombres como de Dios. Mencionamos sólo los textos que designan las obras de Dios: 11,4; 16,26; 33,15; 39,33; 42,15.22; 43,2.25.32.⁸⁰ Estos textos son muy sugerentes, se refieren sólo a las obras de la naturaleza y la mayoría hablan de su carácter “oculto”, pues se necesita una mirada atenta para descubrirlas. Nosotros creemos que este énfasis subyace en 36,15; es decir, cuando Ben Sirá habla de las obras de la naturaleza, indica su importancia, lo admirable que son y la función que ocupan en el conjunto; con mayor razón, al hablar de la creación de Israel, el Sabio pide que la misión “oculta” de *las primeras criaturas* se manifieste ahora. La segunda parte del versículo lo confirma.

Schechter compara Gn Rabba 1,4, donde Israel es una de las seis cosas primeras que Dios creó en el mundo.⁸¹

El sentido del v. 15b es la conclusión de la primera parte del versículo; es decir, si el Sabio pide que Dios de un pacto (עירית) a sus primeras criaturas, en esta segunda parte, evoca a los profetas que profetizaron acerca de ese nuevo pacto.⁸² Esta idea está en armonía con todo el párrafo que inicia desde el v. 11; es decir, reunidas las tribus de Jacob como pueblo propiedad de Yahvé, conscientes

⁷⁹ Espontáneamente uno piensa que aquí la semántica de la palabra ראש alude a Israel, como pueblo a la cabeza, en contraposición a los reyes extranjeros del v. 10, donde el Sabio pide se les aplaste la cabeza.

⁸⁰ Sólo en Sir 36,15, lo creado por Dios indica algo distinto de la naturaleza, Israel.

⁸¹ Citado por R. SMEND, *Die Weisheit ...*, 322; también Cf. G. H. BOX – W. O. E. OESTERLEY, «The Book...», 441. Una opinión distinta es la de I. KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum* (Cursus Scripturae Sacrae 6), Paris 1902, 363-364, quien piensa que se trata no tanto de una alusión a la creación, sino del “antiguo tiempo” en el que Dios eligió a su pueblo (Ex 19,6; Is 51,9; Miq 7,20); J. MARBÖCK, «Das Gebet...», 113, habla de Israel como el primogénito elegido y lo relaciona con el Sal 74,2.

⁸² Cf. D. R. HILLERS, *Covenant...*, 164-168. El autor explica la evolución en la comprensión del concepto “alianza” en la teología del AT. Analiza desde el término “pacto” en el P hasta la sorprendente y clara imagen divina del J y E sobre la “alianza”. Concluye con el texto de Jr 31,31-35, donde la teología de la alianza encuentra uno de los puntos más sublimes.

de la misericordia de Dios, llena la ciudad de su majestad y el templo de su gloria, el Sabio pide a Dios que surjan, cuando parece imposible, todas aquellas promesas que se han anunciado en su nombre, concretamente, que llegue el momento en el que los israelitas se comprometen a vivir la alianza (o el pacto) con Dios en medio de las demás naciones.

Es sorprendente la conciencia que Ben Sirá tiene, ya que su plegaria no es sólo una oración de liberación contra las naciones extranjeras que oprimen a un pueblo irreprochable, sino es consciente que, al interior del pueblo escogido por Dios, es necesario también un cambio que los profetas ya habían vaticinado.

Versículo 16

El sustantivo **בעל** en 35,22, que forma parte del conjunto de esta perícopa, tiene un tinte negativo. Aquí, más bien es **בעלה** y tiene una connotación positiva. Se enlaza con el verbo **נתן** no sólo a nivel literario sino de contenido. Es decir, la recompensa se refiere a las promesas hechas por Dios en su alianza y anunciadas por los profetas, el Sabio pide que vengan sobre aquellos que se han mantenido firmes.

