



Lecturas judías de la Biblia

Midrashot del Judaísmo Clásico*

Obviamente este título sólo puede pretender una aproximación, que voy a intentar *prácticamente* por medio de ejemplos. Si los ejemplos están bien seleccionados obtendremos una visión del conjunto satisfactoriamente diferenciada.

Comienzo con una anécdota histórica muy triste y muy expresiva (recogida por G. Stemberger: 1989, 409-410). Estamos en el s. XIII. Un judío francés, Donin de la Rochelle, es expulsado de su comunidad en 1225. Se convierte al cristianismo con el nombre de Nicolás Don In. En 1238 presenta al Papa Gregorio IX treinta y cinco tesis contra el Talmud, adjuntando la traducción de numerosos pasajes. En respuesta se obtiene una carta del Papa al Obispo de París y arzobispos franceses, así como a los reyes de Francia, Inglaterra, Aragón, Castilla, Navarra, León y Portugal, en estos términos:

«Si es verdad lo que se dice de los judíos del reino de Francia y de otros países, ningún castigo bastaría ni sería suficiente. Hemos venido a saber que *ellos no se contentan con el A T que Dios dio a Moisés por escrito*; antes bien, lo relegan completamente y *sostienen que Dios también dio otra ley que la transmitió oralmente a Moisés, llamada Talmud*, osea, doctrina [...]. En ella se contienen tal cantidad de indecibles infamias que produce vergüenza a quien las dice y causa horror a quien las oye. *Dada que ésta debe ser la principal causa de que los judíos permanezcan obstinados en su falta de fe* [...]. Nos os ordenamos con este escrito apostólico recoger el primer sábado del próximo período de ayuno, por la mañana temprano, cuando los judíos se juntan en las sinagogas, todos los libros de los judíos de vuestra provincia y entregarlos a la custodia de los dominicos y frailes menores...».

* Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación «Lengua y Literatura del Judaísmo Clásico», patrocinado por el Ministerio Español de Educación y Ciencia.

Parece que a esta carta sólo hizo caso San Luis, rey de Francia. Pero este hombre, piadoso y recto, quiso, antes de la hoguera, hacer una investigación en regla sobre el contenido de los libros. Así convocó una disputa pública en 1240: en la parte cristiana y como acusador actuó Nicolás Donín, en la parte judía actuaron cuatro rabinos en defensa del Talmud. La conclusión fue la gran quema de libros judíos el 29-9-1242: 24 carros llenos, más 14 después. Toda la cultura judía de Francia fue así destruída.

La anécdota la traigo a colación porque demuestra la visión simplista y lógica del Papado y, suponemos, de teólogos y pueblo: si teniendo la misma Biblia que nosotros no la interpretan como nosotros es porque hay un factor extraño que se la desfigura; este factor no puede ser sino el Talmud, los escritos de su tradición, su *Deuterosis*, con que ellos acompañan siempre a su Biblia. [Estos razonamientos tan simples y tan populares –todo el mundo los entiende– tienen, como se ve, consecuencias más que lamentables].

Pero dentro de su simplismo, la observación es certera: los judíos leen su Biblia en su tradición, ¡como nosotros la leemos en nuestra tradición! Ved una página de una Biblia rabínica: el texto bíblico está en el centro, rodeado de traducción aramea, de comentarios clásicos, de comentarios modernos, de la Masora técnica. El texto hebreo mudo y lironde no se transmite nunca. La Biblia Kittel o la Stuttgartensia es un invento moderno; la Biblia a secas no ha existido nunca (J. Trebelle: 1993, 25). El cristiano también debe reconocer este dato: pues a la Biblia Hebrea le ha añadido un apéndice, el NT, cuyo título y el consiguiente cambio del nombre de la Biblia Hebrea (*Antiguo Testamento*) es significativo de su comprensión: el NT es un elemento hermenéutico de primer orden, ante el cual la Biblia Hebrea se convierte en una especie de prólogo. También el NT es una *Deuterosis*.

Lo que yo pretendo mostrar en este artículo es la sintonía de la exégesis con la tradición. Y un paso más: mostrar que la técnica exegética, incluso el virtuosismo más refinado, está al servicio de la tradición.

Uso «tradición» en sentido amplio, casi como sistema o paradigma dentro del cual uno se mueve, controlado por intuiciones profundamente sentidas y códigos no siempre conscientes y nítidamente formulados. Es lo que nos lleva a identificar o rechazar determinadas interpretaciones como cristianas o no cristianas, judías o no judías, católicas o no católicas. De ahí que la exégesis judía habremos de entenderla desde el paradigma o tradición judía; como la exégesis cristiana sólo se entiende desde el paradigma o tradición cristiana.

