

CAPÍTULO XIV

EL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN: EL TEXTO TESTIMONIADO EN MANUSCRITOS

El AT, tal y como lo lee la Iglesia católica, está formado por libros que han sido escritos en hebreo, griego y arameo. Los libros protocanónicos, que son la mayoría, fueron escritos originalmente en hebreo, y así han llegado hasta nosotros. Son excepción los libros de Daniel y Esdras, que contienen partes que fueron escritas originalmente en arameo (al igual que una frase en el libro de Jeremías, Jr 10,11). Además, hay secciones canónicas de los libros de Daniel y Ester que nos han llegado únicamente en griego, la lengua en la que parece que fueron escritas.

Por su parte, los libros deuterocanónicos se han transmitido en griego, y de hecho esta es la lengua original de alguno de ellos (como Sabiduría o 2 Macabeos). La mayoría, sin embargo, parece que conoció un original hebreo, algo evidente en el caso de Sirácida (o Eclesiástico), cuyo texto hebreo salió a la luz a finales del siglo XIX, en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, y a mitad del siglo XX en las cuevas del mar Muerto, o de Tobías, del que también se han encontrado fragmentos en hebreo en las cuevas de Qumrán. De los libros de Baruc, la *Carta de Jeremías*, Judit y 1 Macabeos no conservamos ningún testimonio en hebreo pero un gran número de autores están de acuerdo en considerar que fueron escritos directamente en esa lengua.

Todos estos libros nos han llegado testimoniados en los manuscritos en lengua original o en versiones antiguas. En este capítulo vamos a describir cada una de estas tradiciones textuales, presentando los manuscritos más representativos de cada una de ellas. Esta descripción es la que abrirá el paso al intérprete para discernir, por medio de la crítica textual, qué texto recomponer. Es ese texto crítico el que utilizan los exégetas en sus comentarios o el que constituye la base de nuestras traducciones modernas.

I. EL TEXTO HEBREO Y ARAMEO

Comencemos por la descripción de los testimonios textuales que nos han

llegado en la lengua original de la mayoría de los libros del AT: el hebreo (y arameo para algunas secciones de Daniel y Esdras). El estudio de estos testimonios debe atender a tres grandes grupos de manuscritos que estudiaremos por separado: Texto Masorético (TM), Pentateuco Samaritano (PSam) y Textos de Qumrán. En los dos primeros casos podemos hablar de familias o tradiciones textuales, y de hecho estudiaremos sus antecedentes. En el último caso, el de los manuscritos de Qumrán, no estamos ante una única tradición textual, sino que, al contrario, encontramos el testimonio de diferentes tradiciones, desde aquellas ya conocidas, como los antecedentes de las familias del TM y del PSam, hasta la *Vorlage* (texto que subyace) hebrea de algunos textos de la versión griega de los LXX, pasando por textos «no alineados».

1. El Texto Masorético

La denominación «Texto Masorético» (TM) alude a un conjunto de manuscritos de la Biblia Hebrea pertenecientes a la misma familia. Se llama «Masorético» a causa de la «masora» (término hebreo que significa 'tradición'), un aparato crítico que acompaña el texto consonántico para asegurar su lectura y comprensión correctas. Este aparato o masora debió ser incorporado por los masoretas al texto hebreo entre los siglos VII y XI d.C., aunque las tradiciones de lectura (es decir, de vocalización de un texto consonántico que podía resultar ambiguo), que de este modo quedan fijas, son mucho más antiguas.

Hasta el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán (1947), los testimonios más antiguos de la Biblia Hebrea eran los manuscritos de la tradición masorética. En concreto, los tres siguientes:

El códice de los Profetas del Cairo [C]: 896 d.C., probablemente transcrito por Moisés ben Asher, padre de Aarón ben Asher. Este códice contiene los «profetas anteriores» (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) y los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los Doce Profetas Menores).

El códice de Alepo [א o A]: 925 d.C. Conservamos únicamente unas tres cuartas partes del texto. En 1948, tras la creación del Estado de Israel, sufrió el asalto e incendio de la sinagoga de Alepo. Afortunadamente se lograron salvar un buen número de páginas, aunque falta todo el Pentateuco. Fue vocalizado y acentuado por Aarón ben Asher, según la vocalización tiberiense. Es la base de

la edición de la Biblia Hebrea de la Hebrew University.

El códice de Leningrado [L]: 1009 d.C. Es el manuscrito completo más antiguo de la Biblia Hebrea. Fue corregido siguiendo la tradición de vocalización de Aarón ben Asher. Es la base de la edición de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS 1966-1977) y de su nueva edición, la *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), en curso.

El texto que contienen estos tres manuscritos, muy homogéneo, es el resultado del trabajo de los masoretas a partir del siglo VII d.C., que expresa, a través de la vocalización y de la adición de un aparato crítico, sus tradiciones de lectura y su exégesis del texto. Sin embargo, su trabajo partía de un texto consonántico (es decir, no vocalizado) sin ningún aparato crítico, que habían recibido de la tradición. Y sabemos, además, que este texto consonántico lo conservaron sin cambios. A ese texto consonántico, que recibieron los masoretas y conservaron en sus manuscritos, y que les precede en varios siglos, es a lo que llamamos texto «protomasorético».