El verbo **אמן** aparece 21x en Ben Sirá. Aun cuando la traducción al español de nuestro texto sea “acreditar”, no hay que perder de vista el matiz de “fidelidad”, “lealtad”, “veracidad”.⁸³ En 50,24 **אמן** está junto al concepto misericordia y es la otra ocasión en que el verbo está en imperfecto Nifal: *Que su misericordia permanezca con nosotros*. Fuera del libro del Eclesiástico, la forma Nifal frecuentemente se refiere a las promesas hechas a la dinastía de David (1Sm 25,28; 2Sm 7,16; Sal 89,38; Is 55,3).⁸⁴

Siguiendo la interpretación del verbo **אמן** en forma Nifal, la segunda parte de 36,16 concuerda con lo que dijimos acerca de “la recom-

⁸³ Cf. H. WILDBERGER, «אמן», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, 276-319.

⁸⁴ Cf. J. MARBÖCK, «Das Gebet...», 113; el autor relaciona las profecías con la casa de David y Sir 47,22.

pensa”, es decir, el Sabio habla del cumplimiento de las promesas que Dios ha hecho y que ha anunciado a través de los profetas.⁸⁵

Morla Asensio opina sobre los versículos 15-16:

Pero Ben Sirá, al propio tiempo que considera justo el abandono del pueblo en el pasado por parte de Dios (ver Dt 28,36-37; Ez 38, 15-16), teme que la prolongación de la situación acabe minando la fe del pueblo (ver Eclo 36,14-15) y convenciendo a los opresores del carácter vano del Dios de Israel, incapaz de liberar a quienes le dan culto. Es como un desgarrador «¿Hasta cuándo, Señor?» El argumento de Ben Sirá tiene una lógica rigurosa. Si Yahvé es el Dios de Israel, proverbial defensor de los oprimidos, debe demostrar su poder y su santidad liberando al pueblo elegido (ver Ez 20,41; 28,25).⁸⁶

Versículo 17

עבד aparece otras 10x y siempre describe el siervo que trabaja para su amo (7,20.21; 10,25; 33,25.26.27.28.31[2x]; 42,5); sólo en 36,17, Ben Sirá usa la palabra “siervo” de Dios.⁸⁷ La diferencia que se da en el Sirácida para el siervo de un hombre y el siervo de Dios es la misma que en todo el AT; es decir, el עבד de un hombre puede significar una disminución, mientras que el עבד de Dios implica tener un buen Señor.

Fuera del Eclesiástico, עבד es frecuente también en la lamentación individual (Sal 82,6 y passim; 116,16; 123,2; en plural “tus siervos”: 34,23; 69,37; 113,1; 135,1.14). Señalamos especialmente Dn 9,17, que prácticamente es igual a nuestro texto:

שמע אלהינו אל-תפלת עבדך.

⁸⁵ Para el tiempo del Sabio, concretamente en la teología del Dtlis, las promesas hechas a David ampliaron su significado como hechas a todo el pueblo; Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. II (Biblioteca de Estudios Bíblicos 12), Salamanca 1984, 301-302.

⁸⁶ V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico...*, 177.

⁸⁷ G. H. BOX – W. O. E. OESTERLEY, «The Book...», 442, afirman que aquí siervo = Israel. Nosotros optamos por “siervo” en la crítica textual, basados en el Ms Bm, que según R. SMEND, *Die Weisheit ...*, 322, puede ser original.

Según Schrenk⁸⁸ el sustantivo רצון designa *el beneplácito, la gracia, la voluntad de Dios*. Y considera que en el Sirácida puede entenderse también como *misericordia*. En esta línea, encontramos en 50,22 que el nieto de Ben Sirá traduce כרצונו como «según tu misericordia» (τὸ ἔλεος αὐτοῦ), donde el texto también tiene un tinte de exhortación-oración para todo el pueblo. Además, רצון puede entenderse como una decisión determinante cuando Dios tiene un rol activo en la elección guía o creación, como en 36,17.⁸⁹

Encontramos una frase muy similar a nuestro texto en el Sal 106,4, que es una confesión nacional de arrepentimiento:

זכרני יהוה ברצון עמ פקדני בישועתך.

