

## Mestizaje textual de la Biblia en el Mediterráneo

Julio TREBOLLE BARRERA

Relacionar el término «mestizaje» con el texto de la Biblia puede suscitar la impresión de esnobismo, provocación o ligereza. Parece sugerir la idea de que, en el mundo mediterráneo y a lo largo de los primeros siglos del cristianismo, existían textos de la Biblia muy diversos, que llegaron a mezclarse y a confundirse hasta hacer irreconocible el texto puro y original de los libros bíblicos. En los primeros siglos del cristianismo, el texto bíblico adquirió muy pronto una *trifaria varietas* y, ya en el siglo IV, Agustín podía quejarse de una *vitiosissima varietas*, pues parecían existir tantos textos bíblicos como códices se hallaban en circulación. Una cala, en las citas de Agustín, del libro de Jueces nos servirá para mostrar que el panorama textual en esta época no era, sin embargo, tan caótico como se suele pensar, siguiendo la impresión del mismo Agustín. En la maraña de recensiones, lecturas dobles y variantes textuales de la traducción manuscrita griega y latina es relativamente fácil descubrir los trazos de las líneas básicas por las que discurría la tradición textual griega y latina de este libro, cuya complejidad textual se remonta ya a variantes de la propia tradición hebrea anterior, tal como es posible reconocer hoy a partir del estudio de los manuscritos hebreos hallados en las cuevas de Qumrán.

En términos generales, el «mestizaje textual» puede ser expresión de una «fusión cultural» (*Verschmelzung*) entre la cultura semítica oriental y la cultura occidental grecolatina (conforme a la visión romántica de Hegel y Droysen), puede ser consecuencia de un sincretismo religioso y de una pérdida de identidad cultural y religiosa (H. Jonas) o puede ser visto como algo rechazable y rechazado por quienes defendían a ultranza el «texto puro» de la propia tradición religiosa (Claire Préaux) (cf. *infra*). La plura-

lidad y mezcla de textos bíblicos y la unidad básica que lo sustenta responden con mayor o menor proporción, según épocas y lugares, a estos tres «modelos ideales» (según la terminología de Weber) de aculturación: fusión, no-fusión o confusión de culturas.

Para despejar desde un principio toda posible impresión de ligereza en el tratamiento de esta cuestión, baste recordar que el Islam ha acusado siempre a judíos y a cristianos de haber manipulado y tergiversado la letra y el espíritu de sus textos sagrados, mientras que el Islam conoce una transmisión pura e incontaminada de su texto sagrado, el Corán. Esta polémica religiosa encierra, en realidad, una diferente concepción de lo que es un texto sagrado y de la función que la Tanak, la Biblia o el Corán cumplen en las respectivas «religiones del Libro», por utilizar este término no muy adecuado en su aplicación al cristianismo.

Por otra parte, este artículo conserva el carácter de ensayo propio del marco para el que fue concebido: una sesión general de debate en el Simposio, cuyos Actas se recogen en este volumen. Pretende dirigirse a un público tan diverso como era el previsto en tal fórum. Suscita por ello cuestiones que pueden interesar tanto a filólogos (hebraístas, helenistas y latinistas) como a exegetas de la Biblia, a patrólogos e historiadores de la Antigüedad tardía e incluso a antropólogos interesados en los fenómenos de mestizaje, de aculturación y de sincretismo religioso.

Así pues, la aplicación del término «mestizaje» a la transmisión de textos constituye una metáfora tan legítima como pueden serlo otras muchas utilizadas en la terminología técnica de la crítica textual. Esta disciplina, la más clásica y supuestamente también la más científica y técnica de las especialidades bíblicas, no deja de operar con verdaderas metáforas cuando se sirve de términos como «familias» de manuscritos o «filiación» de lecturas variantes, se propone establecer el «árbol genealógico», el «pedigree» o *stemma codicum* de la tradición manuscrita, e intenta alcanzar finalmente el texto «puro», «original» e «incontaminado», debidamente aislado de los textos «mixtos», «mezclados» y «contaminados» de las épocas tardías. Todos estos calificativos, dotados de connotaciones positivas o peyorativas, son utilizados también para hablar de razas, de etnias o de linajes y alcornias.

La metáfora de lo puro y lo mestizo referida a los textos tiene tres posibles aplicaciones. (I) En el terreno de la transmisión textual se distingue entre textos puros y textos mixtos. (II) En el de la composición literaria se puede hablar de ediciones, géneros y motivos literarios e iconográficos, puros o mixtos. (III) En el orden del contenido, de modo particular tratándose de textos sagrados, se puede decir que un texto transmite la tradición religiosa pura o formas y tradiciones religiosas sincréticas.

El «mestizaje textual» producido en el primer nivel, el correspondiente a la transmisión del texto sagrado a manos de copistas e intérpretes, suele ser reflejo y consecuencia de las mezclas producidas en los otros dos niveles superiores: el de los géneros y motivos literarios e iconográficos y el de los fenómenos de sincretismo religioso.

### **I. «Mestizaje textual»: diversidad de textos por zonas geográficas, etnias y lenguas**

Las preferencias de la crítica textual han estado orientadas siempre hacia el trabajo de reconstrucción del texto original y puro (*Urtext*). Junto a esta finalidad primordial, la crítica textual tiene, sin embargo, otros objetivos que han sido tenidos generalmente por secundarios con respecto al fin primario y que, por lo mismo, han conocido un menor desarrollo. Son tres: la reconstrucción de la historia del texto a lo largo de toda su transmisión manuscrita, el establecimiento del cuadro de relaciones entre el texto y la interpretación del mismo y, por último, el estudio de los condicionamientos teológicos y sociales que han influido en la transmisión y «contaminación» de un texto dado. Estos objetivos ulteriores de la crítica textual convierten esta disciplina en casi una verdadera historia de la hermenéutica, de la teología, de la Iglesia y de la misma historia cultural en la Antigüedad. La diversificación de los textos bíblicos es el mejor reflejo del encuentro de la Biblia con la cultura clásica grecorromana y con las culturas autóctonas de los pueblos «bárbaros», cuya evangelización corrió pareja con su progresiva aculturación al mundo grecorromano y con las consiguientes reacciones y *revivals* de las tradiciones y culturas autóctonas.

Estas perspectivas ulteriores de la crítica textual han conducido en las últimas décadas a una revalorización de los textos más mezclados y tardíos, en particular los de las citas bíblicas contenidas en las obras de los Padres. Estas perspectivas conducen también a una revalorización del pluralismo de lecturas bíblicas frente a una preocupación demasiado unilateral por el texto supuestamente original y único. En la Biblia judía, reducida al solo texto hebreo, el proceso que conduce de un texto único a un texto plural se desarrolla al margen del propio texto, a través de las traducciones targúmicas o de la masora en los márgenes de los códices y, en especial, de las variantes Qeré-Ketib. En la Biblia cristiana, que sigue un canon más amplio que el judío e incluye textos en griego y en las lenguas de las traducciones bíblicas secundarias, la pluralidad aparece inscrita en el propio texto, en proporción muy diferente en un libro o en otro y en los diversos niveles: lingüístico, de estilo, de referencias culturales o de contenido religioso.

Es bien conocida la clasificación de la tradición manuscrita del NT griego en tres tipos textuales básicos, correspondientes a las grandes áreas y centros culturales del mundo helenístico y del mundo cristiano antiguo: Antioquía en Siria, Alejandría en Egipto y Constantinopla entre Grecia y Asia Menor, a los cuales se añade Cesarea en Palestina.

El descubrimiento y estudio de los manuscritos del Mar Muerto condujo a una clasificación similar de la tradición textual hebrea del AT. F.M. Cross desarrolló la «teoría de los textos locales», según la cual, en las épocas persa y helenística, el texto de los libros de la Torá y de los Profetas anteriores y posteriores era transmitido conforme a tres tipos textuales, que habían tenido desarrollo en los tres grandes centros del judaísmo del Segundo Templo: la metrópoli palestina y las dos grandes diásporas babilonia y egipcia. Esta teoría no ha dejado de recibir críticas, entre ellas la de aplicar a la historia del texto del AT un paradigma desarrollado en la crítica textual del Nuevo Testamento.<sup>1</sup>

La difusión geográfica del cristianismo y de sus textos sagrados (el Antiguo y el Nuevo Testamento en griego y en las diversas versiones secundarias) no podía menos que conducir a un pluralismo textual y a un cruce de influjos culturales entre los diversos centros del cristianismo con inmediato reflejo en los textos respectivos. Un texto literario y, en especial, un texto sagrado poseen desde un principio un carácter local, e incluso étnico, que se incrementa con el paso del tiempo. G.W. Bowersock ha estudiado las diversas tradiciones «locales» existentes en el tardo helenismo como vehículo de interferencia, de simbiosis y de sincretismo entre las tradiciones paganas y las tradiciones cristianas.<sup>2</sup> F.R. Trombley estudia la transformación de la antigüedad helénica en la tarda Antigüedad cristiana con especial referencia a centros como Gaza y Atenas.<sup>3</sup> Por otra parte, desde

1. F.M. CROSS, «The Evolution of a Theory of Local Texts», en *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge MA 1975) 306-320.

2. «Hellenism served no less to disseminate and strengthen paganism—a role that has hitherto been little appreciated or studied. The local traditions of Asia Minor, Egypt, and the near East survived in most cases by shring common form of expression with the Christians. Hellenism clearly allowed late pagans of widely differing tradition to communicate with each other. At the same time it gave to both Christianity and Islam a pagan context that enjoyed much freer public recognition than now... Dionysus and Christ flourished together», G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor 1990), cf. el cap. «The Syrian Tradition», pp. 29-40.