Expondré unos ejemplos tomados del judaísmo clásico: textos que proceden de los siglos II y III d.C., cuando el judaísmo ya se ha cohesionado tras los desastres del 70 (1ª sublevación contra Roma) y 135 (guerra de Bar Kokba). Desde un punto de vista sociológico advertimos la profesionalización de la exégesis y la consiguiente sistematización hermenéutica (véase Aranda-García Martínez-Pérez Fdez.: 1996, 513-529). Hay unas personalidades destacadas (el anonimato de la primitiva exégesis ha desaparecido, como ocurrió en el campo cristiano) e instituciones adecuadas: la sinagoga y la escuela midrásica (*bate midrashot*), el patriarcado y los tribunales. Un fenómeno similar se da en el lado cristiano: Orígenes y su escuela de Cesarea. [No podemos entrar aquí en las diferencias].

Veamos un texto donde se dan particularidades exegéticas y literarias muy típicas del rabinismo: **Mek a Ex 14,7**, *Besallah* II (Lauterbach 1, 201; Horowitz-Rabin 89; trad. de Teresa Martínez, 131). Mekilta es un comentario al libro del Éxodo.

«Además tomó seiscientos carros de guerra selectos» (Ex 14,7)

¿De quién eran las bestias que tiraban de los carros?

– Si dices que eran de los egipcios, ¿pues acaso no está dicho: «y pereció todo el ganado de los egipcios» (Ex 9,6)?

– Y si dices que eran del faraón, ¿pues acaso no está dicho: «he aquí que la mano de Yhwh pesará sobre tu ganado» (Ex 9,3)?

– Y si dices que era de los israelitas, ¿pues acaso no está dicho: «también nuestro ganado ha de ir con nosotros: no ha de quedar ni una pezuña» (Ex 10,26)?

Pues ¿de quién eran? De «los que temieron la palabra de Yhwh» (Ex 9,20)

– Resulta que aprendemos que aquellos servidores del faraón que temieron la Palabra de Yhwh vinieron a ser tropiezo para los israelitas.

– De aquí decía R. Simón ben Yohay: «¡Al mejor de los gentiles mávalo, y a la mejor entre las serpientes aplástale el cerebro!».

– Rabbán Simón ben Gamaliel dice: Ven a ver la riqueza y la grandeza de este reino pecador, que ni una sola de sus divisiones está ociosa, porque todas corren de día y de noche: comparadas con ellas, las de Egipto estaban ociosas».

Para la comprensión de la naturaleza del texto atendemos a los siguientes elementos:

- Composición e intención
- Uso de la Escritura
- Personajes
- Redacción editorial.

COMPOSICIÓN E INTENCIÓN

La pieza es un modelo que se repite con frecuencia en la exégesis haggádica: aquella que pretende satisfacer una curiosidad, llenar una laguna del texto bíblico. Tal curiosidad puede parecer quisquillosa, acaso humorística, quizá ridícula, en ocasiones hasta aberrante. Pero invariablemente, este tipo de exégesis terminan en un *apotegma*, un dicho de carácter sapiencial o didáctico, que constituye la moraleja. Aunque formalmente la moraleja se deduce de la exégesis («nos sorprendemos sabiendo...», «de aquí ha dicho rabbí...»), en realidad la moraleja precede a la exégesis y la ha provocado; sólo sabiendo lo que se va a deducir se explica la absurda pregunta planteada al texto. La pieza tiene dos partes diferenciadas: la primera, exegética; la segunda, moralística, de conclusiones.

La forma de *subiectio*, preguntas y respuestas que el mismo midrasista se plantea y se contesta en la primera parte, no debe conducir al lector a imaginar un diálogo entre diversos interlocutores. Véase la fórmula: «y si dices...», «y si uno dijera...».

Tampoco la triple conclusión de la segunda parte (cuyos autores son: *nosotros*, *Simón ben Yohay* y *Simón ben Gamaliel*) debe conducir a imaginar un diálogo entre diversos interlocutores. El escalonamiento de las sentencias conclusivas hace pensar en una composición editorial. El tema se nos puede aclarar si atendemos a dos temas fundamentales: el uso de la Escritura y los personajes que intervienen.