El v. 17a.b gramaticalmente forma una unidad: 17a es la oración principal y, 17b, con el uso de la partícula כ, indica correspondencia a lo que se afirmó antes; además, la frase está fuertemente tejida por la repetición del pronombre posesivo (*tu siervo, tu complacencia, tu pueblo*).⁹⁰ Con el uso de los sustantivos רצון y עבד al final de esta oración, Ben Sirá ubica a su pueblo en el sitio justo de la relación que guarda con Dios: Israel es el siervo de Dios. El Sabio pide que se escuche todo lo que ha pedido a lo largo de la oración y apremia la plegaria diciendo: *según tu complacencia con tu pueblo, que podría también traducirse según tu misericordia con tu pueblo*.⁹¹

La última parte del versículo cierra con una evocación universal. El Sabio ya había afirmado el reconocimiento que Israel le da a Dios, a diferencia de la autosuficiencia de las otras naciones (v. 4);

⁸⁸ Cf. G. SCHRENK, «εὐδοκέω εὐδοκία», en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. II, Kohlhammer, Stuttgart 1933, 736-748.

⁸⁹ Cf. J. K. AITKEN, «Divine Will and Providence», en R. EGGER-WENZEL (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham-Ushaw College 2001* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321), Berlin-New York 2002, 293.

⁹⁰ Cf. J. MARBÖCK, «Das Gebet...», 113; el autor afirma no sólo acerca del v. 15 sino desde antes: «Die intensive Verwendung des Suffixes der 2. person Singular, des Pronomens "dein" in jeder Vershälfte von 36,15-17 (20-22) betont ebenfalls Gottes Bindung, die er mit Israel eingegangen ist (vgl. Bereits 36,12-14 bzw. 17-19) als Appell zu neuem Handeln in der Gegenwart».

⁹¹ Según P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 423, podría traducirse: «According to your good favor toward your people».

ahora pide que no sólo las naciones vecinas, sino todos los confines de la tierra reconozcan que sólo hay un Dios eterno (Ver Gn 21,33; Is 40,28).⁹²

Según Zappella, aflora de nuevo la preocupación apologética misionera, típica de la teología judía, venida del contacto con el mundo helenístico.⁹³

6. El trasfondo de 36,1-17: la relación con el Deuteroisaiás

A lo largo de la exégesis hemos señalado la relación que nuestro texto tiene con la teología del segundo Isaías. Algunas ocasiones esta relación aparece directamente relacionada con una cita del profeta, como ha demostrado Beentjes.⁹⁴ Sin embargo, consideramos que, más allá de las citas textuales, el Sabio tiene una influencia grande de la teología del segundo Isaías y adopta con libertad la capacidad de reinterpretar algunos textos. Enumeramos algunos puntos:

La frase inicial del himno de Ben Sirá: «Sálvanos, Señor de todas las cosas» está cargada del pensamiento isaiano. La imagen de Dios como salvador (מְשִׁיחַ) es frecuente en el profeta (Is 43,3.11; 45,15.21; 47,15; 49,26) y el poder universal y creador de Dios se expresa en la afirmación “Señor de todas las cosas”. Además, es conocido que, en la teología del profeta, la creación y la salvación forman una unidad indivisible;⁹⁵ **más aún, cuando se habla en**

⁹² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios...*, 273-274. El autor considera que la respuesta de Dios no vendrá como simple restauración, sino supera el deseo y las expectativas del Sabio y adquiere pronto un valor escatológico. Por su parte, C. SPICO, «L'Ecclésiastique...», 746, opina algo semejante al decir que los vv. 10-17 evocan los tiempos mesiánicos.

⁹³ Cf. M. ZAPPELLA, «L'Immagine...», 436.

⁹⁴ Ver P. C. BEENTJES, «Relations...», 155-159. Expresamente señala la relación entre Sir 36,11 con Is 49,6; Sir 36,5.10.17 con 45,21.

⁹⁵ La influencia del profeta en el pensamiento del Sabio acerca de la unidad entre creación y salvación no se da sólo en 36,1, sino también en el conjunto de su obra; basta ver la colocación unitaria del Elogio de la Creación y el Elogio de los Padres, así como los textos que aluden a la creación en general y particularmente a la creación del hombre. Para la teología del Segundo Isaías en este punto, Cf. A. BONORA, *Isaia 40-66. Israele: servo di Dio, popolo liberato.*, LoB 1.19, Brescia 1999², 77-79. Además, aquí se ofrece una bibliografía elemental sobre la relación entre creación y salvación en el Deuteroisaiás.