3. «The following chapters attempt such a reconstruction for urban and rural sites that have left coherent bodies of evidence either in the form of detailed hagiographic texts or inscriptions. Only by this process will it be possible to lay the foundation for broader generalizations about the religious transformation of Hellenic Antiquity into Christian Late Antiquity. I mean by this the minute delineation of the micro-institutional structures of family, village,

una perspectiva más antropológica, K. Goudriaan, ha señalado la importancia del factor étnico en las relaciones sociales a partir sobre todo de la época romana, en contraste con la actitud de los Tolomeos de la época anterior, quienes se mostraban muy reacios a conceder privilegios basados en motivos étnicos.<sup>4</sup> El factor local y el factor étnico se condicionan mutuamente y tienen su reflejo más inmediato en la lengua hablada en el país o por la etnia en cuestión. La traducción de un texto a la lengua de una zona geográfica o de una etnia determinadas constituye un nuevo factor de diversificación del texto sagrado.

La Biblia se inscribe desde sus orígenes en un contexto bilingüe o multilingüe. La cultura mesopotámica nació de la simbiosis entre Sumer y Akkad, entre dos lenguas tan dispares como la sumeria y la acadia.<sup>5</sup> El AT hebreo fue compuesto y era leído desde un principio en contacto con una segunda lengua, el arameo en Oriente, el griego en Occidente y, más tarde, el árabe en la cuenca meridional del Mediterráneo. El cristianismo puede ser definido como un fenómeno de traducción y de aculturación incesantes: muchos pasajes del Nuevo Testamento, escrito en griego, dejan traslucir un texto anterior arameo o hebreo y reflejan sobre todo un mundo de imágenes y de ideas de origen semítico. El cristianismo se formó y se propagó mediante un esfuerzo continuado de traducción de los textos bíblicos a las lenguas de los límites del Imperio y mediante la incorporación, a la vez, de referencias simbólicas y culturales tomadas de estas mismas lenguas. La traducción del AT y del NT a las lenguas armenia, etíope y eslava antigua constituyó el primer monumento literario en la historia de la literatura nacional de tales pueblos. En el caso de la versión armenia se hubieron de forjar incluso los caracteres de escritura necesarios para la traducción.

La versión de un texto a otra lengua genera forzosamente nuevas variantes textuales, dadas las diferentes posibilidades de interpretación y de tra-

urban quarter, trade, profession, and education. We shall go on to identify the phenomena of these local contexts and arrive at some conclusions about the points of juncture between the old religions, and about the Christianization of everyday life», F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529*, 2 vols. (Leiden 1993) 186; sobre Gaza, pp. 180-245, sobre Atenas, pp. 283-332.

4. «Ethnicity is an independent dimension of social reality which may temporarily form alliances with other aspects of life in society, but at other moments proves to have a dynamism of its own, and sometimes a very dangerous one, as the events of the 160's show», K. GOUDRIAAN, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt* (Amsterdam 1988) 117; «What the Ptolemies had long refrained from doing, the Romans did: they started to accord privileges according to ethnicity», 119.

5. J. BOTTÉRO, *Mesopotamia. Writing, Reasonings, and the Gods* (Chicago 1992) 91-94: «Bilingualism and its Consequences».

ducción de numerosos pasajes del texto. El cristianismo, cuya preocupación principal era la difusión del mensaje evangélico, no tuvo reparos en asumir el riesgo de la traducción y de la consiguiente multiplicación de las variantes textuales. El judaísmo había iniciado anteriormente un proceso similar de traducción y de aculturación al helenismo a través de la versión de los LXX. Muy pronto se produjo, sin embargo, un movimiento de reacción y de «recensión textual» de los textos griegos con objeto de conformarlos al modelo *standard* hebreo (recensión proto-teodociónica o *kaige* y recensiones o traducciones de Áquila, Sínmaco y Teodoción). El cristianismo, fiel a su doble herencia hebrea y griega, ha conocido siempre dos tradiciones textuales básicas del AT: la de la versión griega, que hacía autoridad por ser utilizada en el NT, y la de la «veritas hebraica», recogida por Orígenes y transmitida a la tradición latina por Jerónimo en la Vulgata.<sup>6</sup>

Si la crítica textual moderna se orienta hacia lo más antiguo, puro y original, tratando de alcanzar el texto escrito salido de la mano del autor (aunque este texto escrito puede no ser generalmente sino la cristalización escrita de toda una tradición oral), el hecho es que los textos eran primordialmente textos orales, leídos más tarde en voz alta en las asambleas litúrgicas y debatidos en las sesiones de estudio en las escuelas rabínicas o teológicas. Tanto la transmisión oral como la escrita generaban inevitablemente nuevas lecturas e interpretaciones y, por lo mismo, nuevas variantes textuales.

No es de extrañar que se produjeran fenómenos de contaminación y de mestizaje entre textos de regiones limítrofes e incluso distantes y entre textos de las diferentes tradiciones textuales hebrea y griega. Ejemplo de ello son los innumerables casos de «lectura doble», que se encuentran en las citas bíblicas y en los manuscritos, especialmente en los más tardíos. Los tipos de lecturas dobles son muy variados. Un verbo hebreo, por ejemplo, puede aparecer traducido mediante dos términos griegos sinónimos y dos expresiones griegas, una semitizante y otra en «buen griego». Así, en Ex 22,16 los términos *m'n ym'n*, «lo que es rehusar, rehúsa», aparecen traducidos como *ananeuon ananeuse kai me bouletai*, «lo que es rehusar, rehúsa, y no quiere». La doble lectura consiste con frecuencia en la yuxtaposición de la traducción y la transliteración de un término hebreo como en 1 Sm 24,23, donde, el término *hmswdh*, «fortín», es traducido por *ten Messara stenen*, «la Messara, el fortín».<sup>7</sup> La cata que se hará más tarde

6. M. HENGEL, «Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons», en *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (eds. M. HEBGEL – A.M. SCHWERMER; Tübingen 1994).

7. Cf., J. TREBOLLE, «Conflate Readings in the Old Testament», en *The Anchor Bible Dictionary* I (ed. D.N. FREEDMAN; New York 1992), cols. 1125-1128.

sobre las citas de Agustín en Jueces (cf. *infra*) se basa precisamente en las lecturas dobles contenidas en tales citas, unas de tradición helenizante y otras de tradición hebraizante.

Las variantes textuales más extensas y significativas se remontan, sin embargo, a causas de orden más literario y editorial que a diferencias surgidas en el proceso de transmisión del texto en los diversos centros geográficos o en el proceso de traducción a otras lenguas. Las traducciones bíblicas suelen ser honrosamente fieles al original y, en ocasiones, sobre todo en las correcciones recensionales, de un literalismo que no respeta ni siquiera la gramática y la estructura sintáctica de la lengua término.

El estudio de los manuscritos bíblicos de Qumrán y un renovado estudio de la versión de los LXX a la luz de los mismos manuscritos han permitido reconocer la existencia de dobles ediciones (la segunda generalmente «corregida y aumentada») en el caso de algunos libros del AT. Así, en particular, de Samuel-Reyes, Jeremías, Ezequiel, Job, Ester, Daniel, Ben Sira y Tobías.

Por lo que se refiere a la historia textual del NT, el Códice Bezae, objeto de numerosos estudios recientes, ejemplifica la historia paralela de un texto en griego y en latín desde mediados del siglo II hasta el IX por diferentes zonas del Mediterráneo con numerosos cruces y armonizaciones entre uno y otro texto. Este códice prueba que la Iglesia primitiva podía modificar, y de hecho modificaba, los dichos conocidos de Jesús. No transmite un texto aislado, sino toda una tradición textual que entronca con el desarrollo del material evangélico en el período oral. La transposición de Lc 6,5 tras 6,10 y la adición de un dicho de Jesús en el v. 5 plantean la cuestión de la necesidad de utilizar un método ecléctico en la reconstrucción del texto neotestamentario en las fases más antiguas de la transmisión textual (cf. *infra*).<sup>8</sup>

## II. Mezcla de géneros, estilos y motivos literarios e iconográficos

La mezcla de géneros se verifica en todas las épocas y en todos los cuerpos de literatura, incluso en textos antiguos y en obras de contenido jurídico. El *corpus* legal más antiguo, el constituido por el «libro de la alianza» (Ex 21-23), contiene por separado leyes civiles (21,1-22,16), sociales (22,17-23,9) y de culto (23,10-19). En los *corpora* posteriores, esta distin-

8. «The text of Codex Bezae is our most eloquent witness to the fact that the early church could and did alter the transmitted saying of Jesus», D.C. PARKER, *Codex Bezae. An early christian manuscript and its text* (Cambridge 1992) 285.

ción y separación fue desapareciendo, al tiempo que el legislador religioso perdía interés por las leyes civiles, las cuales constituían el grueso de la legislación en los códigos mesopotámicos. Igualmente, las formulaciones casuísticas y las apodícticas, que en principio se transmitían por separado, fueron mezclándose hasta hacer imposible la distinción entre unas y otras (cf. Lv 22,18-22 y Dt 22,23-24). Con el Deuteronomio vino a añadirse a todo ello una marcada tendencia a la parénesis y a la retórica.

La mezcla de géneros y de motivos es, sin embargo, más característica de textos tardíos y tendentes al sincretismo, como es el caso de los escritos del género apocalíptico y de la literatura de *hejalot*.<sup>9</sup>

Frente al clasicismo grecorromano, que proclamaba la separación de géneros, de modo particular entre lo trágico y lo cómico, el clasicismo cristiano mezcla lo humano y lo divino, toma personajes del vulgo y los convierte en héroes y en santos. La mezcla de estilos, característica de la *Divina Comedia* y más tarde de toda novela, género romántico por excelencia, se encuentra ya, como lo recuerda Auerbach, en la mitología cristiana: el nacimiento del Señor ocurre entre el buey y la mula, en un pesebre con paja.<sup>10</sup>

Un ejemplo muy simple y famoso puede servir como botón de muestra de los casos en que dos variantes textuales reflejan la mezcla de dos motivos literarios o iconográficos íntimamente relacionados, lo que permite el intercambio de las lecturas variantes o la sustitución de una por otra. Una variante textual de la Vulgata dio origen a la representación de Moisés con dos cuernos en la frente, tal como aparece en la famosa estatua de Miguel Ángel. Según el texto hebreo de Ex 34,29-30, «Moisés no sabía que *la piel de su rostro resplandecía como un rayo*, porque había hablado con Dios. Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés y he aquí que *la piel de su rostro resplandecía como un rayo*, y temían acercarse a él». La traducción de la Vulgata «quod cornuta esset» opera el simple cambio de lectura *qāran* («emitir rayos») por *qeren* («cuerno»), cambio conocido ya por el traductor judío Áquila y por una tradición judía anterior.<sup>11</sup>

9. Peter SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik* (Tübingen 1991); M. IDEL, *Mesianismo y misticismo* (Barcelona 1994).