EL USO DE LA ESCRITURA

La primera parte de la pieza es un divertimento exegético, hecho con imaginación y humor: pues las bestias que tiraban de los carros ni podían ser de los egipcios, pues habían perecido todas (Ex 9,6) ni del patrimonio personal del faraón, que también había desaparecido (Ex 9,3) ni de los propios israelitas, cuyo ganado sí había quedado intacto pero todo se lo llevaron ellos mismos en su escapada (Ex 10,26). Por tanto la única explicación posible es que el ganado perteneciera a aquellos servidores del faraón «temerosos de la Palabra de Dios» (Ex 9,20), quienes junto con los israelitas guardaron sus siervos y su ganado y los libraron de la muerte (Cf. M. Pérez Fernández: 1983, 83-106).

El lector actual se plantea cómo puede ser posible un uso y abuso tan excesivo de la Escritura. El punto está en que textos narrativos, puramente descriptivos, son considerados como textos legales de precisión jurídica e histórica. Esta comprensión «nomológica» de la Biblia hace que determinados textos sean violentados y desvirtuados. ¿Se es consciente de esta violencia por parte de los rabinos? Yo tengo que decir que estas *lecturas* pertenecen a lo que llamamos exégesis haggádica, cuyo objetivo no es deducir una nueva halakah, *sino apoyar un teologúmenon ya existente*. Nueva luz obtendremos atendiendo a los personajes que intervienen en la pieza.

PERSONAJES

No sabemos quién ha hecho la exégesis. Pero de la exégesis se benefician tres distintos sujetos, cada uno de los cuales saca su conclusión.

Nosotros puede ser el editor, la mano que ha traído a colación la particular exégesis; en el anonimato del *nosotros* el editor se identifica con cualquier lector y saca la conclusión que *le impone* a cualquier lector: que los «temerosos de Yhwh» –los gentiles conversos o simpatizantes– no son de fiar, son piedra de tropiezo o de escándalo, una trampa, para Israel, como se demuestra por aquellos «temerosos» egipcios, que llegado el momento proporcionaron el ganado a los perseguidores. Es una actitud antiproselitista, que debe tener como base la experiencia de que en circunstancias de persecución los antiguos adictos se convierten en perseguidores. Esa conciencia se pudo formar en cualquier momento; ocasión propicia dieron las persecuciones en las dos guerras judías contra Roma (70 y 135).

R. *Simón ben Yohay* es un famosísimo tannaíta de la tercera generación; discípulo de Aqiba (nótese que Aqiba aprovechaba todos los recursos que podía ofrecerles la materialidad del texto escrito), que sufrió las consecuencias de la guerra de Adriano, que hubo de trasladar la escuela rabínica y el Sanhedrín de Yabneh a Usa en Galilea. En Usa designarían patriarca a Rabbán Simón ben Gamaliel (hijo de Gamaliel II). El dicho de Simón ben Yohay es de extrema dureza, sólo explicable en la reacción de introversión del vencido y humillado. Las circunstancias de su vida lo «explican». Ahora bien, conocemos muy bien, por otra parte, la exégesis de SbY, que es justamente imaginativa, colorista y humorística, como ésta que tenemos aquí. Formalmente funciona mediante preguntas aparentemente ridículas o ingenuas que abren los ojos a una realidad más profunda. He aquí otro ejemplo, tomado de SNm 87,1:

«*Nos acordamos del pescado que de balde comíamos en Egipto*» (Nm 11,5)

- ¿Se dice en el contexto que los egipcios les dieran peces de balde?
- ¿No estaba incluso dicho: «Ahora, id a trabajar y no se os dará ni paja» (Ex 5,18)?
- Si ni la paja les daban de balde, ¿les iban a dar de balde los peces?

Entonces, ¿cómo debo interpretar «de balde»?

- «De balde» significa «sin los mandamientos».

Es el estilo inconfundible de Simón ben Yojoy: tres preguntas obvias y de cajón, que permiten concluir con un teolumenon de importancia decisiva: Dios mismo en Egipto los mantuvo *por gracia*, ya que entonces no contaban con los *méritos de la Ley* o de los mandamientos que aún no habían sido promulgados.

Volviendo a nuestro texto de Mek, creo poder decir que estamos legitimados para atribuir la exégesis de Ex 14,7 a SbY.

Simón ben Gamaliel, autor de la tercera conclusión, debe ser el patriarca que justo Simón ben Yojoy y Meir designaron en Usa. Su sentencia no se entiende como consecuencia directa de la exégesis bíblica de Ex 14,7, sino como contrapunto a la consecuencia de Simón ben Yojoy. Éste incitaba a matar y aplastar al gentil; Simón ben Gamaliel hace ver que los seiscientos carros de los egipcios eran nada contra el poderío y la rapidez de movimientos de Roma. ¡De revoluciones para el fracaso ya hay bastante!