A) EL TEXTO PROTOMASORÉTICO

¿Hasta cuándo podemos remontarnos con este texto protomasorético? ¿En qué época toma la forma que, más tarde, sería recibida por los masoretas? Una cosa es segura: entre los siglos II y VI d.C. un tipo textual muy similar al protomasorético, no vocalizado, es el que sirve de base para las traducciones de la *Peshitta* (versión siríaca), de los Targumín (versión aramea) y la *Vulgata* (versión latina), así como de texto de partida para la mayoría de las revisiones del texto griego de los LXX que pretendían acercar dicha versión al texto hebreo de referencia entre los judíos. De hecho, estas versiones antiguas testimonian un texto hebreo muy cercano al actual TM sin vocalizar. Eso quiere decir que el texto protomasorético se remonta, en su forma actual, por lo menos hasta el siglo II d.C.

Pero vayamos más allá: ¿tal vez estamos hablando del único tipo textual derivado de los textos originales de la Biblia Hebrea? A esta última pregunta podemos responder negativamente con solo echar un vistazo a la pluralidad textual que ha salido a la luz con los descubrimientos de las cuevas de Qumrán (que contienen textos comprendidos entre los siglos III a.C. y I d.C.), de la que más adelante nos ocuparemos. Dentro de esa pluralidad se han encontrado

manuscritos que pertenecen al mismo tipo textual del texto protomasorético, como uno de los rollos de Isaías de la primera cueva (1QIs^b), datado en el siglo I a.C., o la *Vorlage* hebrea (el texto hebreo que subyace a una traducción) de la mayoría de los targumín (traducciones arameas) conservados en Qumrán. Incluso se han observado semejanzas importantes con el texto protomasorético, desde el punto de vista de ciertos fenómenos ortográficos, en uno de los manuscritos más antiguos de Qumrán, 4QSa^b, que podría haber sido copiado a finales del siglo III a.C.

Por tanto, remontándonos en el tiempo, a partir de testimonios textuales o de versiones antiguas, hemos llegado hasta el siglo III-II a.C., como fecha más remota en la que podemos asegurar la presencia de una forma textual protomasorética, aunque tal vez en este caso debemos hablar de forma pre-masorética, es decir, una cierta forma textual de la que se derivaría la protomasorética. A la vez, hemos visto que esta forma textual no era la única. La pregunta, entonces, es ¿por qué, a partir de un punto, solo se ha transmitido esta forma textual? ¿En qué momento se impuso como única en el judaísmo? Para responder a esta pregunta necesitamos hacer un poco de historia.

El siglo I d.C. es testigo de un judaísmo muy plural. Gracias al Nuevo Testamento y otras fuentes judías y romanas, conocemos la existencia de diferentes grupos judíos: fariseos, saduceos, celotas y esenios, con características y pensamiento muy diferentes entre sí. Por esas mismas fechas, los rollos de Qumrán, escondidos en once cuevas en el 68 d.C., testimonian también una pluralidad en lo que a la forma textual de la Biblia se refiere. Con la destrucción del templo en el año 70 d.C. y con las posteriores guerras romanas que destruyen la última resistencia judía, esta pluralidad va a desaparecer. En primer lugar desaparece la pluralidad de grupos dentro del judaísmo. Desaparecido el templo desaparece la función de los saduceos. Cuando las tropas de Tito, camino de Jerusalén, destruyen el asentamiento de Qumrán, desaparece la comunidad esenia. Por último, en el 135 d.C., después de que Roma apagara la revuelta de Bar Khobah, desaparece la última expresión de los celotas.

El único grupo que quedó fueron los fariseos. De hecho era el grupo más cohesionado y extendido entre la población. El judaísmo que va a triunfar desde entonces, como forma única, es el fariseísmo, cuya modalidad de

expresión es el rabinismo ligado al culto sinagogal. No es difícil ni arriesgado establecer una conexión entre el texto protomasorético que circulaba en Palestina en el siglo I d.C. y este grupo de fariseos. Dicho texto sería seguramente la forma textual que estaban acostumbrados a usar los fariseos. La necesidad de volver sobre la Torá, una vez desaparecido el templo, y de aclarar qué libros constituían la Biblia Hebrea (frente al uso que de algunos libros hacían los cristianos) pudo conducir a una estabilización normativa del texto, de modo que ya en el siglo II d.C. encontraríamos una forma textual que sería transmitida de forma muy homogénea, por obra del trabajo minucioso de los copistas, hasta su recepción por parte de los masoretas. De este modo desaparecía también la pluralidad textual que había caracterizado a la Biblia Hebrea hasta la segunda mitad del siglo I d.C.

B) LA ÉPOCA DE LOS MASORETAS

A partir del siglo VII d.C., y recogiendo tradiciones anteriores, los masoretas comenzaron a fijar el texto bíblico que habían recibido (lo que hemos llamado texto protomasorético), de modo que no se perdieran las tradiciones de lectura que lo acompañaban.

La labor de los masoretas consistió en vocalizar el texto, dotarlo de acentos, añadirle indicaciones de lectura, e incorporarle un aparato crítico marginal. En este sentido, el TM conjuga, en los manuscritos que lo testimonian, escritura y tradición. Esa tradición, que en principio era oral, acaba fijándose por escrito en forma de masora, dando forma a la lectura del texto escrito.

Vocalización

Debemos recordar que el hebreo es una lengua consonántica, es decir, una lengua que se escribe sin vocales, aunque, obviamente, al leer o hablar se añaden las mismas. Los libros del AT escritos en hebreo, por tanto, se transmitieron desde el principio en manuscritos no vocalizados. De este tipo son todos los manuscritos hebreos encontrados en Qumrán (comprendidos entre los siglos III a.C. y I d.C.). Esto implicaba una cierta ambigüedad, ya que, en muchas ocasiones, un mismo término hebreo es susceptible de más de una vocalización. Para reducir esta ambigüedad, ya en época antigua (algunos manuscritos de Qumrán lo testimonian) empezaron a usarse ciertas consonantes como *matres*

lectionis, es decir, como ayuda a la lectura, de modo que su presencia (entre consonantes o al final de la palabra) indicaba que en aquel lugar solo podían leerse una o dos vocales (vocales largas), no más. Aquella escritura que incorpora *matres lectiones* se llama *scriptio plena*, mientras que aquella que no tiene ningún tipo de ayuda a la lectura se llama *scriptio defectiva*.