10. E. AUERBACH, *The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton 1953) 184s. El hibridismo de los géneros, tan patente en la obra de Lope y de Calderón, fue objeto en el siglo XVIII de acerbos ataques por los críticos neoclásicos; cf. L. RENZI, *Introducción a la literatura románica* (Madrid 1982) 99-102 y 166. Sobre la teoría romántica en torno a la mezcla de los géneros, cf. V.M. DE AGUIAR Y SILVA, *Teoría de la literatura* (Madrid 1981) 169.

11. L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, 7 vols. (Philadelphia 1909-1946) vol. VI, p. 61; cf. W.H. PROPP, «The Skin of Moses' Face —Transfigured or Defigured?», *CBQ* 49 (1987) 375-386. Sobre la tradición iconográfica de la figura de Moisés, cf. Ruth MELLINKOFF, *The Horned Moses*

En realidad, las dos lecturas, «rayo» o «cuernos», se resuelven en una única con un doble significado. En el mundo simbólico antiguo la representación del rayo atrae la del cuerno, y ésta la de aquél. Tras la duplicidad de lecturas «rayo» / «cuerno» se esconde el motivo literario e iconográfico del dios(-toro) de la fecundidad, representado con una corona formada por cuernos, o con cuernos que son a la vez rayos, o con estos dos motivos simbólicos por separado. El cuerno y el rayo son símbolos específicos de Iškur / Adad / Baal, dioses de la tormenta. Una estatuilla femenina del Bronce Medio de Nahariya y otras figuras menores de la época presentan un tocado a la cabeza con tres cuernos o rayos.<sup>12</sup>

El ejemplo anterior pone bien de relieve que plantear la pregunta por la lectura supuestamente original y única (*qāran* / *qeren*) es en cierto sentido improcedente, pues desde un principio los dos símbolos resultan intercambiables y, en consecuencia, también las dos lecturas.<sup>13</sup> Pero no cabe darse por satisfecho con la sola explicación textual o lingüística, generalmente más obvia e inmediata, como es en este caso la del cambio textual *qāran* / *qeren*. Es preciso reconocer que el cambio lingüístico y textual es posible y se produce por una sinonimia literaria e iconográfica de los símbolos del cuerno y del rayo.

En los cuernos / rayos del rostro de Moisés cabe ver la antítesis del becerro de oro, símbolo del dios (Baal) coronado con cuernos, que tiene el poder del rayo. En todo caso, tanto la representación del becerro (Ex 32) como la de Moisés ocultando con un velo su rostro de rayos / cuernos luminosos (Ex 34,29-35) se remontan a tradiciones primitivas conectadas con símbolos religiosos del Antiguo Oriente, con evidentes connotaciones de un sincretismo que el propio texto condena enérgicamente.

*in Medieval Art and Thought* (Berkeley 1970). Según la tradición judía, los «rayos de luz» que salen de la frente de Moisés proceden de la tinta celeste que Moisés, tras haber escrito la Torá, secó con el pelo de su frente: «When Moses had completed the writing of the Torah, he wiped his pen on the hair of his forehead, and from this heavenly ink that cleaved to his forehead originated the beams of light that radiated from it... On Moses' return from heaven, the people were greatly amazed to see his face shining...», L. GINZBERG, *Legends of the Bible* (Philadelphia 1956) 406.

12. Cf. O. KEEL – Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg-Basel-Wien 1993) 34s.

13. Sobre el intercambio de lecturas sinónimas, cf. Sh. TALMON, «The Textual Study of the Bible – A New Outlook», en *Qumran and the History of the Biblical Text* (eds. F.M. CROSS – Sh. TALMON; Cambridge, MA 1975) 321-400.

### III. División de lenguas y de pueblos y sincretismo o aculturación religiosa

De nuevo una famosa variante textual ligada al desarrollo de un motivo literario y a una representación iconográfica puede dar cumplida idea de la conexión existente entre la base textual de una tradición religiosa, el desarrollo literario e iconográfico de un determinado motivo y el alcance del sincretismo entre religiones.

Según el libro de Jonás (4,6), el profeta se cobija a la sombra de un «ricino» o de una «coloquintida». El término hebreo *qīqāyōn*, bastante genérico en su significado, es traducido por *kolókuntha/kolokúnthō* (LXX O'), *kikeōn* ('A, Th) o *kissós* (Sínmaco).<sup>14</sup> La tradición latina conoce dos traducciones: *cucurbita* en la Vetus latina y *hedera* en la Vulgata. El cambio introducido por Jerónimo provocó todo un revuelo en la Iglesia latina, que, acostumbrada a una lectura ya tradicional, se resistía a un retoque tan mínimo,<sup>15</sup> pero que afectaba a una escena bíblica muy representada en el arte paleocristiano. En esta y en otras escenas del libro de Jonás, figuradas en pinturas y en sarcófagos romanos de los siglos II y III d. C. (Jonás arrojado al mar; Jonás en el vientre de la ballena y Jonás devuelto a tierra por la ballena), confluían no sólo motivos del libro canónico de Jonás y del Nuevo Testamento, sino también y sobre todo tradiciones midrásicas judías y motivos del paganismo griego. El Jonás desnudo bajo un emparrado de calabaza, que representa la tienda/casa construida por el mismo Dios (2 Cor 5,1ss.), recuerda a Dioniso recostado bajo un emparrado de uvas.<sup>16</sup>

El arte figurativo y, de modo especial, la representación religiosa iconográfica —que no respeta el segundo mandamiento del Decálogo— es el mejor campo de expresión de toda suerte de sincretismos religiosos. No es

14. Cf. H.-W. WOLF, *Dodekapheton*, 3. *Obadja und Jona* (BK AT 14/3; Neukirchen-Vluyn 1977) 143s.

15. «Quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum et tot aetatum successionebus decantatum», Agustín en carta a Jerónimo (*Ep.* 88), H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata* (München 1965 = Marburg <sup>2</sup>1875) 9-10. Cf. Ch. MARKSCHIES, «Hieronymus und die "Hebraica Veritas"— ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?», en *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (eds. M. HENGEL - A.M. SCHWEMER; Tübingen 1994) 131-181 (167).

16. Sobre la figura de Jonás en la literatura rabínica, cf. STRACK-BILLERBECK I, 644ss. La figura de Jonás encuentra también desarrollo en el Corán, sura 21,87; 37,139; 68,48; cf. S. SCHREINER, «Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung», *Judaica* 34 (1978) 149-172. Sobre la representación iconográfica de Jonás, cf. *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> IV, Tafel 52, Abb. 1 y 2; E. STOMMEL, «Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958) 112-115. Es interesante la representación de Jonás en un mosaico destruido parcialmente por los iconoclastas; cf. Ruth OVADIAH, «Jonah in a Mosaic Pavement at Beth Guvrin», *IEJ* 24 (1974) 214-215.

extraño que desde el protestantismo dialéctico (Karl Barth) se haya podido reprochar al catolicismo mediterráneo el haber aceptado con excesiva facilidad demasiados elementos paganos.<sup>17</sup> Tampoco resulta extraño que, a lo largo de la historia del cristianismo, surgieran numerosas reacciones iconoclastas que ahondan sus raíces culturales en el culto anicónico con estelas o en espacios abiertos, propio de sociedades nómadas y muy característico del ámbito siro-palestino.<sup>18</sup> En una misma religión pueden convivir, sin embargo, tendencias iconográficas y tendencias iconoclastas, que se manifiestan con mayor o menor fuerza en las diversas épocas. Es demasiado simplista oponer la expresión religiosa grecorromana a través de la imagen y de lo visual y la expresión semita mediante la palabra y lo acústico.<sup>19</sup> La religión del antiguo Israel conocía la imagen y no se desprendió hasta una época relativamente tardía de un culto y de un arte que se servía de representaciones iconográficas, como lo muestran los descubrimientos arqueológicos, especialmente en los campos de la glíptica y del llamado arte menor.<sup>20</sup>

Otra variante textual (Dt 32,8), que tuvo enormes ramificaciones exegéticas en la tradición posterior, da idea de la tensión que la cuestión del universalismo o del particularismo de las lenguas, pueblos y religiones provocaba en el AT y en la interpretación judía y cristiana. Por caminos diferentes, tanto la Biblia judía como la cristiana se debaten entre una concepción étnica y nacional y otra profética y universal de la religión. Oscilan entre el rechazo de toda forma de mestizaje y sincretismo cultural y religioso y la esperanza de una convergencia de los pueblos en Jerusalén, en la Roma imperial y pontificia o en un futuro escatológico.

El texto hebreo de Dt 32,8 reza así: «Cuando 'Elyón asignó a las naciones herencia, cuando separó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Israel. Pues el lote de Yahveh fue su pueblo, Jacob fue su porción hereditaria». La designación «hijos de

17. Cf. las consideraciones a este respecto de Friedrich HEILER, «La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones», en *Metodología de la historia de las religiones* (eds. Mircea ELIADE y Joseph M. KITAGAWA; Barcelona 1986) 167-199. Desde otra perspectiva, J. PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metaphor of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven-London 1993) 21.

18. T.N.D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (CB-OT 42; Stockholm 1995).

19. No deja de ser también demasiado simple la observación según la cual las mezquitas musulmanas están hechas para oír la palabra, sin que elemento visual alguno distraiga la atención del oyente, mientras que las iglesias cristianas, sobre todo en el mundo mediterráneo, están hechas para ver y contemplar la imagen de Cristo e innumerables representaciones de figuras e historias bíblicas y cristianas.