LA COMPOSICIÓN EDITORIAL

Este análisis nos permite imaginar la historia de la composición más o menos en estos términos:

- a) Un texto del Éxodo lo usa Simón ben Yojoy con su característica brillante exégesis para deducir una actitud de violencia y odio contra los gentiles. Estamos en los años siguientes a la rebelión y fracaso de Bar Kokba, donde muchos romanos «prosélitos y temerosos de Yhwh» debieron inhibirse a pesar de las represalias contra Israel.
- b) El Patriarca Simón ben Gamaliel hace observar lo impropio que es cualquier rebelión ante el poderío y la grandeur de Roma. Posiblemente en estas dos sentencias tenemos el recuerdo de una discusión entre los líderes.
- c) El editor de Mek introduce entre la exégesis y la discusión de autoridades su propia opinión como moraleja para sus lectores: no es ya una opinión política o militar, sino estrictamente religiosa que atañe a la actitud ante los gentiles «temerosos de Yhwh».

Quisiera completar esta exégesis haggádica de intencionalidad política y teológica, con la presentación de otro texto del Midrás Sifre Deuteronomio (= SDt): **SDt § 345** (Ed. de Finkelstein 402).

«*Una ley nos mandó Moisés*» (Dt 33,4)

- a) Esta orden se ha dado exclusivamente para nosotros, sólo por nuestra causa. Y confirmándolo dice: «He edificado la Casa al nombre de Yhwh, Dios de Israel» (1 Rey 8,20). ¿Para qué esta Casa? Para el arca. Y añade: «Allí he dispuesto un lugar para el arca [donde se contiene la alianza que Él pactó con nuestros padres]» (1 Rey 8,21). Evidentemente esta orden se ha dado exclusivamente para nosotros, sólo por nuestra causa.

b) Otra interpretación de «una ley nos mandó Moisés» (Dt 33,4a). ¿Es qué de las mismas manos de Moisés nuestro maestro, tenemos nosotros la Torah? ¿Acaso no fueron nuestros padres los que la merecieron, según está dicho «heredad de la comunidad de Jacob» (Dt 33,4b)? Interpretaría yo que es herencia para los príncipes; ¿de dónde se deduce que también es herencia para los más pequeños? Del texto que dice: «Hoy estáis todos vosotros [en presencia de Yhwh vuestro Dios: vuestros caudillos... vuestros niños... con quien esté hoy presente... y con quien no lo está]» (Dt 29,9-14).

c) Otra interpretación [de «heredad de la comunidad de Jacob» (Dt 33,4b)]. No leas *morašah* («heredad»), sino *mē'urasah* («prometida»). Enseña que la Torah para Israel es la prometida, pero para los pueblos del mundo es mujer casada. Y confirmándolo dice: «¿Acaso puede uno encender fuego en su seno sin que sus vestidos se inflamen? ¿O puede uno caminar sobre brasas sin que sus pies se quemen? Así el que se llega a la mujer de su prójimo: no quedará impune ninguno que la toque» (Prov 6,27-29).

d) Otra interpretación. No leas mé'urasáh («prometida») sino *morašah* («heredad»). Enseña que la Torah es heredad de Israel.

Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un príncipe que fue capturado cuando era pequeño y llevado a un país allende los mares. Cuando desee volver, incluso al cabo de cien años, no se sentirá avergonzado de volver, pues puede decir: «A mi herencia yo vuelvo».

Pues de la misma manera el discípulo de sabio que se apartó de las palabras de la Torah y se marchó a otras palabras, cuando desee volver, incluso al cabo de cien años, no se sentirá avergonzado de volver, pues puede decir: «A mi herencia yo vuelvo».

Por esto es por lo que se dice: «Heredad de la comunidad de Jacob» (Dt 33,4).

Se presenta la exégesis de Dt 33,4 en cuatro interpretaciones anónimas, introducidas a partir de la segunda con la fórmula *dabar 'aher* («otra palabra») donde «palabra» tiene el sentido de «propuesta de interpretación», «nueva palabra sobre el versículo en cuestión». Lo que conviene notar ya es que cada *nueva propuesta* no es una desautorización de la anterior, sino un nuevo descubrimiento sobre el sentido del texto o un nuevo procedimiento para llegar al sentido del texto.

En orden a la estructuración de las propuestas, las a) y b) se basan en el primer hemistiquio («una ley nos mandó Moisés»), las c) y d) se basan en el segundo hemistiquio («heredad de la comunidad de Jacob»).