Que el texto no estuviera vocalizado no quiere decir que cada vez que se leía se tenía que «interpretar». De hecho, existía una tradición de lectura, que era transmitida de padres a hijos y de maestros a discípulos en la lectura de la Biblia. Quizá habría que hablar, en plural, de tradiciones de lectura, ya que no siempre serían idénticas. El TM testimonia una tradición de lectura que llegó a ser dominante con el trabajo de los masoretas y con la colección de manuscritos que produjeron.

Es esa tradición de lectura recibida la que los masoretas incorporaron al texto consonántico hebreo introduciendo las vocales. Para ello era necesario crear un sistema de signos vocálicos. Los manuscritos que conservamos nos testimonian tres tipos vocalización: uno infralíneal (*tiberiense*), en el que los signos vocálicos se hallan por debajo de las consonantes y dos supralíneales (*palestino* y *babilónico*). Con el tiempo se impuso el sistema tiberiense, hasta el punto de perderse la tradición textual con vocalización palestina o babilónica, que solo nos ha llegado gracias al descubrimiento fortuito de la Geniza (o almacén) de la sinagoga de El Cairo, que albergaba manuscritos de los siglos IX a XI d.C., y gracias a algunos manuscritos de la comunidad judía de Yemen, que siguió usando el sistema babilónico.

Acentuación

La acentuación, en cierto modo, es un complemento lógico de la vocalización. Ambas permiten la lectura pública y «correcta» del texto. Dicha acentuación no solo consiente fijar la sílaba de la palabra que debe ser remarcada. Además permite aclarar relaciones sintácticas entre los términos y, sobre todo, marca la cantinela que debe ser utilizada en la proclamación pública.

Entre los acentos que tienen una función sintáctica destacan aquellos que marcan una pausa en la lectura y separan, por tanto, las frases entre sí. Debemos tener en cuenta que no existen signos de puntuación en la literatura antigua

(coma, punto, dos puntos, signo interrogativo o exclamativo). Esto puede dar lugar a problemas de comprensión. De hecho, los acentos a los que nos referimos dirimen, en ocasiones, cuestiones exegéticas complejas motivadas por la adscripción de una palabra a las que le preceden o a las que le siguen.

Indicaciones de lectura

Una de las características más llamativas del Texto Masorético es su fidelidad a la hora transmitir el texto consonántico sin cambios voluntarios o involuntarios. Los masoretas heredaron este rigor de los copistas anteriores a ellos, que fueron enormemente fieles al texto recibido. De hecho, una de las grandes sorpresas que reservaron los primeros descubrimientos de Qumrán es que uno de los rollos de Isaías de la primera cueva (1QIs^b), de familia protomasorética, apenas presentaba variantes respecto a los manuscritos más antiguos de Isaías del TM, casi mil años posteriores.

Esta fidelidad en la transmisión del texto consonántico está muy ligada a una cierta concepción de la Escritura sagrada propia de los copistas judíos. En efecto, una buena parte del judaísmo estaba convencido de que la Escritura no solo albergaba una revelación en su contenido sino también en su forma. Las diferentes formas de cábala, muy extendidas durante la Edad Media, dan testimonio de ello. Teniendo en cuenta que cada consonante del alefato hebreo representa un número, el texto sagrado ofrecía múltiples combinaciones de cifras que podían ser objeto de las más variadas interpretaciones. El mismo texto hebreo, además, podía ser leído en más de una dirección, abriendo a nuevos significados ocultos.

Por otro lado, la desaparición del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. hizo que el judaísmo se volviera sobre el libro, especialmente la Torá, verdadera expresión de la voluntad del Señor. Cada palabra, por tanto, era voluntad divina. No podía ser cambiada. Los cristianos, por el contrario, fueron menos cuidadosos en la transmisión del AT y NT griego, como nos testimonia el enorme número de variantes que encontramos al comparar manuscritos. En el caso de los cristianos era evidente que, aunque pusieran atención a la hora de copiar el texto sagrado, se sentían con más libertad a la hora de corregir o enmendar el texto que tenían delante, e incluso aclararlo. En su caso, lo que era palabra de Dios era el contenido, aquello de lo que hablaba (el acontecimiento

de la revelación de Dios en la historia), no tanto el continente.

Esta concepción del valor «sacrosanto» del texto recibido, hizo que los masoretas no modificaran ni una sola letra del texto consonántico. Como veremos más adelante, ponían un cuidado exquisito a la hora copiar el texto y para ello realizaban una minuciosa contabilidad de palabras y letras. Esto no quiere decir que no fueran conscientes de que el texto contenía algunos errores o lecturas diferentes o incompatibles con su propia tradición de lectura. Pero en estos casos no modificaban el texto sino que introducían algunas indicaciones de lectura, bien señaladas en los márgenes. Pongamos algunos ejemplos:

Puncta Extraordinaria. En los manuscritos de la familia masorética encontramos algunos puntos sobre ciertas consonantes en 15 pasajes bíblicos. En la mayoría de los casos indican letras que deben ser omitidas, probablemente fruto de errores de los copistas, o bien expresan dudas respecto a la originalidad de la lectura en cuestión. Muchos de estos puntos se hallaban ya en los manuscritos que recibieron los masoretas y estos no hicieron más que conservarlos.