20. O. KEEL - Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 34s. (cf. nota 11).

Israel» corrige una expresión más antigua, conservada en LXX y en Qumrán (4QDeut<sup>a</sup>), «hijos de 'El», *benê 'El*, de claras connotaciones mitológicas. El número de pueblos era 70, tantos como los hijos de Israel. Cada pueblo estaba bajo la protección de un «hijo de 'El», pero estos «hijos de 'El» terminaron convertidos en ángeles.

Según la tradición judía, cada uno de los 70 pueblos tenía su propio ángel custodio, pero el pueblo de Israel estaba bajo la protección directa de Yahveh, aunque Miguel pudiera aparecer también como el ángel tutelar de Israel (Dn 12,1; Sir 24,12; Jub 15,31; Hen 89,59s; Ireneo, *Adv. haer.* III,11). Los ángeles de los pueblos, y por ende los propios pueblos, oprimían al pueblo de Dios y trataban de apartarlo de su Dios. Entre Israel y los pueblos no cabía compromiso alguno. El conflicto con los ángeles de los pueblos no podría ser resuelto hasta los últimos tiempos, cuando los ángeles fueran salvados, y tras ellos también los pueblos, instaurándose entonces un reino de paz definitiva. Mientras tanto, por ejemplo, el ángel de Persia tenía poder para impedir durante veintiún días que la plegaria de Daniel alcanzara a Dios (Dn 10,13) o los ángeles podían promover una revuelta entre medos y partos que conduciría a una guerra contra los elegidos (Hen 56,5).

Conforme con la concepción cristiana, tras la llegada del Mesías anunciada por los ángeles, el reino de paz había dado ya comienzo y los ángeles de los pueblos habían perdido todo poder maligno (Orígenes) o habían sido sustituidos por los ángeles custodios de los creyentes (Juan Crisóstomo). Eusebio podía relacionar la idea del reino de Dios con la del Imperio romano, superadores ambos de las divisiones entre naciones y pueblos por integración de todos ellos en una unidad teológico-política superior. Sin embargo, la tensión entre los pueblos y de éstos con el nuevo pueblo de Dios no sólo no había cesado, sino que persistía, como lo hacía bien evidente la división de lenguas y la amenaza de los pueblos bárbaros sobre un imperio tambaleante.

Una idea pagana, persa o helenística, muy similar a la judía y cristiana, según la cual los dioses nacionales protegían a sus respectivos pueblos a la manera de sátrapas a las órdenes del gran rey o del dios supremo, sirvió en la época helenística para promover una visión y una política cosmopolita y universalista. Cabía pensar que la lengua y la cultura griega universal y el Imperio romano universal llegarían a superar definitivamente las barreras nacionales y lingüísticas. Las ideas actuales sobre la instauración de una economía, sociedad, cultura y religión globales y planetarias no están muy lejos de los antiguos sueños de unificación del mundo conocido en la Antigüedad bajo la cultura de los griegos y el imperio de los romanos. Pero no tardaron en surgir movimientos de reacción contra la lengua y la cul-

tura griega, precisamente entre quienes hablaban griego, pero consideraban que esta lengua era inadecuada para expresar lo más profundo y genuino de la propia cultura y religión. Los judíos retornaron entonces al uso del hebreo (nunca marginado del todo) y corrigieron o «recensionaron» la traducción griega para hacer su texto más literal y próximo al hebreo. Los egipcios gnósticos, para los que el griego no podía expresar el lado oculto y mágico de las palabras, decidieron utilizar la lengua copta para desarrollar su mundo de ideas y símbolos. Como habían hecho los judíos, los cristianos terminaron proyectando también a los tiempos escatológicos la plena realización de la unidad de las lenguas y de los pueblos, rota desde la torre de Babel. Sólo en los tiempos paradisiacos había existido una lengua única, el hebreo, la lengua hablada tanto por Adán como por los mismos animales.<sup>21</sup>

Tras la historia primordial de los caps. 1-11 del Génesis, común a toda la humanidad, los relatos del resto del libro narran historias de familias de los descendientes de Abrahán. Todos los matrimonios se celebran dentro del grupo familiar. Son matrimonios entre primos, que manifiestan un tipo de relación tío-sobrino, como la existente entre Labán y Jacob, quien se casa con sus dos primas Raquel y Lea, hijas de Labán. La antropología explica este tipo de matrimonio (*cross-cousin*) como un ensayo de equilibrio entre la exogamia y la endogamia.<sup>22</sup> El Génesis construye de este modo una genealogía de los primeros israelitas, cuya extracción étnica resulta ser absolutamente pura y exenta de contacto alguno con los pueblos cananeos. Sin embargo, otros libros y referencias de la Biblia suponen un cuadro histórico muy diferente. Las tendencias más actuales de estudio sobre los orígenes del pueblo y de la religión de Israel ponen el acento en los elementos étnicos y culturales cananeos, que constituyen y acompañan

21. E. PETERSON, «Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum», en *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Studien und Untersuchungen; Rom-Freiburg-Wien 1959) 51-63. Cf. el libro de U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta* (Roma-Bari 1993), en el que, sin embargo, no alude a la literatura judía y cristiana anterior a la Cábala y al Dante. Concluye con una referencia a Ibn Hazan, para quien la lengua originaria comprendía todas las lenguas: «La lingua madre non era una lingua unica, bensì il complesso di tutte le lingue. Forse Adamo non ha avuto questo dono, gli era stato solo promesso, e il peccato originale ha interrotto il suo lento apprendimento. Ma è restato come eredità ai suoi figli il compito di conquistarsi la piena e conciliata signoria della Torre de Babele» (p. 379).

22. Cf. R.A. ODEN, «Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives», *JLB* 102 (1983) 189-205. El trabajo de Oden se basa en ideas de Robert WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, CT 1977). Es impreciso, sin embargo, extraer de los análisis antropológicos la conclusión de orden literario según la cual las tradiciones literarias no constituyen «pequeñas unidades» (Gunkel) y su origen se remonta a la época patriarcal.

a Israel durante los primeros siglos, así como en los influjos asirios, babilonios y persas que determinaron la cristalización final y definitiva de la Biblia y del judaísmo en la época persa.<sup>23</sup>

Los dos primeros mandamientos del Decálogo parecen fundar una oposición radical contra toda suerte de mestizajes y sincretismos. Esdras establece la pena máxima contra los matrimonios mixtos como la ocasión más peligrosa de sincretismo religioso. Salomón es vituperado por sus numerosos matrimonios con mujeres extranjeras, que introducían en Israel cultos extraños al yahvismo. Por otra parte, sin embargo, la tradición bíblica ensalza la figura de Salomón como rey sabio, un rey cosmopolita e ilustrado, a quien se hace remontar la tradición sapiencial y se atribuye la autoría de los libros sapienciales de la Biblia. La Biblia se debate entre el ideal de la pureza étnica y ritual o religiosa, y la realidad de un pueblo hecho de la mezcla de tribus y de gentes de muy diferente extracción (*hapi-ru*), así como de una religión con orígenes cananeos y continuos influjos de las religiones vecinas.

Existe una cierta correspondencia entre la lengua de los textos y el contenido o la perspectiva de los mismos. Esto es lo que D. Dimant muestra en su clasificación de los escritos pseudoepígrafos hallados en Qumrán.<sup>24</sup> El primer grupo corresponde a obras escritas en lengua aramea y se refieren preferentemente a figuras y personajes del Génesis anteriores a Abrahán, como los gigantes, los ángeles, Henoc, Amrán y Noé: presentan una perspectiva más universalista y cosmopolita que la referida a Israel a partir de los patriarcas israelitas y de Moisés. Las obras que componen este grupo son: el Libro de los gigantes, Visiones de Amrán, Testamento de Qahat, Oración de Nabonida, Noé (4Q534, «elegido de Dios»), Texto apocalíptico sobre los cuatro reinos (4Q552-3), Visiones (4Q556-8), «Palabras del libro que Miguel dijo a los ángeles» (4Q529), Fragmentos de composiciones arameas no identificadas (4Q535-6), Génesis apócrifo, 1 Henoc. A éstas se añaden las siguientes: Nueva Jerusalén, Testamento arameo de Leví, Apócrifo de Leví, Testamento de Judá (4Q538), Apocalipsis arameo, 4QProto-Ester, 4Q551: Daniel y Susana, Tobías. El género apocalíptico, en particular el de los apocalipsis de tipo cósmico (diferente de los de tipo his-

23. N.P. LEMCHE, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (Sheffield 1988); Ph.R. DAVIES, *In Search of Ancient Israel* (Sheffield 1992); G.W. AHLSTRÖM, with a Contribution by G.O. ROLLEFSON, edited by Diana EDELMAN, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (Sheffield 1993).

24. D. DIMANT, «Apocalyptic Texts at Qumran», en *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (eds. E. ULRICH – J. VANDERKAM, Notre Dame, Indiana, 1994) 175-192. Para la traducción de los textos, cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán. Edición y traducción* (Madrid 1992).

tórico, desarrollado en el Daniel canónico), es propicio al sincretismo de motivos, tomados de las fuentes religiosas más dispares, tanto que los especialistas no se ponen de acuerdo a la hora de identificar tales fuentes (Persia, Babilonia, Canaán, Egipto, Grecia, etc.).

El segundo grupo está formado por obras escritas en hebreo, que se refieren preferentemente a personajes israelitas a partir de Moisés y ofrecen una perspectiva judía y particularista más acentuada. Forman parte de este grupo los escritos de Jubileos, Pseudo-Jubileos, Testamento de Neftalí, Palabras de Moisés, Apócrifo de Moisés, Pseudo-Ezequiel, Pseudo-Moisés, una obra narrativa con reminiscencias bíblicas (4Q459-60) y Fragmentos proféticos.