los himnos de Yahvé como creador y salvador de Israel, no se refiere a dos hechos distintos, sino a uno solo, a saber, el rescate histórico-salvífico que tuvo lugar en Egipto (Is 44,24; 54,5). Este hecho salvífico no se menciona jamás por sí mismo, sino como modelo de otro que ha de venir.⁹⁶

Isaías, dentro de su novedad y libertad para interpretar, mira la situación del exilio como un nuevo éxodo; describe a Yahvé en 42,13 como un “guerrero” (יהוה כגבור יצא כאיש מלחמות), a semejanza de Ex 15,3.⁹⁷ Ben Sirá, también utiliza, en la situación existencial de su tiempo, la misma imagen de Dios guerrero en 35,19 y 36,3.

En la teología del DtlS, Dios domina la escena histórica mundial; en la predicación de Jeremías, Yahvé permitió que Babilonia conquistara a Israel como castigo por su desobediencia, pero Isaías va más allá: si Yahvé pudo usar un extranjero para castigar a Israel, también puede usar a otro (Ciro) para salvarlo.⁹⁸ En Sir 36,4, cuando Ben Sirá ora para que Dios muestre su santidad ante las demás naciones, pide que su soberanía se haga patente ante las naciones extranjeras: «del mismo modo que tú nos has castigado delante de ellos, así castígalos delante de nosotros».

En esa misma línea, la afirmación de Sir 36,5: «que no hay Dios fuera de ti», es la conclusión de los dos versículos anteriores y se refiere también al señorío de Dios en la historia.⁹⁹

⁹⁶ Cf. G. VON RAD, *Teología...*, 303.

⁹⁷ Cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55* (The Anchor Bible 19 A), Doubleday, New York 2000, 112.

⁹⁸ Cf. R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66* (New Century Bible Commentary), William B. Eerdmans, Grand Rapids 1981, 35.

⁹⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Is 40-66. A Commentary*, SCM, London 1969, 16, cuando habla de las citas de Isaías sobre el Dios único dice: «These are not to be taken in terms of our present-day concept of monotheism, but can only be understood against the background of Deutero-Isaiah's theology of history»; Cf. Además, L. RAMLOT, «Yahweh le Dieu de Toute la Terre. Isaie 40-55», *BVC* 49 (1963) 37: «Mais le monothéisme jette aussi sur l'histoire une lumière moins froide. Parce que Dieu est unique, parce qu'il est éternel, parce qu'il est juste, il faut qu'il mène cette histoire vers d'ultimes développements, conformes à sa moralité, à sa justice. Le monothéisme, à l'inverse de tout dualisme fataliste, est la seule issue pour la justice et la meilleure garantie des promesses [...] Le monothéisme est source d'eschatologie, la foi est porteuse d'espérance, l'histoire a une signification».

En Is 45,9 hallamos la pregunta retórica hecha a Dios, que también está en Sir 32,8b (מִהַ תַּעֲשֶׂה); el contexto es el siguiente: Ciro ha sido instrumento de liberación para el pueblo que estaba en el exilio; aunque algunos israelitas no lo quieran aceptar, Dios es el creador de todo, y puede valerse de quien quiera para intervenir, él es el Señor de la historia y soberano absoluto; Is 45,12-13 aclara expresamente la elección libre de Dios por Ciro. Entonces, nadie puede cuestionarle a Yahvé “¿qué haces?”

Este versículo complementa lo que ya dijimos acerca de 36,4-5: Ben Sira pide que Dios sorprenda a las naciones extranjeras con una acción inesperada, poderosa y salvífica. El Sabio, con la pregunta retórica, reinterpreta al Isaías II: las naciones paganas no esperan ni imaginan que Israel sea instrumento de salvación. Si Dios actúa así, entonces los enemigos reconocerán que *no hay Dios fuera de Yahvé*.

Las dificultades de crítica textual y los comentarios que hemos hecho a 36,12a, referentes «al pueblo llamado con tu nombre», se esclarecen por el contexto de Is 44,5. El texto profético habla de la bendición a Jacob y sus descendientes según la promesa de Dios.¹⁰⁰ En el Sirácida, el Sabio acaba de evocar a Jacob (v. 11) y, ahora, pide la misericordia para ese pueblo descendiente de Abrahán, propiedad de Yahvé, que vive una situación de urgencia.