Letras grandes. En algunas ocasiones encontramos una consonante que destaca por encima del resto por su mayor tamaño. A veces la letra que se destaca es la que abre un libro o una sección dentro de un libro (al estilo de lo que muchos manuscritos antiguos ya hacían y las antiguas imprentas imitan). En otras ocasiones la consonante destacada tiene un valor meramente estadístico. Por ejemplo en Lv 11,42 se destaca una letra por estar justo en la mitad de todo el Pentateuco. ¡Eso quiere decir que los masoretas habían contado todas las letras que constituían los cinco primeros libros de la Biblia!

Tiqqune Soferim (correcciones de los escribas). También aquí, los masoretas conservan una cierta tradición de corrección del texto, recibida de los *soferim* o escribas anteriores. Estamos ante casos en los que el texto consonántico sí que ha sido corregido. La fidelidad de los masoretas consiste en transmitir el texto recibido, llamando la atención sobre los lugares en los que el texto original ha sido corregido. En el margen indican la hipotética palabra o expresión original, que fue cambiada por razones teológicas o por «decoro», en este último caso, cuando la lectura era considerada irreverente. En Gn 18,22, al texto transmitido que dice «Abrahán estaba en la presencia de Yahvé», le acompaña una indicación marginal que informa que el texto original decía «Yahvé estaba en la

presencia de Abrahán», cuyo orden de palabras se cambió por ser considerado irreverente.

Petuhôt y *Setumôt* (división del texto en capítulos y secciones). Para favorecer la lectura pública, o simplemente para favorecer una lectura lógica, los masoretas incorporaron en el mismo texto indicaciones que lo dividían en capítulos y secciones. Estas divisiones están marcadas por las consonantes hebreas *pe* (de *petuhôt*) y *samek* (de *setumôt*).

Qeré-Ketib (léído-escrito). En numerosas ocasiones la tradición de lectura (*Qeré*) de los masoretas es «incompatible» con la del texto recibido (*Ketib*). Siguiendo la costumbre de no cambiar el texto consonántico, los masoretas vocalizan el término en cuestión siguiendo la propia tradición de lectura (incompatible con las consonantes recibidas). En el margen sitúan, de forma abreviada la indicación *Qeré* (es leído) junto con las consonantes de su tradición de lectura. Precisamente por ello hay que estar muy atentos para no mezclar las consonantes originales con las vocales de la nueva tradición de lectura. El nombre «Jehovah» nace de esta confusión. En efecto, en la tradición masorética existe un *Qeré perpetuum* que, por repetirse con mucha frecuencia, no se avisa en el margen. Se trata del nombre divino, cuyas cuatro consonantes (tetragrámaton) son YHWH. Los masoretas vocalizaron dicho nombre con las vocales de 'adonay, Señor, siguiendo la antiquísima tradición judía (testimoniada por la tradición griega de los LXX) de no pronunciar el nombre divino. Si se lee el tetragrámaton con las vocales de 'adonay, el resultado es *Jehovah*, un nombre que nunca existió en la tradición bíblica.

Aparato crítico marginal: masora

La masora propiamente dicha consiste en un conjunto de anotaciones críticas que acompañan el texto y que se colocan en los márgenes del manuscrito. Esta masora puede ser de tres tipos, según su colocación (a su vez ligada al contenido): *Masora parva* (colocada en los márgenes laterales del texto), *Masora magna* (colocada en los márgenes superior o inferior del texto) y *Masora finalis* (al final de un libro o conjunto de libros).

La *Masora parva* recoge pequeñas indicaciones, normalmente con abreviaturas (dado el espacio de los márgenes laterales), que después se desarrollan en la *Masora magna*. Con frecuencia son fruto de la escrupulosa

«contabilidad» de los masoretas. Por ejemplo, se señalan todas las veces que aparece una palabra o una cierta vocalización que es única en toda la Biblia (hápax legómenon). También se indican palabras que aparecen en otros lugares de la Biblia dos, tres, cuatro... ¡incluso ocho veces! También en esta *Masora parva* se incluyen algunas de las indicaciones de lecturas que ya mencionamos anteriormente, como por ejemplo el Qeré. Para relacionar la anotación marginal con la palabra o consonante correcta de la línea correspondiente, se utilizaba el *circellus masoreticus*, un pequeño círculo sobre el término o letra en cuestión.

La *Masora magna* tiene una función auxiliar, ligada a las indicaciones de la *Masora parva*. Por ejemplo, cuando la *Masora parva* señala que un término o vocalización del mismo aparece cuatro veces en toda la Biblia, la *Masora magna* da las otras tres referencias (citando por extenso el inicio del versículo o las palabras claves para localizarlo). En otras ocasiones, apunta secuencias de palabras en otros lugares de la Biblia que difieren en poco de la que se está analizado.

La *Masora finalis*, dependiendo de los manuscritos, puede tener dos finalidades. Por un lado, de contabilidad: señala el número de consonantes, de palabras, versos, capítulos o secciones de un libro o conjunto de libros. De este modo el copista debía verificar que su manuscrito había sido copiado fielmente, sin añadir ni quitar ni una sola consonante. Por otro lado, de índice: el material masorético usado en el libro en cuestión se coloca alfabéticamente. Salta a la vista que esta última masora podía llegar a ocupar mucho espacio.