Dada la amplitud del texto, estudiaremos escalonadamente cada una de las interpretaciones planteando ante cada una nuestro método de análisis exegético y literario (omitimos aquí el análisis gramatical). Al final podremos hacer alguna observación de conjunto. El objetivo es siempre presentar la mayor cantidad posible de claves para la más rica interpretación del texto.

1ª propuesta:

Composición y exégesis:

Una estructura clásica:

Texto bíblico a interpretar

Teologúmenon declarativo

Prueba de Escritura

Teologúmenon declarativo

Como quiera que la interpretación expresada en el teologúmenon es más restrictiva que otras que pudieran hacerse del texto bíblico, la prueba escrituraria es necesaria. Es decir, el teologúmenon no es una mera repetición del texto bíblico. La repetición inclusiva del teologúmenon lo muestra como fundamentado en el texto citado. Efectivamente, el texto (I Rey 8,20-21) dice que la alianza de Israel con los Padres está guardada en el arca, que está guardada en la Casa que el Rey de Israel ha hecho. Nada mejor que la posesión material y la segura custodia puede significar el sentido de aquella alianza.

Cabe preguntarse contra quién se está luchando, es decir, qué otras interpretaciones podían hacerse del texto bíblico de Dt 33,4: «Una ley nos mandó Moisés». Resulta obvio que otras interpretaciones posibles eran al menos estas dos: que Moisés hubiera ordenado también la ley a otros pueblos (= que hubiera sido Moisés también intermediario para otros) o que la hubiera ordenado a Israel para otros (= que hubiera establecido a Israel como intermediario para otros pueblos). El texto de confirmación muestra por la vía de la historia (comprensión nomológica) que la Torá sólo es de Israel y para Israel. Lo que aquí se ventila es simplemente: la ley que nos entregó Moisés ¿de quién es y para quién es? ¿hay que compartirla de alguna manera? La exclusividad horizontal y vertical es la que el teologúmenon añade al texto bíblico con las partículas exclusivas «sólo», «exclusivamente». Las siguientes propuestas de interpretación irán precisando el perfil de quienes quieren también heredar la Ley.

2ª Propuesta

La segunda propuesta se centra en la identificación del *nosotros*, al que se ha entregado la Torah. De entrada, la cuestión parece un tanto peregrina, vista con detenimiento resulta compleja: se contraponen el Israel actual que tiene agarrada la ley y los padres que la merecieron. El juego de contraposiciones léxicas y estilísticas es clave para entender esta propuesta.

Composición

Se trata de un modelo exegético típico de la escuela de Yismael, cuyos elementos esenciales son:

Lemma bíblico

Interpretación errada o insuficiente

Talmud lomar, introduciendo texto bíblico aclaratorio

En nuestro caso el esquema exegético está recargado por la dramatización de la interpretación errada, que se argumenta con dos proposiciones interrogativas opuestas y un texto bíblico de soporte. Los elementos estructurales esenciales, son una serie de partículas y palabras claves.

Exégesis

La primera pregunta formula algo obvio: la generación actual, el «nosotros de ahora» no tiene la Ley directamente de las manos de Moisés. Por contra, la segunda pregunta establece que han sido los padres (los patriarcas) los que merecieron la Ley. Se contraponen con consciente intención:

«nosotros» – «nuestros padres»,

«tomar posesión, tener» – «merecer».

Es manifiesto que la generación actual ni ha recibido la Ley de Moisés, ni siquiera la ha merecido. Simplemente materialmente la tiene agarrada. La pregunta es espontánea: ¿con qué derecho? La cita de Dt 33,4b es provocadora: una interpretación literal deja la Ley para «los príncipes». A estos príncipes –personajes importantes, hombres de mérito– se contraponen los pequeños, los carentes de méritos. ¿No es la Ley para éstos también?

La respuesta la da el texto bíblico Dt 29,9-14, del que se citan, como es habitual, sólo las palabras iniciales: la lectura de este texto señala que nadie queda excluido de la alianza: caudillos, gobernantes, ancianos, magistrados, varones (v. 9, todos los que pueden caer bajo la designación de «príncipes»), y también niños, mujeres, extranjero que mora en el pueblo, leñador y aguador (v. 10, que pueden caer bajo la denominación de «pequeños, insignificantes»), y no sólo con Abraham, Isaac y Jacob (vv. 12-13) sino con todos los presentes (v. 14) e incluso con quienes «hoy» no están presentes (v. 14). La cita bíblica deja, por tanto, claro que la distinción de «nobles» y «villanos», «grandes» y «pequeños» no vale ante la Ley: la Ley es de todos y para todos por igual en Israel.