Isaías II se interesa por la antigua tradición acerca de Sión, ciudad de la cual Yahvé es su garante (Is 44,26; 45,13; 49,14-15; 54,1-2 y passim). En Sir 36,14, Sión también es evocada, no sólo como ciudad reconstruida, sino con una gran libertad interpretativa, Ben Sirá la contempla como centro de reunión universal. Además, el uso del sustantivo כְּבוֹד, en 14b, recuerda que para el Deuteroisaias la

¹⁰⁰ A este respecto, ver J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*..., 116, donde, al comentar Is 44,3-5, el autor dice: «If we are correct here a reference to the Abrahamic blessing (Gn 12,1-3), we may conclude that this well-known text is being reinterpreted by prophetic authority in the light of the new situation, that of a confessional community rather than a nation state, and therefore community adherence to which can come about by personal decision rather than by ascription».

venida inminente de Yahvé será una teofanía universal, donde se revelará la gloria (כבוד) de Dios.¹⁰¹

Señalamos en la exégesis a 36,15, el carácter “oculto” de las obras de la creación y en especial el carácter oculto de la misión de *las primeras criaturas*; esta idea es esencial en la teología del Isaías II: «cada conocimiento auténtico de Dios inicia revelando que él está escondido para nosotros».¹⁰² Cuando el Sabio pide el testimonio en favor de las primeras criaturas de Dios, creemos que subyace el pensamiento del Dtl.¹⁰³

Otro tema importante en la teología de Isaías es el del cumplimiento de la palabra divina. «Isaías II ve todos los sucesos de la historia del mundo desde el punto de vista de su correspondencia con la palabra profética promulgada».¹⁰⁴ Volvemos al tema de la unicidad de Dios; a diferencia de los dioses paganos, él es el único Señor de la historia, conoce el futuro. Sir 36,15b-16 alude al Dios que sabe cuál es el futuro de Israel junto a las demás naciones, desde que lo anunció a través de sus profetas.

En Sir 36,17, el Sabio se dirige a Dios como siervo (en singular), porque el pueblo de Dios y él son uno; para esta afirmación nos apoyamos en el contexto de todo el pasaje, en el género literario (lamentación) y porque Ben Sirá, al hablar del siervo, está en con-

¹⁰¹ Cf. G. VON RAD, *Teología...*, 306.

¹⁰² Frase de G. Von Rad, citada por A. BONORA, *Isaia 40-66...*, 66. También, cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 95-114. Aquí el autor desarrolla el tema del *Dios escondido* en Isaías.

¹⁰³ A. BONORA, *Isaia 40-66...*, 85-86: «*Creare*, per il Secondo Isaia, è un'azione con cui Dio dà origine a qualcosa di *radicalmente nuovo* dal primo all'ultimo giorno. Si tratta infatti di una creazione continua in quanto JHWH riempie della sua presenza attiva e potente tutto el tempo e tutto lo spazio. Il *creare* è così connesso con il tema della gloria, termine che esprime la presenza comunicativa e la manifestazione di Dio stesso con tutto il suo peso. Dio ha creato un popolo che crede in Lui per manifestarsi e comunicarsi [...] La manifestazione della gloria (כבוד) di Dio è connessa con la sconfitta e la punizione dei nemici del suo popolo e con la *conoscenza* di JHWH che Israele è tenuto a testimoniare di fronte al mondo». También, cf. G. VON RAD, *Teología...*, 311-312; aquí se habla de la misión universal de Israel, que terminará con el reconocimiento de las naciones admiradas, diciendo «en verdad eres un Dios escondido, tú, el Dios de Israel».