C) DE LOS MASORETAS A LAS EDICIONES CRÍTICAS MODERNAS

El trabajo de los masoretas, especialmente el de la escuela tiberiense de Aarón ben Asher, se impuso rápidamente dentro del mundo judío, hasta el punto de que, a partir del siglo XII, la inmensa mayoría de los manuscritos de la Biblia Hebrea contienen ya un texto vocalizado según el sistema tiberiense y dotado de masora. Tanto es así que no nos ha llegado ningún manuscrito hebreo no vocalizado copiado después del siglo I d.C. Entre los vocalizados, solo los encontrados en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, a finales del siglo XIX, y una cierta tradición textual de la comunidad judía de Yemen, conservan el sistema de vocalización palestino y babilónico.

En España se conservan numerosos códices de la Biblia Hebrea, repartidos

por diferentes instituciones (destacan, por el número de volúmenes, el Monasterio de El Escorial, la Biblioteca Nacional, la Biblioteca Complutense y la Abadía de Montserrat). Todos ellos pertenecen a la tradición masorética y contienen la vocalización tiberiense. El más antiguo, y uno de los más bellos, es el código M1 que se conserva en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid, y que fue copiado en 1280.

La llegada, en el siglo xv, de la imprenta revolucionó la transmisión textual de la Biblia Hebrea, como sucedió también con el Nuevo Testamento griego. Marca un antes y un después en el estudio de los textos, dado que desaparecen los «manuscritos» y la labor de los copistas (y, por tanto, los errores). Los textos que salen de una misma imprenta son todos iguales. Evidentemente puede haber errores de imprenta, que se reproducen mecánicamente. Por otro lado, el poder de la imprenta hace que el manuscrito utilizado para componer las «planchas» se acabe imponiendo sobre otros manuscritos tal vez de mayor calidad. La primera Biblia Hebrea completa se imprimió en Soncino (cerca de Milán) en 1488.

En 1502, en España, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) pone en marcha el ambicioso proyecto de la Biblia Políglota Complutense: una edición impresa de la Biblia en la que se pudieran leer los textos originales del Antiguo y Nuevo Testamento junto con las versiones antiguas de los mismos. En el proyecto inicial se contemplaba que el texto hebreo del Antiguo Testamento estuviera acompañado por las versiones griega de los LXX, aramea (Targum) y latina (Vulgata). El texto griego del Nuevo Testamento estaría acompañado de la versión latina (Vulgata).

Con este fin, el Cardenal Cisneros invirtió grandes cantidades de dinero para adquirir los mejores manuscritos (y para recibir en préstamos importantes ejemplares de la Biblioteca Vaticana) y reunió un importante grupo de exégetas en torno a la Universidad (Complutense) que él mismo había fundado en Alcalá de Henares. La dirección del grupo de biblistas se encomendó a Diego López de Zúñiga (que conocía el hebreo y el griego), y de él formaban parte Antonio de Nebrija, que se encargó de los textos latinos, Juan de Vergara, Hernán Núñez (primer catedrático de griego de Alcalá) y Demetrio Lucas, que se encargaron de los textos griegos, y los judíos conversos Alfonso de Zamora (primer catedrático de hebreo de Alcalá), Pablo Coronel (de la Universidad de

Salamanca) y Alfonso de Alcalá, que se encargaron de la edición de los textos hebreos y arameos.

En 1517 se terminaron los volúmenes 1 a 4, que contenían todo el Antiguo Testamento. El volumen 1, dedicado al Pentateuco, presentaba en cada hoja, y en paralelo, el texto hebreo (cuya base fue el códice M1 de Madrid), la *Vulgata* latina y el griego de la Septuaginta (con traducción latina interlineal). En la parte inferior se encontraba la versión aramea del Targum de Onqelos, con traducción latina a su lado. En los siguientes volúmenes (resto del Antiguo Testamento) se decidió no incluir la versión aramea, aunque el trabajo de recopilar los manuscritos de los diferentes targumín a los libros del Antiguo Testamento ya se había realizado. El volumen sexto se concibió como un suplemento auxiliar y contiene varios diccionarios y gramáticas de hebreo, griego y arameo.

Benito Arias Montano continuaría la tradición de Biblias políglotas de origen español, con la publicación de la Políglota de Amberes o la Biblia Regia (Holanda, 1569-1572), fruto de la colección de importantes manuscritos bíblicos en la Biblioteca de El Escorial. La base del texto hebreo la constituye el manuscrito G-II-8 de dicha biblioteca (siglo xv). Más adelante se publicarían otras políglotas en París (1629-1645) y Londres (1654-1657), esta última la más conocida, obra de B. Walton, que incluye el Pentateuco Samaritano y las versiones siríaca y árabe del AT.

En el mundo judío, después de la Biblia de Soncino (1488) se comenzó a imprimir la Biblia Hebrea acompañada de la traducción aramea de los targumín y de comentarios medievales al texto hebreo, lo que sería conocido como Biblia Rabínica. La primera edición salió de la imprenta de Daniel Bomberg, en Venecia (1516-1517), aunque la más conocida fue la segunda edición, que incluía la masora, obra de Jacob ben Hayim, publicada también en Venecia (1524-1525). Esta edición se convirtió en el *textus receptus*, es decir, el texto aceptado y usado por todo el mundo judío y, hasta bien entrado el siglo xx, el texto de la Biblia Hebrea usado por los exégetas de todas las confesiones.

La posibilidad de disponer de una Biblia Rabínica en casa o en cualquier biblioteca favorecía el trabajo de los biblistas. Sin embargo, trajo consigo una serie de problemas desde el punto de vista de la crítica textual. En efecto, no se sabe en qué manuscrito se basó la segunda Biblia Rabínica e incluso se sospecha

que pudiera combinar diferentes manuscritos y hasta incorporar cambios a partir de las opiniones del editor. El *textus receptus*, por tanto, era un texto mixto en muchos detalles (aunque el texto consonántico, muy estable en todos los manuscritos, no sufriera grandes cambios, más allá de errores de imprenta).