En la medida en que esta clasificación pueda darse por bien fundada, cabrá considerar el primer grupo como un conjunto de literatura que contiene gérmenes universalistas desarrollados más tarde en el NT y en la literatura cristiana. El cristianismo desarrolló considerablemente la tipología de los personajes prediluvianos y preisraelitas como Adán y Noé, que en el AT no tienen un desarrollo comparable. La doble genealogía de Jesús, a partir de Adán o de Abrahán, expresa la doble perspectiva, universalista o particularista, heredada del AT. No deja de ser significativo el hecho de que haya sido el cristianismo el que ha conservado durante siglos gran parte de aquella literatura apócrifa o pseudoepígrafa judía, en particular del primero de los dos grupos reseñados, referido a personajes prediluvianos o al final escatológico.

La literatura pseudoepígrafa en arameo representa una apertura al mundo ilustrado de Mesopotamia en la época persa y seléucida, al igual que la literatura judeo-helenística representa un puente hacia la cultura e ilustración griega. Por la lengua, el ambiente y la temática elegida, tanto la literatura pseudoepígrafa en arameo como la literatura judeo-helenística desarrollan perspectivas abiertas al mundo no judío o al judaísmo de la diáspora oriental y occidental, con muchos elementos que pueden ser tachados de sincréticos, aun cuando en muchos casos estas obras puedan constituir verdaderas apologías del judaísmo. Estas dos literaturas constituyen la *praeparatio evangelica* más inmediata y próxima al NT, los dos cauces por los que el cristianismo primitivo comenzó a abrirse a la literatura y cultura persa y babilónica, por una parte, y a la literatura y cultura grecolatina, por otra.

#### **IV. Helenización y «rejudaización» del texto del Antiguo Testamento**

La historia del texto del Antiguo Testamento se abrió en las últimas etapas tanto hacia el mundo arameo como hacia el mundo griego. Secciones

de texto en arameo entraron a formar parte de los libros canónicos de Daniel y Esdras, y se hizo frecuente la presencia de aramaísmos en el texto bíblico. La controversia sobre el influjo del mundo cultural griego en los libros bíblicos más tardíos y en la literatura apócrifa sigue siendo un tema de discusión inagotable. La traducción de la Biblia hebrea al griego en la versión de los LXX supuso el mayor esfuerzo de apertura el mundo helenístico y de «maduración» de la propia Biblia.<sup>25</sup> Tras un primer momento de una fuerte aculturación de lo bíblico hebreo a los mundos arameo y griego, el primero más oriental y el segundo más occidental (aunque extendido también por el Oriente helenístico), se produjo muy pronto un movimiento de retorno a lo hebreo y, en general, de defensa del patrimonio cultural judío frente a los riesgos de disolución del mismo en el magma de la cultura helenística.<sup>26</sup>

La historia del texto bíblico en sus últimas fases fue por ello la *historia de una creciente judaización del texto hebreo y griego del AT*. Así, el texto hebreo de los libros históricos pasó por un proceso de creciente «israelitización»: el número de veces que se alude a «todo Israel» se incrementa considerablemente, por simple adición de los términos *kol yišrā'el*, por yuxtaposición de los mismos a otro término como (*ha-*)'am («el pueblo»), o por sustitución de otra referencia anterior.<sup>27</sup> Por lo que se refiere al texto griego, la recensión prototeodociónica o «kaige», llevada a cabo a principios del siglo I d. C., es el mejor exponente del comienzo de todo un movimiento de revisión del texto griego en función del texto hebreo *standard* de la época. Son muy numerosos los datos de todo tipo que hablan de un *revival* de lo hebreo y de lo más específicamente judío tras la revuelta macabea a partir de mediados del siglo II a. C.

Por lo que toca al cristianismo, éste hereda del judaísmo la versión griega de los LXX y también una serie de recensiones de esta versión: la recensión prototeodociónica o «kaige», conocida sólo tras los descubrimientos de Qumrán, y las tres recensiones conocidas desde antiguo, las atribuidas a Áquila, Símaco y Teodoción. A esta serie de recensiones judías, el cristianismo aportó los trabajos de Orígenes (escuelas de Alejandría y Cesarea) y de Luciano (escuela de Antioquía), es decir, las recensiones hexaplar y

25. D. BARTHÉLEMY, «L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie», en *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21; Freiburg-Göttingen 1978) 127-139.

26. Cf., en general, el artículo de R. FELDMER, «Weise hinter "eisernen Mauern". Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief», en *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (eds. M. HENGEL – A.M. SCHWEMER; Tübingen 1994) 20-37.

27. J. TREBOLLE, «The Autoritative Functions of Scriptural Works at Qumran», en *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (eds. E. ULRICH – J. VANDERKAM; Notre Dame, Indiana 1993) 95-110.

lucianica (así como la de Hesiquio). Por lo que se refiere al texto latino, aportó también las antiguas traducciones prejeronimianas (*Vetus latina*) y las versiones de Jerónimo, que integraron más tarde la *Vulgata*. En los primeros siglos del cristianismo, la Biblia fue traducida a toda una serie de lenguas de los márgenes del Imperio, en las que se mezclan las dos tradiciones textuales básicas, la transmitida por el texto hebreo y la representada por la versión de los LXX. La versión siro-hexaplar es, a este respecto, la más característica. Con Agustín en Occidente y los grandes capadocios en Oriente (Gregorio de Nisa, Basilio y Gregorio de Nacianzo), la fusión de la tradición bíblica y cristiana con la cultura greco-bizantina y romano-latina llegó a su máximo grado de expresión. Al mismo tiempo, sin embargo, tanto el texto latino de Agustín como el texto griego constantinopolitano o «koiné» parecen haber alcanzado un grado considerable de mezcla y de cruce de textos de extracciones muy variadas.

#### **V. El texto latino de Agustín: caos u orden en la filiación textual de las variantes del libro de los Jueces**

Ofrecemos a continuación los resultados de una cala hecha sobre las lecturas de san Agustín del libro de Jueces. El texto de cada una de ellas es comparado con las diferentes formas del texto griego, así como con otras variantes latinas y lecturas de otros Padres latinos (Lucífero, Ambrosio, Pseudo-Isidoro, Pseudo-Speculum, Gregorio de Elvira y Pseudo-Próspero).

Para comprender tanto el análisis comparativo de las variantes como el esquema adjunto, es necesario hacer un resumen previo de la historia de la transmisión textual griega y latina del libro de Jueces. Toda la tradición manuscrita arranca de dos tipos diferentes de texto hebreo: el transmitido por la tradición masorética (TM, señalado con un trazo doble) y el reflejado por la traducción griega de los LXX (señalado con un trazo simple). En la tradición textual griega se diferencian con claridad dos tipos de texto, denominados A y B, que la edición de Rahlfs ofrece por separado. El texto del primero (Códice Alejandrino [A] y G a b d (k) X) está muy próximo al de la versión griega original, salvo cuando muestra influjos hexaplares. El segundo (Códice Vaticano [B] junto con e f j (m) q s z) está relacionado con la recensión proto-teodocionica o «kaige».<sup>28</sup> Además de los tipos A y B exis-

28. Un subgrupo, del que forman parte los mss. i r u a<sub>1</sub>, es el mejor representante de esta recensión, a pesar de no ser, por otra parte, un buen representante del texto del grupo B.

ten otros designados como L y K. El tipo luciánico (L, mss. (K) (Z) g l n w) presenta un texto prehexaplar y constituye el mejor testimonio del texto antiguo de los LXX.<sup>29</sup> El tipo designado con la sigla K («koiné», mss. M n (h) b<sub>2</sub>) ofrece un texto mixto, basado en el del grupo A, pero con fuertes influjos del grupo B. En consecuencia, la coincidencia de los textos A y L testimonia la más antigua tradición textual griega. El texto B es, por el contrario, un texto recensional. El texto K es mixto y tardío.

Por lo que se refiere a la tradición textual latina, la *Vetus latina* (VL-1) traduce un texto que sirvió de base para la recensión luciánica (L) y refleja por ello un texto próximo al de la más antigua tradición griega (L + A). Por el contrario, las variantes de VL-2, conservadas en las lecturas marginales de Biblias Vulgatas, representan principalmente al texto B («kaige»<sup>30</sup>).

Viniendo ya a las lecturas de Agustín, éstas parecen confirmar la existencia de una «vitosissima varietas» que provocaba las amargas quejas de san Agustín. Cada lectura presenta una diferente combinación de elementos coincidentes y variantes con respecto a una u otra de las formas o tipos textuales de la tradición griega. Conducen a menudo con el texto VL-2 de las glosas marginales, lo que contribuye a acentuar el aparente caos del texto agustiniano. Sin embargo, todas y cada una de las variantes que lo son de verdad (las que no se deben a fenómenos gramaticales, sintácticos, estilísticos u otros ocurridos en la traducción latina o en la transmisión textual latina), se remontan siempre a una u otra de las formas conocidas del texto griego de Jueces.

### Transmisión textual del libro de Jueces

Original hebreo de LXX (4QJue <sup>a</sup> )	Proto-TM
Versión griega de LXX	TM
VL-1	Rec. «Kaige»
L/L'	Aq./Sínm./Theod. Rec. hexaplar
A	B/B'

29. Un subgrupo (L'), formado por los mss. (d) pt v, muestra un fuerte influjo hexaplar.

30. Las notas marginales conservadas en cinco códices medievales españoles de los siglos X-XIII se remontan a un único arquetipo. El texto de estas notas, así como los de las citas de Agustín y de otros Padres latinos, están recogidas en la obra de T. AYUSO MARAZUELA, *La Vetus Latina Hispana*, II. *El Octateuco* (Madrid 1967); cf. pp. 29 y 279-305.