Obviamente debemos preguntarnos por la problemática social y teológica existente detrás de esta interpretación. ¿Ha habido exclusivismos en el judaísmo, la pretensión de «elitizarlo» o de monopolizarlo por parte de algún grupo observante que se considerara más legítimo? ¿Ha habido intentos de «deslegitimar» a alguien dentro del judaísmo? Conocemos perfectamente toda esa problemática, que parece tuvo su mayor vigencia antes del 70, con la proliferación de sectas y grupos excluyentes (la valoración del '*am ha-'ares* es suficientemente expresiva). Esta exégesis generosa, integradora, podría pertenecer a la época del movimiento rabínico (tras el 70); el contexto se nos abre a medida que vemos las siguientes propuestas.

3ª Propuesta

Esta propuesta vuelve a enlazar con la primera: el derecho del no-Israel a la Torah. No tenemos nuevos elementos léxicos, sí algunas novedades en fórmulas, que aquí no nos interesan. Pasamos a

Composición y exégesis

Se trata de una exégesis de tipo declarativo en la que se ofrece la comprensión tradicional de Torah-Esposa; para su mejor comprensión se explicita como base una artificial relectura cambiando la vocalización de las consonantes de «heredad» (*mwrsh*) de forma que se pueda leer *me~'wrasáh* («prometida»). El texto de confirmación (Prov 6,27-29, que en el v. 26 ya menciona a la «mujer de varón» o «mujer casada/prometida») es más bien una advertencia: si la Torah es la prometida de Israel ya saben los otros pretendientes lo que les puede ocurrir si se acercan a ella. También pudo haberse aducido Lv 20,10, donde igualmente se encuentra la expresión «mujer de varón».

En orden a la interpretación no debe pasarnos por alto la magnífica oposición: «si para Israel es prometida, para las naciones es casada».

Es obvio que tras esta exégesis se descubre la pretensión de algún grupo no israelita a considerarse de alguna forma heredero de la Torah, que además amenaza el derecho exclusivo de Israel.

4ª propuesta

Formalmente está enlazada polémicamente con la anterior. En realidad, no se trata de un desmentido, sino de aprovechar otra posibilidad de interpretación (cf. *supra*).

Composición y exégesis

Observada atentamente, la composición es paralela a la de la propuesta anterior, sólo que en lugar del texto bíblico de ilustración aporta un *masal*. Tenemos, pues, una exégesis tipo *declarativa*, ilustrada con una parábola. Lo curioso de la parábola es que, escandalosamente, plantea el supuesto de un estudioso que abandonara la Torah. Estamos claramente ante la oferta de

retorno a los desertores. Y, una vez más, en una lectura sociológica tenemos que presuponer deserciones reales entre los maestros de Israel.

CONCLUSIÓN GENERAL

Para una correcta interpretación hace falta saber de qué va el texto: los *realia* son indispensables, tanto los materiales como los litúrgicos, teológicos, sociales...

Retornando a nuestro texto de experimentación, sería posible leer el texto en español como una muestra más de la rareza y capricho de la exégesis rabínica. Pero el texto ganará en interés si advertimos la polémica interna del judaísmo y la polémica externa con los cristianos, la comprensión integrista y elitista y la integradora y generosa, la actitud de excomunión frente a los disidentes y la de comprensión y apertura para el retorno...

Hagamos una pausa tras la lectura de estos dos textos. ¿Qué aparece aquí? Que la exégesis no está al servicio de la Biblia sino de la teología. Dicho de otra manera: la teología no se alimenta sólo de la Biblia sino que se plantea continuamente nuevos problemas provocados por las circunstancias históricas, la polémica interna, etc. La Biblia es un elemento más de la rica experiencia y tradición del pueblo, y a la Biblia se recurre *sesgadamente* para legitimar la coherencia de las actitudes con la tradición general. No de otra manera hacemos los cristianos. Tenemos en Sifra NedPrs 4,5 y SNm 75,2 un piropo de Tarfon a Aqiba: «Tú investigas la Escritura y la concuerdas con la tradición»: éste es ciertamente el objetivo de la exégesis rabínica.

Nos fijaremos ahora en otro tipo de textos, en los que se contempla la tradición en el sentido más estricto: la *halakah* o la codificación expresa de la Misnah o del Talmud (el equivalente cristiano sería el magisterio pontificio y conciliar reflejado en las AAS, los Concilios y el CJC). Atenderemos a la codificación de la Misnah por un lado y a la exégesis del Midrás Sifra (comentario al Levítico) por otro: la *halakah* que en la Misnah se nos presenta autónoma, en el midrás nos aparece exegéticamente legitimada desde la Escritura.