El primer trabajo «crítico» encaminado a recuperar el Texto Masorético más primitivo fue la colección de variantes de B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (Oxford 1776-1780), fruto de la revisión de más de 600 manuscritos bíblicos hebreos y de varias ediciones impresas. La obra de J. B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parma 1784-1788) se concibe como un complemento al trabajo de Kennicott. Ambas obras siguen siendo útiles hoy.

Tendremos que esperar a la segunda mitad del siglo XX, especialmente después de los descubrimientos de las once cuevas de Qumrán (1947-1956), para poder contar con un instrumento verdaderamente crítico de la Biblia Hebrea. El proyecto de *Biblia Hebraica* emprendido por R. Kittel, se basó, a partir de su tercera edición (conocida como BHK³, Stuttgart 1929-1937) en el código de Leningrado (L), además de contar con un aparato crítico que confrontaba el texto con variantes del Pentateuco Samaritano y de las principales versiones antiguas. En su cuarta edición, llamada *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS, Stuttgart 1966-1977), incorpora variantes de los manuscritos de Qumrán hasta entonces publicados, todavía pocos. Hoy está en curso de publicación la quinta edición, *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ, Stuttgart 2004-), de la que ya han aparecido varios volúmenes, cuyo aparato crítico puede contar ya con todos los testimonios de Qumrán y con los resultados del vasto proyecto de crítica textual llamado *Hebrew Old Testament Text Project* (HOTTP), iniciado por D. Barthélemy y editado posteriormente por A. Schenker. El HOTTP estudia con detenimiento miles de lecturas difíciles de la Biblia Hebrea, proponiendo soluciones. La BHQ sigue reproduciendo, como texto hebreo, el código de Leningrado.

El segundo gran proyecto de edición crítica de la Biblia Hebrea es el Hebrew University Project (HUP), apadrinado por la Hebrew University de Jerusalén, cuya base es el código de Alepo. Dada la naturaleza fragmentaria de este código (al que le falta el Pentateuco entero), este proyecto no puede cubrir la Biblia entera. Hasta la fecha solo se han publicado los volúmenes correspondientes a

los profetas Isaías (1995), Jeremías (1997) y Ezequiel (2004). Como novedad, frente a la BHS-BHQ, y siguiendo los criterios de sus responsables, M. H. Goshen-Gottstein y S. Talmon, el aparato crítico de la edición HUP se divide en cuatro partes. Se distinguen, así, los testimonios en otras lenguas (versiones antiguas, aparato I) de los testimonios hebreos, que, a su vez, se dividen en dos, según la época: lecturas variantes de Qumrán y citas rabínicas anteriores al Talmud (aparato II), por un lado, y lecturas de los manuscritos medievales ya vocalizados (aparato III), por otro. El aparato crítico IV recoge variantes de ortografía, vocalización y acentuación.

El tercer y último gran proyecto de edición crítica de la Biblia Hebrea se distingue netamente de los dos anteriores por su pretensión de proponer un texto crítico o ecléctico. Pretende alcanzar, a través de la crítica textual, el texto que está en el origen de la diversidad actual. Este es el ambicioso objetivo de la *Oxford Hebrew Bible* (OHB), que hasta ahora solo ha conocido una edición de los primeros once capítulos de Génesis. El problema se plantea en aquellos libros, o secciones de libros, en los que parece evidente que las tradiciones manuscritas testimonian ediciones diferentes de un mismo texto (como es el caso de los libros de Jeremías o Jueces). En esos casos, la OHB probablemente presentará en paralelo ambas ediciones. Los dos proyectos mencionados anteriormente, por el contrario, renuncian al objetivo de un texto ecléctico, conscientes de las aporías que presenta, y proponen ediciones ‘diplomáticas’ de un manuscrito, dejando para el aparato crítico las variantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Chiesa, B., *The emergence of the Hebrew Biblical pointing: the indirect sources* (Fráncfort del Meno: Lang, 1979).
- Dotan, A., *Biblia Hebraica Leningradensia: Prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex* (Leiden: Brill, 2001).
- Elliger, K., y W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: 1966-1977).
- Fernández Tejero, E., *La tradición textual española de la Biblia Hebrea: el manuscrito 118-Z-42 (M1) de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid* (Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 1976).

- Freedman, D. N., A. B. Beck y J. A. Sanders, *The Leningrad Codex: The Facsimile Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Frensdorff, S., *Die Massora Magna* (Nueva York: KTAV, 1968).
- Goshen-Gottstein, M. H., *The Rise of the Tiberian Bible Text* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).
- , *The Book of Isaiah: The Hebrew University Bible* (Jerusalén: The Magnes Press, 1965).
- Goshen-Gottstein, M. H. (ed.), *The Aleppo Codex* (Jerusalén: The Magnes Press, 1976).
- Kelley, P. H., D. S. Mynatt y T. G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Kennicott, B., *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1776-1780).
- Marquis, G., S. Talmon y M. H. Goshen-Gottstein, *The Book of Ezekiel* (Jerusalén: The Magnes Press, 2004).
- Martín Contreras, E., y G. Seijas de los Ríos, *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 20; Estella: Verbo Divino, 2010).
- McCarthy, C., *The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).
- Pérez Castro, F., *El Codice de Profetas de el Cairo* (Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 1979).
- Pérez Fernández, M., J. M. Sánchez Caro y J. Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 2006).
- Rabin, C., S. Talmon y E. Tov, *The Book of Jeremiah* (Jerusalén: The Magnes Press, 1997).
- Rossi, J. B. de, *Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad Samar. Textum, ad Vetustiss. Versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parma: 1784-1788).
- Sanders, J. A., «The Hebrew University Bible and Biblia Hebraica Quinta»: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 518-526.
- Schenker, A., Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de

Waard y R. D. Weis (eds.), *Biblia Hebraica Quinta. General Introduction and Megilloth* (Biblia Hebraica Quinta 18; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004).