## K

VL-2  
Vulgata

Agustín

### Filiación textual de las variantes de san Agustín correspondientes al libro de los Jueces

1. 1,19: Duplicado de lecturas, VL-1 / LXX-A y VL-2 / LXX-B  
 Agustín, quoniam rechab obstitit eis et currus erant eis ferrei  
 VL-1, quoniam recchab partitus eam = LXX-A ὅτι Ῥεχαβ διεστείλατο αὐτήν (B αὐτοῖς)  
 VL-2, quoniam currus ferri erant eis = αὐτοῖς] + K καὶ ἄρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς
2. 1,21: Agustín = VL-2 / LXX-B, contra VL-1 / LXX-A  
 Agustín, non haereditauerunt  
 VL-2, non haereditauerunt = LXX-B οὐκ ἐκληρονόμησαν  
 VL-1 non abstulit = LXX-A οὐκ ἐξηραν
3. 1,27: Agustín = VL-2 / LXX-A, contra VL-1 / LXX-B  
 Agustín, non haereditauit  
 VL-2 non haereditauit = LXX-A οὐκ ἐκληρονόμησεν  
 VL-1 non abstulit = LXX-B οὐκ ἐξήρεν
4. 1,34: Agustín = LXX-AB, contra VL-1 VL-2 Y LXX-L  
 Agustín, et contribulauit amorrhaeus filios dan *in monte* quoniam  
 (= Pseudo-Isidoro, et angustauit amorraeus filios dan *in monte* quia...)  
 VL-2 et conflictabat amorraeus filios dan nec...  
 VL-1 et tribulauit aerorreus filios dan quoniam... = L > εἰς τὸ ὄρος.  
 LXX-AB καὶ ἐξέθλιψεν ὁ ἄμορραῖος τοὺς υἱοὺς δάν εἰς τὸ ὄρος (cf. Jos 19,47a)
5. 2,3: Agustín = VL-1 LXX-AL, contra VL-2 LXX-B  
 Agustín, non adiciam transmigrare populum quem dixi eicere non auferam eos a facie uestra et erunt uobis in angustias et dii eorum erunt uobis in scandalum  
 VL-2 ego autem dixi non auferam eos a facie uestra et erunt uobis in pressura et dii eorum erunt uobis in scandalum = LXX-B καὶ γὰρ εἶπον Οὐ μὴ ἐξαρω αὐτοὺς ἐκ προσώπου ὑμῶν, καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς συνοχάς, καὶ οἱ θεοὶ αὐτῶν ἔσονται ὑμῖν εἰς σκάνδαλον.

VL-1 et ego dixi *non adiciam transmigrare quem dixi excludere illos a faciae uestra et erint uobis in obsidione et di illorum erunt uobis in scandalum*, = LXX-A/L και ἐγὼ εἶπα *Ὁὐ προσθήσω τοῦ μετοικίσαι τὸν λαόν ὃν εἶπα τοῦ ἐξολεθρεῦσαι / ἐξῶσαι αὐτούς / αὐτὸν ἐκ / ἀπὸ προσώπου ὑμῶν, και ἔσσονται ὑμῖν εἰς συνοχάς, και οἱ θεοὶ αὐτῶν ἔσσονται ὑμῖν εἰς σκάνδαλον*

6. 3,23: Agustín = LXX-B, contra VL-2 VL-1

Agustín, + et transiit obseruantes

VL-2 VL-1 omiten con LXX-A las palabras de LXX-B και ἐξῆλθεν τοὺς διατεταγμένους

7. 4,8-9: Agustín = VL-2, contra VL-1 LXX-A

Agustín, et si non ieris *mecum* non ibo quoniam nescio diem in qua prosperat *angelum dominus* mecum; Ambrosio, nisi tu ueneris *mecum* non ibo quia non noui diem in qua dirigit *dominus angelum suum* (LXX-L κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ) mecum; Isidoro, nisi et tu ascenderis mecum.

VL-2 si uero non uenis *mecum* non eam quoniam ignoro diem in quo dirigit *dominus angelum* mecum et dixit *ad eum debbora* = LXX-A και ἐὰν μὴ πορευθῆς μετ' ἐμοῦ οὐ πορεύσομαι ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἣ εὐδοῖ Κύριος τὸν ἄγγελον μετ' ἐμοῦ και εἶπεν πρὸς αὐτὸν δεββωρα

VL-1 et si non abieris non abibo quoniam nescio qua dirigit *dominus angelum* mecum et dixit *ad eum debbora* dicens. Sigue el texto de LXX-A en las variantes subrayadas, pero coincide con LXX-B en la omisión de μετ' ἐμοῦ / mecum: LXX-B και ἐὰν μὴ πορευθῆς οὐ πορεύσομαι ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἣ. εὐδοῖ τὸν ἄγγελον Κύριος μετ' ἐμοῦ. και εἶπεν.

Vulgata, si nolueris uenire *mecum*, non pergam. Quae dixit *ad eum*: Ibo quidem tecum, sed in hac uice uictoria non reputabitur tibi, quia in manu mulieris tradetur Sisara. Sigue a TM en la omisión de ὅτι... ἐμοῦ. Toda la tradición textual de VL sigue al griego.

8. 4,18: Agustín = LXX-A/L, contra VL-2 VL-1 LXX-B

Agustín et cooperuit eum in pelle *sua*

VL-2 et operuit eum pelle

VL-1 et cooperuit illum de pelle = LXX-B και περιέβαλεν αὐτὸν ἐπιβολαίῳ

LXX-A/L ἐν τῇ δέρρει αὐτῆς (AMNa-dghlnptv-yb2 Arm Aeth Syr)

9. 4,23-24: Agustín = VL-2 LXX-A LXX-B

VL-2 et humiliavit dominus deus [] iabin regem chanaan [] donec disperdet eum, omite los pasajes del griego entre []: (23) και ἐτρόπωσεν ὁ θεὸς [ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. ] τὸν Ἰαβεὶν βασιλεῖα Χανάαν [ἔμπροσθεν τῶν υἱῶν

Ἰσραήλ. (24) καὶ ἐπορεύετο χεὶρ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ πορευομένη καὶ σκληρονομένη ἐπὶ Ἰαβείν βασιλέα Χανάαν,] ἕως οὗ ἐξωλέθρευσαν τὸν Ἰαβείν βασιλέα Χανάαν. Se trata seguramente de una haplografía producida por homoiteleton en el texto latino. Sin embargo, no deja de ser llamativo el hecho de que conserve el mismo sujeto, Yahveh.

10. 5,8: Agustín = LXX-B, contra VL-2 VL-1 LXX-A/L

Agustín, elegerunt ut panem hordeaceum deos nouos *tunc expugnauerunt ciuitates principum*

VL-2 elegerunt deos nouos tunc uelut panem ordeatium tegumen adulescentium iaculantium accensus est et iaculauit in XL milibus Israel

VL-1 elegerunt deos nouos sicut panem hordiacium tegumen iuuenum meironum incensum est et errauerunt in XL milibus = LXX-A/L ἤρέτισαν θεοὺς καινοὺς, ὡς ἄρτον κριθίνον σκέπην νεανίδων σιρομαστῶν ἀνήφθη καὶ σιρομαστῆς ἐν τερρεράκοντα χιλιάσιν

LXX-B ἐξελέξαντο θεοὺς καινοὺς, τότε ἐπολέμησαν πόλεις ἀρχόντων (θυρῆος ἐὰν ὀφθῆ καὶ λόγῃ ἐν τερρεράκοντα χιλιάσιν ἐν Ἰσραήλ)

11. 6,13: Agustín = VL-2 VL-1

Agustín, in me domine (VL-2 VL-1 Lucifer) omite el genitivo de LXX-B ἐν ἐμοί, κύριέ μου. En el v. 15 coinciden también con LXX-AL en la omisión de genitivo (Lucifer, *De regibus apostaticis*, I 35, p. 136).

12. 9,4: Agustín = VL-2 VL-1 LXX-A, contra LXX-B

VL-2 et conduxit in eis, VL-1 et conduxit in ipsis (Agustin, in ipsis) = LXX-A καὶ ἐμισθώσατο ἐν αὐτοῖς (LXX-B καὶ ἐμισθώσατο ἑαυτῶ)

13. 9,15: Agustín = VL-1 LXX-A/L, contra VL-2 LXX-B

Agustín, confidite in protectione mea

VL-2 submergite uos sub umbram meam = LXX-B ὑπόσῃτε ἐν τῇ, σιαῖ μου

VL-1 intrate in protectione mea = LXX-A/L πεποιθατε / ὑποδύσατε ἐν τῇ σκέπῃ. / ὑπὸ τὴν σκέπην μου

14. 11,9: Agustín LXX-B, contra VL-2 VL-1 LXX-A/L

Agustin, ero uobis in privityem; Vulgata, ego ero uester princeps = LXX-B καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς ἀρχοντα

VL-2 uestrum ero caput

VL-1 et ero tecum in capud = LXX-A/L καὶ ἐγὼ ὑμῖν ἔσομαι εἰς κεφαλήν

15. 11,35: Agustín = VL-1 Pseudo-Próspero LXX-A, contra VL-2 Ambrosio LXX-B

Agustín, impedisti me in offendiculum facta ess in oculis meis

VL-1 impedisti me quoniam priuans facta est ante oculos meos; Pseudo-Próspero, offensio facta es in oculis meis = LXX-A ἐμπεποδεστάτηκάς με / μοι εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου

VL-2 impedisti me instimulatio doloris facta est mihi; Ambrosio, impedisti me in stimulum doloris facta est mihi = LXX-B ταραχῆ. ἐτάραξάς με καὶ σὺ ἦς ἐν τῷ ταράχῳ μου (Mt הכרע הברעתני ואח היית בעכרי

El resultado de esta cala no deja de ser sorprendente.<sup>31</sup> La impresión de caos textual está justificada: las lecturas de Agustín siguen en cada ocasión una línea de tradición textual diferente o combinan elementos de una tradición u otra. Sin embargo, existe un verdadero principio de ordenación: todas las lecturas de Agustín se remontan a lecturas griegas conocidas. Por otra parte, todas las formas o tipos textuales griegos se reducen a dos líneas básicas de transmisión: la reflejada por la versión de los LXX y la transmitida por la tradición masorética (TM). Por la tradición latina discurre una línea de base helenizante (VL-1) a la que se superpuso otra semitizante (VL-2). La Vulgata de Jerónimo es todo un ensayo de fusión de estas dos corrientes.