¹⁰⁴ G. VON RAD, *Teología...*, 304.

cordancia con la tradición profética del Isaías II. En este sentido, Westermann opina:

Únicamente sobre la base de este lenguaje, que llama siervos de Dios a un hombre con títulos especiales o a reyes y profetas, es posible que el Deutero-Isaías designe a Israel en singular como עַבְדַּי יְהוָה. Esta sorprendente reelaboración del concepto עַבְדַּי resulta posible en Deutero-Isaías gracias a la fórmula del oráculo de salvación, que se expresa en el lenguaje de la lamentación individual y debido a ello puede hablar a Israel como una persona individual.¹⁰⁵

Además, nosotros optamos, al igual que con el v. 17a (עַבְדֶּךָ, en singular), por la nota marginal del Ms Bm, que coloca בְּרִצּוֹנֶךָ; esta forma nos vuelve a acercar al Deuteroisaias (Is 49,8): «Así dice Yahvé: En tiempo favorable te escucharé, y en el día nefasto te asistiré. Yo te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo...» Nuestra opción se fundamenta no sólo en la coherencia con las dos notas del Ms Bm, sino también en toda la teología isaiana que Ben Sirá manifiesta a lo largo de la plegaria y en la secuencia con la perícopa anterior (35,24), que habla del tiempo de misericordia.

Esta primera parte del versículo evoca los textos referentes al Siervo de Yahvé. Estos “Cánticos del Siervo” forman una parte medular en la teología del profeta Isaías y están también de trasfondo en la teología de la oración por Israel en Ben Sirá.¹⁰⁶

¹⁰⁵ C. WESTERMANN, «עַבְדַּי», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, 253.

¹⁰⁶ Por motivos de espacio no analizaremos estos dos cánticos. Para la discusión acerca de la autoridad de los cánticos en el conjunto de Is 40-55, Cf. T. N. D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Scripta Minora), Gleerup, Lund 1983, especialmente 9-15. También para la identificación del Siervo y las distintas interpretaciones en la historia de la exégesis, ver la síntesis de F. VARO, *Los Cantos del Siervo en la Exégesis Hispano-Hebraica*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba 1993, 15-39; P. GRELOT, *I Canti del Servo del Signore* (Studi Biblici 9), Dehoniane, Bologna 1983; también ver J. SAWYER, «Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah: a Comparison», *Journal for the Study of The Old Testament* 44 (1989) 89-107; nuestro análisis se inclina por la interpretación colectiva Siervo = Israel/ Sión = Jerusalén.

7. Acercamiento semántico al texto y conclusión

El campo semántico de los verbos que el Sabio pide contra las naciones es el de liberación; todos estos verbos están cargados de reminiscencias bíblicas, que recuerdan acontecimientos históricos en favor del pueblo de Dios en una situación de opresión; en tanto que los verbos que recaen sobre Israel tienen por objeto hacerlos conscientes de su elección y consolidarlos en su misión.

Si hacemos un esquema de posibilidades en el texto vemos lo siguiente:

+ «Ten piedad» es la primera palabra y la principal, su campo semántico impregna todo el texto. A partir de este verbo se desarrollan las cuatro estrofas, cada una con un objetivo claro: el reconocimiento del único Dios (vv. 1-5); salvar de la opresión de las naciones que no reconocen a Dios (vv. 6-10); coronar esa salvación consolidando al pueblo elegido y amado por Dios (vv. 11-14); petición general de salvación, que implica una toma de conciencia de la función de Israel como siervo y un reconocimiento universal del Dios eterno (vv. 15-17).

+ La segunda posibilidad del texto es: Si Dios no actúa apiadándose de Israel, ¿cómo podrían saber las naciones qué él es el único Dios, el Señor de todo y el Dios eterno?

Apoyados en el análisis de Sir 35,11-24 y ahora de 36,1-17 se puede deducir el significado del verbo «tener piedad» (הרשיענו/ἐλέησον) y sus implicaciones:

+ Tener piedad implica salvar al pueblo de una situación de injusticia, ya que Dios es un juez justo que escucha la oración del afligido.

+ A través del cuidadoso vocabulario que utiliza Ben Sira, subyace la comprensión teológica de una promesa-alianza extendida

a todos los israelitas; su misericordia no es sólo para determinadas personas sino para todo el pueblo.

+ La piedad de Dios implica una “amor entrañable” por su pueblo; un amor gratuito, porque Israel es su hijo, su primogénito, porque él lo ha formado desde el seno materno.

+ La piedad de Dios conlleva el cumplimiento de lo anunciado por los profetas, su palabra no se pierde; su misma palabra es misericordia, porque se identifica con su actuar.