Scott, W. R., *A Simplified Guide to BHS* (Berkeley: BIBAL, 1987).

Tawil, H., y B. Schneider, *The Crown of Aleppo. The mystery of the Oldest Hebrew Bible Codex* (Filadelfia: The Jewish Publication Society, 2010).

Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Mineápolis: Fortress Press, ³2011).

Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993).

Weil, G. E., *Massorah Gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1971).

Wonneberger, R., *Understanding BHS. A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, ³2001).

Würthwein, E., *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica* (Grand Rapids: Eerdmans, ²1995).

Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah* (Chico: Scholars Press, 1980).

2. El Pentateuco Samaritano

A) LA COMUNIDAD SAMARITANA

La tradición manuscrita hebrea estudiada hasta ahora, la masorética, ha sido transmitida por el único grupo judío que sobrevivió a partir del siglo II d.C., los fariseos. En la actualidad, sin embargo, existe otro grupo cuyo origen se remonta al pueblo de Israel pero que no puede llamarse judío: se trata de los samaritanos, una comunidad que cuenta con varios centenares de seguidores en la ciudad de Nablus (Siquén) y en otros lugares dispersos. Es esta comunidad religiosa la que ha conservado el Pentateuco Samaritano (PSam), cuyo manuscrito más antiguo, el rollo de Abisha, se podría datar entre los siglos XII-XIII d.C. Los samaritanos han transmitido únicamente los cinco primeros libros de la Biblia como Escritura santa. Su enemistad con los judíos hizo que no aceptaran en su «canon» los libros de los «Profetas y otros escritos» que se fueron incorporando a la Biblia Hebrea gradualmente.

Por el testimonio de los evangelios, estamos familiarizados con la enemistad que había entre judíos y samaritanos en el siglo I de nuestra era. El diálogo

entre Jesús y la Samaritana, de hecho, identifica el problema central de dicha enemistad: el culto diferenciado en el monte de Sión (Jerusalén: judíos), y en el monte Garizín (cerca de Siquén: samaritanos). Esta extrañeza mutua hunde sus raíces ya en la división del reino de Salomón en dos, dando origen a los reinos de Judá (sur) e Israel (norte). Después de dos siglos en los que se alternaron las guerras y las alianzas, el reino de Israel fue conquistado por Asiria, desapareciendo como entidad política, y su capital, Samaría, fue destruida en el 722 a.C. Una parte relevante de la población fue exiliada y la región fue repoblada por gentes traídas de otros lugares del Imperio asirio. De este modo se conseguía diluir la conciencia nacionalista entre la población. Desde entonces, los judíos del reino del sur empezaron a mirar a sus hermanos del norte (samaritanos) como un cuerpo extraño.

La separación formal con el culto de Jerusalén y, por tanto, con el judaísmo, no llegaría hasta más tarde, aunque se discute la fecha concreta. Si nos basamos en el libro de Esdras (cf. Esd 4), el cisma se habría producido con la vuelta de los judíos del exilio babilónico, en periodo persa, y el motivo habría sido la pretensión judía de reconstruir el templo de Jerusalén. Flavio Josefo (*AntJ.* XI, 340-345), sin embargo, pospone la separación a la época de Alejandro Magno, momento de la construcción del templo cismático de Siquén. Autores modernos consideran, por su parte, que la división formal y definitiva se produjo con la destrucción del templo samaritano por el rey judío, de la dinastía asmonea, Juan Hircano, en el 128 a.C.

Esta última fecha puede dar razón de una característica peculiar de los manuscritos samaritanos: la escritura paleohebrea. En efecto, esta tradición manuscrita no utiliza la escritura imperial asiria «cuadrada» que se fue imponiendo poco a poco entre los judíos para escribir hebreo y arameo después del exilio babilónico. La primitiva escritura «fenicia» (paleohebreo), que encontramos en inscripciones arameas del siglo IX a.C. como la estela de Tel Dan, quedó, por tanto arrinconada. Sin embargo, durante la época de la monarquía asmonea, y como parte de un intento de fundamentar sus raíces en la monarquía davídica (reafirmando su independencia frente a los seléucidas), se recuperó la escritura antigua, como nos lo testimonian monedas y manuscritos de esa época.

B) EL TEXTO PRESAMARITANO

De modo análogo a como hicimos en el caso del TM, debemos distinguir entre el PSam, tal y como lo tenemos testimoniado en los manuscritos medievales, y el texto presamaritano, es decir el tipo textual hebreo del que provienen aquellos manuscritos. También en este caso debemos acudir a los descubrimientos de Qumrán, que arrojan luz sobre los orígenes de esta tradición manuscrita.

En efecto, entre los rollos encontrados en las cuevas junto al mar Muerto, han aparecido varios con escritura paleohebrea atribuibles a la época asmonea. Uno de ellos, 4QpaleoExod^m, contiene muchas lecturas y características hasta entonces exclusivas de PSam. Lo mismo sucede con otros textos de Qumrán no escritos en paleohebreo pero que contienen elementos característicos de PSam, como 4QRP^a, 4QNum^b o 4QDeutⁿ.