Así pues, la historia del texto bíblico del AT, desde el texto hebreo hasta la última de las versiones antiguas, se reduce a dos grandes líneas de transmisión que corresponden a dos tendencias culturales: una de aculturación, de apertura a la cultura dominante de la época, la grecorromana fundamentalmente, y de incorporación de las culturas marginales del Imperio a la cultura dominante, y otra de defensa de la cultura autóctona, sea de la cultura hebrea frente a la griega «extranjera» (*lo'azit*, término acuñado en el judaísmo para referirse a la sabiduría griega y a toda cultura no judía), sea de las culturas de los pueblos del *limes* del Imperio frente a la grecolatina. Los cruces textuales responden, por lo tanto, a estas dos líneas básicas de ida y vuelta de corrientes centrífugas y centrípetas.

El judaísmo emprendió la versión griega de la Biblia hebrea con el evidente propósito de abrir una puerta de ingreso en el mundo helenístico «extranjero». No tardó mucho, sin embargo, en comenzar a revisar el texto de la traducción griega, en una vuelta a la tradición en lengua hebrea, y, en último término, a lo que fue más tarde el judaísmo de la Misná y del Talmud.

31. Para una comparación más exhaustiva, cf. J. TREBOLLE, «Textual Affiliation of the Old Latin Marginal Readings in the Books of Judges and Kings», en *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, eds. G. BRAULIK – W. GROSS – S. McEVENUE (Freiburg-Basel-Wien 1993) 315-329.

El cristianismo, por su parte, asumió desde el primer momento la versión griega como cauce de difusión de su mensaje. Los esfuerzos de un Orígenes iban encaminados a conservar este texto. Tal era el propósito de la columna V de las *Héxaplas*, verdadera «quinta columna» de la aculturación del cristianismo. Pero las cinco columnas restantes representaban la tradición hebrea: el texto hebreo (1ª columna), el texto hebreo en caracteres griegos (2ª) y los textos de Áquila, Sínmaco y Teodoción (cols. 3ª, 4ª y 6ª). La recensión antioquena o de Luciano representó otro esfuerzo memorable por incorporar en un único texto el de la antigua versión de los LXX (estrato protoluciánico), el de las correcciones y adiciones hexaplares (estrato hexaplar) y el de las correcciones estilísticas propias del recensor luciánico, preocupado por actualizar el estilo de la traducción griega y elevarlo al nivel de la cultura bizantina de la época.

Por lo que respecta a la tradición latina, las versiones prejeronimianas, aunque en un latín tosco y de calco del griego, abrieron el cristianismo a la cultura latina, creando neologismos que se impusieron o fueron sustituidos más tarde por otros preferidos por la Vulgata. La traducción de Jerónimo constituye un movimiento de retorno a la tradición hebrea, aunque sobre la base de un texto latino basado en la tradición griega y con una voluntad declarada de mejorar la calidad estilística del texto latino.

## VI. «Desjudaización» y universalización del texto del Nuevo Testamento

El texto del NT siguió un movimiento de sentido contrario al observado en las últimas fases de la historia textual del AT. Sufrió un proceso de «desjudaización», llevado a cabo mediante la supresión de referencias a los judíos o la eliminación de elementos específicamente judíos. En Mt 1,21, un escriba cambió la afirmación según la cual Jesús viene a salvar «a su pueblo» por la de que Jesús viene a salvar «al mundo». En el texto de la oración de Jesús en la cruz, en la que Jesús pide al Padre que perdone a los judíos, varios manuscritos omiten los términos «porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).<sup>32</sup>

Otro ejemplo llamativo es el texto del «Decreto apostólico». Hch 15,20 enumera cuatro prescripciones que han de obligar a los gentiles que quieran entrar en la comunidad cristiana: «abstenerse de toda contaminación

32. Cf. B.D. EHRMAN, «The Use and Significance of Patristic Evidence for NT Textual Criticism», en *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods* (eds. B. ALAND - J. DELOBEL; Kampen 1994) 118-135 (132).

de la idolatría, de matrimonios ilegales, de comer animales estrangulados y de la sangre» (igualmente 15,29; cf. también 21,25). Otra forma posterior, atestiguada por el texto occidental, elimina una de estas prescripciones, la referente a los animales estrangulados. El cumplimiento del conjunto de las cuatro prescripciones hacía posible la convivencia entre judíos y cristianos procedentes del paganismo. La eliminación del cuarto supuesto, la abstención de carne de animales estrangulados, hacía imposible esa convivencia. Esta forma del texto responde a la situación posterior de una Iglesia integrada ya en su casi totalidad por cristianos procedentes de la gentilidad o que habían roto con el judaísmo. Es significativo además el hecho de que tal lectura añadida, después de las tres prescripciones, el texto de la «regla de oro» en forma negativa, como epítome de una doctrina ética universal: «y cuanto [los otros] no quieran para sí, no se lo hagáis». <sup>33</sup> Según Epp, un 40 % de las variantes textuales atestiguadas por el Códice Bezae en Hechos pueden deberse a una tendencia antijudía. <sup>34</sup> Es significativa también la expresión de Lc 13,28: «veréis a los patriarcas y profetas», que universaliza la expresión corriente entre los judíos referida a «Moisés y los profetas».

## VII. El texto del Nuevo Testamento entre lo local-universal y lo ecléctico

Una rápida panorámica sobre el estado actual de los estudios de crítica textual del NT permitirá observar el carácter a la vez local y ecléctico, fijo desde una perspectiva e inestable desde otra, del conjunto de la tradición manuscrita neotestamentaria. De nuevo encontramos la dialéctica entre lo único o lo plural y mestizo o ecléctico.

Dos son las vías seguidas para la reconstrucción de la historia del texto neotestamentario: la que da preferencia a la crítica externa y a la agrupación de manuscritos y la que sigue los principios de la crítica interna y del método genealógico. <sup>35</sup>

33. J. DELOBEL, «Textual Criticism and Exegesis: Siamese Twins?», en *New Testament Textual Criticism*, o. c., 98-117 (108s).

34. E.J. EPP, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts* (Cambridge 1966). Cf. igualmente, B.D. EHRMANN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York-Oxford 1993); M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden 1995).

35. Cf. para lo que sigue J.H. PETZER, «The History of the New Testament Text. Its Reconstruction, Significance and Use in New Testament Textual Criticism», en *New Testament Textual Criticism*, o. c., 11-36.

La existencia de tres tipos de texto principales —bizantino, occidental y alejandrino— es un dato adquirido e indiscutible de la crítica textual neotestamentaria. La discusión comienza cuando se trata de determinar el puesto que corresponde a cada tipo de texto en el conjunto de la historia textual del NT.

El tipo bizantino es sin duda ecléctico y tardío (ss. III o IV d. C.). No han tenido éxito los diversos intentos realizados por demostrar la primacía temporal de este tipo de texto, aun cuando no deja de ser llamativa la presencia de lecturas bizantinas típicas en el texto de los papiros. K. Aland resucita la teoría de Westcott y Hort, según la cual este texto tiene origen a partir del de Luciano.

El texto «occidental» es muy antiguo y original, como lo demuestran algunos argumentos tanto de crítica externa como de crítica interna. Su estilo en Hechos es más lucano que el del texto alejandrino. Muy extendido por toda la cuenca mediterránea, no es un texto homogéneo: diferente en cada testigo, parece haberse unificado más que diversificado.<sup>36</sup>

El tipo alejandrino es probablemente, en opinión de la escuela de Münster, el representante más cercano al texto original del NT, entendido éste no como el texto de los autógrafos, sino como el reproducido y transmitido en la tradición manuscrita. Avalan esta opinión argumentos de crítica externa, como la calidad del texto de los papiros de comienzos del siglo III y el hecho de que las características básicas de este texto parecen estar presentes de un modo u otro en todos los papiros antiguos. Los hilos de este tipo textual se extienden por toda la tradición manuscrita, lo que conduce a B. Aland a decir que todos los manuscritos más antiguos derivan de un original único que puede ser relacionado con lo que se considera el texto alejandrino.

La teoría de la escuela de Münster se opone a la perspectiva tradicional, representada entre otros por Metzger.<sup>37</sup> Ésta concibe los tipos textuales como textos establecidos, que existían ya como tales en los siglos II y III, prácticamente en el mismo estado en que eran conocidos en el IV. Ninguno de los tres tipos tiene una relación directa con el texto original que subyace a los tres y que sólo es alcanzable mediante un análisis de crítica interna. Es curioso observar que la posición tradicional o conservadora es la que practica el método genealógico y ecléctico y da preferencia a la crítica

36. Cf. las opiniones de C.B. AMPHOUX sobre el texto del Códice Bezae y sobre el texto occidental, L. VAGANAY – C.B. AMPHOUX, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (Paris 1986).

37. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration* (New York<sup>3</sup>1992).

interna, mientras que la teoría de Münster practica un método más clásico y concede mayor atención a la crítica externa.

La teoría de Münster supone que los primeros tiempos de la transmisión del texto neotestamentario se caracterizaban por una gran inestabilidad textual, lo que impide hablar de tipos textuales fijos en referencia a aquella época, tal como hacen los eclécticos radicales G. Kilpatrick y Keith Elliott. La mayoría de las variantes hoy conocidas existían ya a finales del siglo II. Desde otro punto de vista, Helmut Koester afirma también que la transmisión del texto en el siglo II era más inestable de lo supuesto generalmente por el modelo tradicional. Si con anterioridad al siglo III no existían tipos de texto como los supuestos por la teoría tradicional, el texto protoalejandrino se convierte en el vehículo por el que es posible acercarse al texto original: un texto *de facto* original, avalado por la calidad y antigüedad de sus testigos y por el carácter de su texto que no ha sufrido apenas reelaboraciones de tipo editorial. No adopta, en consecuencia, el método ecléctico, pues las lecturas de los otros tipos derivan del alejandrino. El método es «local y genealógico», pero no ecléctico.