Misnah Men 5,9

R. Yehudah afirma: [...] Si uno dice: «me obligo a ofrecer una oblación cocida», no podrá presentar mitad de tortas y mitad de galletas.

R. Simón, en cambio, declara permitífolo ofrecer mitad de tortas y mitad de galletas porque se trata de una sola ofrenda,

Sifra NedPrs 10,1-2

«Cuando ofrezcas ofrenda de oblación cocida al horno» (Lv 2,4).

Dijo R. Yehudah:

– ¿De dónde se deduce que si uno dice: «me obligo a ofrecer una oblación cocida», no puede presentar mitad de tortas y mitad de galletas? Del texto que dice: «ofrenda» (Lv 2,4): una ofrenda es lo que tiene que ofrecer, ya no tiene que ofrecer tortas más galletas.

Dijo R. Simón:

– ¿Es que se dice dos veces «ofrenda»? ¿No es verdad que sólo se nombra una ofrenda y en ella se nombran tortas y galletas? Así pues, desde ahora si uno quiere ofrecer tortas que las ofrezca; si galletas, que las ofrezca; si mitad de tortas y mitad de galletas, que las ofrezca.

Es especialmente en el Midrás Sifra donde se hace un singular esfuerzo por legitimar desde la Biblia cualquier halakah, recurriendo para ello a cualquier apoyatura del texto bíblico, por insignificante o arbitraria que a nosotros pudiera parecer. He aquí un ejemplo tomado de **Sifra NedPrs 5,2**: la halakah tiene establecido que todo animal sacrificado en holocausto debe ser sin tacha, no híbrido, no robado, ni viejo, ni enfermo ni maloliente. Ahora bien, todos esos prerrequisitos los deduce Sifra del texto bíblico: «Pero si *su* ofrenda es *de* ganado menor, *de* corderos o *de* cabras» (Lv 1,10). El recurso es el siguiente: el posesivo *su* excluye que se trate de un animal robado; los partitivos *de* expresan una limitación: se excluyen los viejos, enfermos y malolientes; la expresa mención de *corderos o cabras* excluye los híbridos, que no son ni corderos ni cabras (Véase M. Pérez Fernández 1997: Anexo I).

Hay quien entiende, entre los modernos estudiosos del midrás rabínico, que este esfuerzo por legitimar la halakah desde la Biblia es un intento de desautorizar a la tradición; es decir: la halakah vale porque es bíblica, no porque sea tradicional. No lo veo yo así. Mi argumento es simple: si no existiera la tradición, jamás habría existido esa exégesis. Como en los teológúmenos de los primeros ejemplos, la conclusión preexiste a la exégesis.

En Sifra sí hay un singular interés, no disimulado, por buscar soporte bíblico a toda la halakah, porque se tiene la conciencia de que la halakah no se apoya en la lógica, en la razón, y que, por tanto, a fin de cuentas, es la soberana palabra de Dios la que la justifica. De aquí toda una serie de textos midrásicos cuyo objetivo es mostrar que determinadas halakot no son lógicas y que son válidas sólo porque Dios las ordena (sobre la problemática singular de Sifra, cf. G. Stemberger 1997):

Sifra NedPrs 10,4:

«Cuando ofrezcas ofrenda de oblación cocida al horno, será de flor de harina: tortas ázimas amasadas con aceite y galletas ázimas untadas de aceite» (Lv 2,4)

«Tortas... amasadas» (Lv 2,4). No son las galletas las que se amasan.

– ¿Pero no se obtiene [lo contrario] por inferencia? Si las tortas, que no requieren ser untadas, sí requieren ser amasadas, ¿no se infiere que las galletas, que sí requieren ser untadas, requerirán también ser amasadas?

– Pero por eso el texto dice «tortas... amasadas» (Lv 2,4): No son las galletas las que se amasan**.

«Galletas... untadas» (Lv 2,4). No son las tortas las que se untan.

– ¿Pero no se obtiene [lo contrario] por inferencia? Si las galletas, que no requieren ser amasadas, sí requieren ser untadas, ¿no se infiere que las tortas, que sí requieren ser amasadas, requerirán también ser untadas?

– Pero por eso el texto dice «[galletas]... untadas» (Lv 2,4): No son las tortas las que se untan***.

** Legitimación bíblica de la halakah de Men 6,3, donde se explica que las galletas se untaban con aceite formando una χ griega. Cf. § 6.

*** TosMen 8,6 (Z 523): «Las tortas requieren ser amasadas y la galleta requiere ser untada. Te encuentras, pues, interpretando que lo que es válido en las tortas no es válido en las galletas y lo que es válido en las galletas no es válido en las tortas».