Es necesario precisar que estos testimonios textuales comparten elementos distintivos de PSam pero no sus señas «sectarias» de identidad (elementos que han sido introducidos en el texto en polémica con el templo de Jerusalén y a favor del monte Garizín). Hablamos de un tipo de texto presamaritano identificado en algunos manuscritos de Qumrán, no en el sentido de que en esos manuscritos ya se encuentre el texto del PSam (a imagen de la relación entre texto protomasorético y el texto consonántico de TM), sino en el sentido de que el tipo textual identificado en dichos manuscritos sería el que la comunidad samaritana tomaría como Escritura y en el que se insertarían sus lecturas «sectarias».

Podemos, por tanto distinguir entre elementos presamaritanos del PSam (presentes tanto en los mencionados manuscritos de Qumrán como en PSam) y elementos samaritanos (características sectarias exclusivas de PSam). En este epígrafe nos ocupamos de los primeros, dejando los segundos para el siguiente.

Sin duda alguna, uno de los elementos presamaritanos más notables de PSam son las armonizaciones, es decir, los cambios en un texto para hacerlo concordar con los elementos del contexto. Se evitan así las contradicciones internas del texto (que a menudo encontramos en los libros de la Biblia), que no se consideran dignas de una obra sagrada. Un buen número de armonizaciones tiene como protagonista el libro del Deuteronomio. Dado que este libro repite parte de la historia contenida en los libros anteriores, a veces se

insertan palabras del Deuteronomio en aquellos para armonizar. Es el caso de Dt 18,18-22 («Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti...»), que se añade al relato del Sinaí de Ex 20 en PSam y 4QRP^a. Efectivamente, Dt 18,16-18 dice algo que no se nos narra en Ex 20: «es exactamente lo que tú pediste a Yahveh tu Dios en el Horeb, el día de la Asamblea, diciendo: “Para no morir, no volveré a escuchar la voz de Yahveh mi Dios, ni miraré más a este gran fuego”. Y Yahveh me dijo a mí: “Bien está lo que han dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti...”». Para evitar la contradicción se inserta el pasaje de Deuteronomio en Ex 20.

Otros elementos presamaritanos de PSam son las correcciones ortográficas o gramaticales. Llama la atención que el texto protomasorético (y el consonántico de TM) conservan muchos términos que son aparentemente incorrectos (ortográfica o gramaticalmente) y que la vocalización masorética corregirá. El texto presamaritano, sin embargo, presenta ya estos elementos corregidos.

Por fin, en algunos casos los elementos presamaritanos de PSam tienen que ver con el contenido (lecturas variantes frente a la tradición de TM). En estos casos no se trata de contenido que pueda reputarse como «sectario». Es más bien representativo de un tipo textual diferente a TM.

Podemos concluir, por tanto, que hacia la época asmonea (finales siglo II a.C.) tenemos testimoniado un tipo de texto presamaritano que es el que usaba la comunidad samaritana separada (o que se estaba separando) de Jerusalén. Este es el tipo textual, diferente a TM, del que deriva PSam, si bien la comunidad samaritana dejará todavía su huella a través de inserciones redaccionales de tipo «sectario».

C) LAS CARACTERÍSTICAS «SECTARIAS» DEL PENTATEUCO SAMARITANO

Nos referimos ahora propiamente a las características de los manuscritos de PSam que han llegado hasta nosotros conservados y transmitidos por la comunidad religiosa samaritana. Y más concretamente trataremos las características «sectarias» de estos manuscritos, es decir, aquellas que le dan su carácter samaritano (y que no poseen los manuscritos de Qumrán de tipo presamaritano).

Estas características «sectarias» se refieren fundamentalmente a cambios en

el texto que tienen que ver con el lugar privilegiado que los samaritanos dan, como lugar de culto, al monte Garizín en lugar del monte santo de Jerusalén (Sión). Cada vez que el Pentateuco alude a Jerusalén como lugar central de culto, el PSam lo sustituye por una referencia al monte Garizín. De este modo, en las formas del decálogo de Ex 20 y Dt 5, PSam añade un último mandamiento (Ex 20,17 según PSam [en cursiva Ex 20,17 según TM]):

No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo. Y cuando YHWH tu Dios te haya introducido en el país de los cananeos a donde vas a entrar para poseerlo, te erigirás grandes piedras y las enlucirás con cal. Escribirás sobre las piedras todas las palabras de esta Ley. Cuando hayáis vadeado el Jordán erigiréis estas piedras que hoy os ordeno, en el monte Garizín. Y construirás un altar un altar a YHWH [...]. Esta montaña está más allá del Jordán detrás del camino del poniente, en el país del Cananeo, que habita en la Arabah, frente a Gilgal, cerca de la encina de Morah, cerca de Siquén.

Como ya vimos en el caso de las armonizaciones, una característica de esta adición es que está hecha de texto bíblico tomado de otros pasajes, en concreto de Dt 11,29-30 y 27,2-7. En este caso, sin embargo el redactor samaritano modifica (en negrita en el texto) algunos elementos de los textos de origen: introduce el nombre Garizín en lugar de Ebal (Dt 27,4) o añade la expresión «cerca de Siquén» que no se halla en Dt 11,30.

La intención final está clara: ya en el decálogo Moisés ordena erigir un lugar de culto en el monte Garizín, cerca de Siquén. Ya desde los orígenes, por lo tanto, está fundamentado el culto de los samaritanos, lo que no puede ser dicho de Jerusalén.

BIBLIOGRAFÍA

- Coggins, R. J., *Samaritans and Jews: the Origin of Samaritanism reconsidered* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).
- Crown, A. D., *The Samaritans* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1989).
- , *Samaritan Scribes and Manuscripts* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).
- Crown, A. D., y R. Pummer, *A Bibliography of the Samaritans* (Lanham: Scarecrow Press, 2005).
- Gall, A. F. von, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen: Töpelmann, 1914-1918).