Estos dos planteamientos de la crítica textual neotestamentaria tienden a divergir el uno del otro: la posición tradicional tiende a crear un texto ecléctico, mezcla del alejandrino y del occidental, mientras que la teoría de Münster tiende a seguir con todas las consecuencias un texto alejandrino. Entre las cuestiones abiertas figuran el origen del texto o de la tradición occidental y el carácter del texto de los papiros. La investigación del siglo XIX resolvió la cuestión del texto bizantino y superó la barrera del siglo IV. La del siglo XX ha resuelto la cuestión del siglo III y de la naturaleza de la transmisión del texto a finales del período prebizantino. Quedan por resolver las cuestiones relativas a la naturaleza de la transmisión primera, el carácter del texto original y las relaciones de éste con los autógrafos del siglo I.

Este breve resumen sobre el estado actual de la crítica textual neotestamentaria permite observar el carácter a la vez local y ecléctico, fijo desde una perspectiva e inestable desde otra, del conjunto de la tradición manuscrita neotestamentaria. Las dos teorías que dominan el panorama de los estudios textuales responden a dos aspectos de la propia tradición manuscrita: una tradición local procedente de Alejandrina, pero enraizada en otra anterior y muy extendida posteriormente por todo el mundo cristiano; otras tradiciones de enorme antigüedad, pero heterogéneas y desiguales en su difusión, cuyo estudio impone la necesidad de practicar un método ecléctico, y, finalmente, un texto mixto y ecléctico como era el más tardío bizantino. De nuevo entra en juego una dialéctica entre lo puro y lo ecléctico, entre la tradición que hizo norma y otras que quedaron relegadas,

pero que contienen elementos de una antigüedad y autenticidad que las hace irrenunciables.

### VIII. A modo de conclusión: Tres modelos de aculturación

La historia del texto se desarrolla siguiendo tres grandes líneas que coinciden con las tres vías o modelos de aculturación del judaísmo y del cristianismo en la cultura helenística. Tres son los modelos propuestos para explicar el fenómeno de helenización del Oriente, y tres eran las posibles reacciones de las culturas y de las religiones de los pueblos autóctonos ante la irrupción de la cultura griega en el mundo oriental.

#### 1. Teoría de la «fusión» de lo griego y de lo oriental

La perspectiva clásica sobre lo que fue el proceso de helenización del mundo oriental antiguo (J. Droysen) consideraba a éste como la antítesis del mundo griego clásico y al helenismo como la síntesis de aquellos dos mundos. En el fondo de esta visión subyace la idea hegeliana según la cual el encuentro entre dos civilizaciones es siempre fecundo y genera una nueva civilización. El concepto de *Verschmelzung*, «fusión», y la idea de que el helenismo produjo una auténtica fusión de la cultura mediterránea con la oriental, son la clave para la comprensión de la *Weltepoche*, «mundo y época», creados por Alejandro.<sup>38</sup> Este mundo de ideas era el que regía en la escuela alemana de historia de las religiones para explicar los dogmas y la liturgia del cristianismo primitivo.<sup>39</sup>

#### 2. Teoría de la «no fusión» y de la «difusión» de lo oriental en Occidente

Las relaciones entre el Mediterráneo grecorromano y el mundo oriental persa, semítico y egipcio cobran otra perspectiva si ésta no se reduce al período que siguió a la época de Alejandro, sino que se extiende por varios siglos hasta el cambio de era, incluyendo en tal perspectiva la reacción de las culturas autóctonas de Oriente e incluso la difusión de lo oriental en Occidente. Los períodos selúcida y tolemeo supusieron el triunfo del helenismo en su forma griega, pero el Oriente reaccionó y, en una

38. J. RIES, «L'eredità religiosa e culturale dell'uomo mediterraneo», en *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro* (Milano 1992) 341-355.

39. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig-Berlin 1927; reimpresso en Stuttgart 1973); con más matices, M. ROSTOVITZ, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols. (Oxford 1941).

segunda fase del helenismo, el sincretismo oriental penetró en el Mediterráneo traducido a ideas griegas y a través sobre todo de los cultos místéricos. Tal es la perspectiva de los estudios de W.W. Tarn o de Clare Préaux.<sup>40</sup> El judaísmo es un ejemplo paradigmático de reacción contra una helenización que amenazaba su identidad cultural y religiosa.

### 3. Teoría de la «confusión»

Según H. Jonas, el Oriente conoció en la época persa, con anterioridad a la época helénica, un fuerte sincretismo religioso, favorecido por los movimientos de pueblos desenraizados. Se desarrolló al mismo tiempo la abstracción teológica en las religiones hebrea, babilónica y persa. Las deportaciones y el incesante movimiento de pueblos contribuyeron a que estas religiones se emanciparan de sus anteriores funciones y sobrevivieran manteniendo su base espiritual y formando un conjunto doctrinal susceptible de ser acogido por gentes y pueblos de extracción muy diferente. Ello explica la difusión, en esta época, de la astrología babilónica, del dualismo iránico y de la idea monoteísta, tres elementos que contribuyeron a formar la estructura del pensamiento religioso helenístico. Por otra parte, el sincretismo espiritual de los cultos místéricos, tan atractivo por el colorido de sus fiestas y ritos y por su carácter exótico oriental, condenaba a sus adeptos a una búsqueda incesante, a un movimiento hacia ninguna parte, lo que terminó por debilitarlos y condenarlos a su práctica desaparición.<sup>41</sup> A este fracaso contribuyó la heterogeneidad, el carácter vagabundo, una cierta huida ante las grandes cuestiones religiosas, éticas y sociales, así como la crisis del Imperio y el triunfo creciente del cristianismo sobre el paganismo.

En la historia del texto bíblico prevalecen los dos primeros modelos. El judaísmo sigue el primer modelo, cuyo máximo exponente es la versión de los LXX, para reaccionar pronto conforme al segundo modelo, significado en los procesos sucesivos de recensión y corrección del texto. Relega, por el contrario, a los márgenes de la tradición canónica todos lo sospechoso de sincretismo y de confusión o mixtificación textual. El cristianismo

40. W.N. TARN, *Hellenistic Civilisation* (London 1927); C. PRÉAUX, *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)* II (Barcelona 1984); cf. el capítulo «Crítica de la idea de una civilización mixta», 325-361.

41. H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston <sup>2</sup>1963). Cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1906; <sup>4</sup>1929); R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989).

emprende decisivamente también el primer modelo de aculturación, al tiempo que incorpora en su seno las culturas de los pueblos cristianizados, a cuyas lenguas traduce la Biblia. Inmediatamente surgen movimientos de reacción y de revalorización de la tradición cristiana local frente a otras tradiciones y frente a la cultura y el Imperio. El cristianismo es más vulnerable a los sincretismos, con los cuales, sin embargo, se enriquece, como fue el caso de las luchas con el gnosticismo.

Así pues, la historia del texto bíblico sigue dos grandes líneas de desarrollo: una de apertura al mundo helenístico y romano, incluso en los valores estilísticos, significada en las versión de los LXX y en la figura de un Filón de Alejandría o en los textos y en las figuras de los Capadocios griegos y de Agustín en el Occidente, y una segunda línea de retorno a lo hebreo y semítico, significada en la recensiones judías, en la recensión hexaplar de Orígenes y en la Vulgata de Jerónimo. En todo ello late la dialéctica entre las tendencias universalistas y las querencias particularistas tanto del judaísmo como del cristianismo.<sup>42</sup> El Mediterráneo fue y sigue siendo el escenario del encuentro y del desencuentro entre la cultura grecolatina y la cultura semítica y púnica, continuada hasta hoy por la cultura árabe e islámica. El Mediterráneo es un escenario paradigmático de la dialéctica entre relativismo y etnocentrismo, universalidad y particularidad.<sup>43</sup>

Las ediciones del texto bíblico y las traducciones modernas de la Biblia debieran reflejar, sin confundirlas, las dos grandes tradiciones textuales hebrea y griega del AT, y las grandes corrientes de transmisión textual del NT, que se mueven entre la fidelidad a la tradición más antigua, la necesi-

42. No se ha de caer en la fácil oposición, establecida por Harnack, pero también incluso por un M. Simon, entre un cristianismo que se apropia todas las pretensiones universalistas y un judaísmo reducido a particularismo étnico-religioso, condenado por ello mismo al ostracismo tras el triunfo de la Iglesia universal cristiana. Esta visión olvida las raíces bíblicas de un universalismo judío basado principalmente en la idea de Dios Creador; cf. M.S. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden 1995). Es también erróneo establecer una excesiva oposición entre «helenistas» y «hebreos», abiertos y universalistas los primeros y cerrados y particularistas los segundos, tanto si se habla de judíos como de cristianos; cf. C.C. HILL, *Hellenists and Hebrews Reappraising Division within the Earliest Church* (Mineapolis 1992).

43. Sobre los planteamientos en torno a esta cuestión, cf. la obra de J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre* (Madrid 1995) 260ss. El antropólogo C. GEERTZ expresa los términos en los que se plantea esta cuestión: «La verdad de la doctrina del relativismo cultural es que nunca podremos aprehender eficazmente la imaginación de otro pueblo o de otro período como si se tratara de la nuestra. Por el contrario, el error está en creer que no podemos aprehender nada genuinamente», GEERTZ, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (Barcelona 1994) 60.

dad de transmitir un texto aceptado por todas las Iglesias (aunque no deje de tener un origen y carácter local, egipcio en el texto griego, africano en la versión latina antigua, y sirio, armenio, eslavo, etc. en las respectivas versiones) y, finalmente, la voluntad de actualizar incesantemente los textos sagrados y elevarlos al máximo nivel cultural.

En la primera mitad del siglo XX prevaleció la tendencia a dar la primacía textual y teológica al texto griego del AT. En la segunda mitad, por influjo de los descubrimientos de Qumrán y debido a un giro intelectual y teológico, ha prevalecido la tendencia a revalorizar lo hebreo y el trasfondo semítico del Nuevo Testamento. La tarea futura consistirá en lograr una síntesis de estas dos corrientes complementarias, a la vez que contrapuestas, de la tradición textual, religiosa y cultural de la Biblia en el Mediterráneo.