Sin duda, esta *ilógica rabínica* es una postura extrema: tiene que ver con el repliegue interno del judaísmo, con la oposición Torah-Lógos, con la cerrazón de la teología al logos. Pero incluso esta actitud está reflejada también en la filosofía helenista de los sofistas y antilógicos: es una cultura de la *ilógica* que también será fecunda.

* * *

Concluyo con un breve resumen:

- Hemos visto un texto donde se hace un recorrido poco menos que humorístico por la Escritura para extraer una conclusión de extrema gravedad: no hay que abrirse a los gentiles; no se puede uno fiar de los prosélitos; se han acabado las experiencias misioneras (Mek a Ex 14,7).
- Hemos visto una exégesis delicada donde el judaísmo se muestra abierto a todos los judíos de toda clase y condición y celoso de la exclusividad de su derecho a la Ley (SDt 345).
- Hemos visto cómo la halakah autónoma de la Misnah se presenta en el midrás como producto de la exégesis bíblica (Sifra NedPrs 10,1-2 y NedPrs 5,2) y cómo la exégesis bíblica desactiva inferencias lógicas que serían contrarias a la halakah.

Técnicamente se trata de tres tipos exegéticos muy distintos: el primero es popular; el segundo es religioso; el tercero es académico. Los dos primeros tienen un contexto sociológico claro: la situación tras las guerras con Roma y la aparición del cristianismo con su pretensión de ser el verdadero Israel y con sus cientos o miles de conversos del judaísmo; el tercero tiene su contexto en la discusión académica sobre la relación entre Torah escrita y Torah oral, entre razón lógica y revelación.

Pero los tres ejemplos convienen en algo: en todos los casos se trata de una exégesis «cantada». Previamente a la exégesis, la «palabra» ya está dicha desde la teología o los teologúmenos.

No siempre la exégesis está al servicio de la tradición, al servicio de la vida y del sentir del pueblo. Ayer como hoy, en el judaísmo como en el cristianismo, el exégeta puede sentir miedo de buscar el acuerdo entre Biblia y vida; o acaso no se atreve, pues sería embarcarse en una aventura arriesgada... El hecho es que el exégeta a veces se refugia en la pura filología; en términos del judaísmo que nos interesa, diremos que se refugia en concordar la Biblia con la Biblia. Para unos este trabajo es la quinta esencia de la exégesis; para otros, es una escapada... El tema es interesante, pero es para otro artículo

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Aranda PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; Pérez Fernández, M. 1996, *Literatura Judía Intertestamentaria*. Estella.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. 1983, «La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario», *EstBib* 41, 83-106
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. 1997, *Sifra 1. Comentario rabínico al Levítico*. Estella
- STEMBERGER, G. 1989,11 *Talmud. Introduzione, testi, commenti*. Bologna.

- STEMBERGER, G. 1997, «Sobre la Historia de la Tradición de Sifra», en M. Pérez Fernández, *Sifra I, Comentario Rabínico al Levítico*. Estella.
- TREBOLLE BARRERA, J. 1993, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*. Madrid.

FUENTES

- *Mekhilta d 'Rabbi Ismael cum variis lectionibus*. Frankfurt am Main 1931, Jerusalem 1960 (Eds. H.S. Horovitz - I.A. Rabin)
- *Mekhilta de Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Mss and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*. 3 Vols. Philadelphia 1933-35 (Ed. J.Z. Lauterbach)
- Versión española de M.T. Martínez Sáiz, *Mekhilta de Rabbi Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo*. Estella 1995.
- *Sifra* (Ed. I.H. Weiss). Wien 1862. Reimpr. New York 1947. *Sifra on Leviticus* (Ed. L. Finkelstein). New York 1983.
- Versión española (incompleta) de M. Pérez Fernández, *Sifra I. Comentario rabínico al Levítico*. Estella 1997.
- *Siphre d 'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta. Cum variis Lectionibus et Adnotationibus*. Leipzig 1917; reimpr. Jerusalem 1966 (Ed. H.S. Horovitz).
- Traducción española y comentario, de M. Pérez Fernández, *Midrás Sifre Números*. Valencia 1989.
- *Siphre ad Deuteronomium*. Berlin 1933, reimpr. New York 1969 (Ed. L. Finkelstein).
- Versión española de E. Cortés y T. Martínez, *Sifre Deuteronomio. Comentario tannaitico al libro del Deuteronomio*. Barcelona 1989 (incompleto).

Miguel Pérez Fernández
Universidad de Granada