+ La alianza también implica la respuesta adecuada de Israel a su compromiso. La invitación del Sabio a sus contemporáneos es mantener una relación de apertura y amor a las confrontaciones con Dios. Los argumentos de Ben Sirá son varios:

- Dios ha colocado cada cosa en su lugar y con una función específica desde el momento de la creación; en la teología del Sabio, el crear de Dios no es un acto puntual sino constante y siempre nuevo; con mayor razón hay un rol especial para Israel, su “primera criatura”

- El desarrollo de la tercera estrofa supone una comunidad arrepentida y reconciliada, que glorifica a Dios en la liturgia del Templo y dentro de Sión, la Ciudad Santa.

- Ben Sirá, a la cabeza de Israel, presenta en su oración la imagen de un pueblo responsable y consciente de su elección y misión. En base a la alta teología que el Sabio maneja, Israel es el Siervo en quien Dios se complace (= tiene misericordia).

Partiendo de esta respuesta adecuada de Israel, podemos acercarnos al significado de conjunto de la oración del Sabio y su petición de piedad: toda situación de injusticia está presente a los ojos de Dios, principalmente la situación del inocente y desamparado; ante esto, Dios se compromete y libera al oprimido. Si Dios coloca a su pueblo en una situación privilegiada, éste no debe hacer lo mismo ni al interior de su pueblo ni con las otras naciones, porque

si no, pasaría de oprimido a opresor. Ante esta situación hipotética, el clamor de cualquier nación sería escuchado por Dios y actuaría contra el pueblo que él mismo ha elegido. Por eso, la salvación que viene para Israel está unida a una clara conciencia de su elección para una misión liberadora y universal.

Conclusión

Los dos textos estudiados están entrelazados en el marco de la creación y la justicia. Dios es el Creador y el Señor de la historia. Siempre le ha ofrecido al ser humano su misericordia. De manera especial ha intervenido a favor de su pueblo por medio de acciones concretas; su misericordia va desde la elección misma de Israel hasta la salvación en los momentos de tribulación. El pueblo ha tenido siempre hombres ilustres, nunca le ha faltado la instrucción, ni la sabiduría, ni el perdón, porque Dios ha sido fiel a la alianza y constantemente ha mostrado su amor entrañable.

“La oración por Israel” es un texto donde se despliega la más alta teología del autor. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Ben Sirá lleva a tope la revelación, es decir, no entiende cómo se realizará la salvación, pero argumenta con la Escritura la elección del pueblo de Israel, las promesas hechas a los patriarcas y las profecías anunciadas desde antiguo. Su intuición es universal: las demás naciones serán bendecidas por medio de Israel, pero ¿cómo? En este sentido, no podemos dejar de ver 36,1-17 como una *lamentación*; Ben Sirá clama en medio de injusticias de parte de las naciones extranjeras, pero, paradójicamente, también presentes en el corazón del pueblo de Dios; lo que espera desespera y parece casi un imposible. No obstante, el Sabio confía en que Dios es fiel a sus promesas y piensa que el tiempo de la liberación está cerca.

En una visión de conjunto de la revelación del AT, el libro del Sirácida es un eslabón necesario antes que la revelación llegue a su plenitud. Dirá Jesús en el NT: «Cuántos profetas y reyes desearon ver lo que ustedes ven y no lo vieron, oír lo que ustedes oyen y no lo oyeron» (Lc 10,24).

Presentación <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	153
Pedagogía de la esperanza <i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i>	159
De nuevo el final de la historia deuteronomista (2 Re 25). Una comparación con el final esperanzador de 2 Cro 36 <i>Gabriel Fierro Nuño</i>	189
La fundamentación bíblica de la virtud de la esperanza en Tomás de Aquino <i>Rubén Betancourt García</i>	205
Análisis de los textos de Qohélet en que los Setenta y la peshitta coinciden en una lectura diferente del texto masorético. Estado de la cuestión y coincidencias de los Setenta y la Peshitta contra el texto masorético de Qohélet <i>Javier Quezada del Río</i>	229
La Oración de Israel (Sir 36,1-17). Segunda parte de la síntesis de la tesis Hugo Alberto Chávez Jiménez	277
Índice	315