

**CB
102**

**Roselyne Dupont-Roc
Philippe Mercier**

Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

Este *Cuaderno* propone una visita muy particular a la Biblia, digamos que a lo que hay entre bastidores. El escenario son nuestras biblias, leídas con toda confianza; pero a veces con preguntas: ¿por qué estas diferencias de sentido entre las traducciones?, ¿sobre qué textos hebreos o griegos trabajan los traductores? De ahí el deseo de ir a visitar los batidores del texto. En el momento del bautismo de Jesús, por ejemplo, ¿qué dice exactamente la voz del cielo? Las diferentes ediciones de la Biblia no se ponen de acuerdo. O, más aún, ¿por qué faltan algunos versículos, como Mc 9,44 y 46; 11,26; Lc 17,36, etc.? Por el contrario, los curiosos pueden hacer descubrimientos en las notas de sus biblias, por ejemplo en Lc 6,5 ó 9,55.

A estas preguntas, y a muchas otras sobre el origen de los textos traducidos de nuestras biblias, han querido responder Philippe MERCIER (del *Instituto Católico de Lyon*) por lo que se refiere al Antiguo Testamento y Roselyne DUPONT-ROC (del *Instituto Católico de París*) en cuanto al Nuevo. La materia es inmensa y a veces técnica, pero, gracias a su experiencia como profesores, ambos saben ser claros y decir lo esencial para iniciar en la crítica textual. Excepcionalmente, este *Cuaderno* contiene las fotografías de una docena de manuscritos, para concretar su existencia y dar una idea del trabajo de las personas que se dedican a la crítica textual.

Estas informaciones y reflexiones sobre los orígenes de los textos bíblicos y sobre su transmisión quizá parezcan un tanto difíciles a algunos. Que no olviden admirar la minuciosa fidelidad, el obstinado rigor y la veneración de la que han dado pruebas los escribas judíos y los copistas cristianos hacia estas Escrituras santas. Gracias a su trabajo podemos leer hoy los Libros inspirados, con las cicatrices de los dos milenios transcurridos.

Philippe GRUSON

Del mito del origen al pluralismo textual

UN PROPÓSITO MODESTO

No poseemos el documento original del texto bíblico. Los «originales» hebreos o griegos del Antiguo y del Nuevo Testamento desaparecieron hace mucho tiempo, y nos encontramos en presencia de numerosas copias manuscritas de fechas diversas y de calidad extraordinariamente variable: los testigos.

Sin embargo, comparado con cualquiera de los textos griegos clásicos, el Nuevo Testamento se encuentra en una situación sorprendentemente favorable. Los manuscritos más antiguos de Platón (428-347) se remontan al siglo IX de nuestra era; y aunque algunos fragmentos de papiro de los siglos II o III han cambiado la investigación, aún nos separan seis a siete siglos de la puesta por escrito del texto platónico. En el terreno latino, el mejor de los casos lo tenemos probablemente en Virgilio (70-19 a.C.), cuyo manuscrito más antiguo se remonta al siglo VI. Ahora bien, los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento, conocidos desde el Renacimiento, se remontan a los siglos IV-V (el Alejandrino es del siglo V, el Vaticano data del siglo IV). Después, los papiros, desconocidos en el siglo XIX, han abierto perspectivas insospechadas: muchas veces fragmentarios, pero extremadamente antiguos, su lista no deja de alargarse. El papiro más antiguo del Nuevo Testamento conocido hasta ahora, el p⁵², fue publicado en 1935. Contiene un fragmento de Juan (18,31-33.37-38) y data probablemente de los años

125-130, o sea, apenas cuarenta años después de la puesta por escrito de este evangelio (cf. p. 50).

Por otra parte, allí donde algunos escasos testigos antiguos nos proporcionan los textos de un Platón o de un Aristóteles, el Nuevo Testamento goza de una extraordinaria abundancia de testigos antiguos, al haber sido un texto copiado una y otra vez y traducido en toda la cristiandad. Paradójicamente, el trabajo del especialista en crítica textual es por eso mismo más difícil. El propio número de los testigos es abrumador, y crece sin cesar. Un centenar de papiros, 274 unciales, cerca de 2.800 minúsculos (cf. p. 7), sin contar los leccionarios, las versiones... ¿Cómo tratar una cantidad semejante de información? ¡Y eso que aún no se han analizado todos!

Antes de la imprenta, los textos antiguos fueron copiados a lo largo de los siglos por batallones de escribas, frecuentemente en los monasterios, y sufrieron entonces numerosas afrentas, que van desde la simple falta de ortografía o de atención del copista hasta la corrección doctrinal voluntaria. La crítica textual tiene como finalidad el establecimiento de un texto que nos ha legado la tradición bajo formas diversas, para encontrar su forma original o, al menos, una forma lo más cercana posible al original.

El trabajo del especialista en crítica textual –el textualista– consiste en comparar los manuscritos, en reagruparlos por familias, después en construir árboles genealógicos, los *stemmas*, para intentar reconstruir los precursores, y, en el mejor de los casos, el precursor, siempre hipotético, el más antiguo. Así,

la utopía del textualista continúa siendo el acercarse, si no alcanzar, el «texto original». ¡Pero esto significa suponer que hubo para cada escrito un único texto original! Ahora bien, la difícil cuestión que se perfila como trasfondo es la de las condiciones de producción de un texto, y especialmente de las Escrituras bíblicas, judías y cristianas.

Nuestro propósito no es el de convertir al lector en experto en una técnica altamente especializada, que exige largos años de estudio, y que, como todas las ciencias del texto, responde también a una habilidad, por no decir un arte, que muchas veces no se adquiere más que con la práctica paciente de una vida de investigador. Solamente deseamos que el lector penetre en la crítica textual. Esta iniciación permitirá, a los que ignoran el hebreo y el griego, hacerse una idea de los problemas textuales que subyacen en las traducciones españolas que utilizan y entender las notas de su biblia relativas a estos asuntos.

A los que aprenden y practican el hebreo y/o el griego, este *Cuaderno* debería permitirles abordar las ediciones actuales de los textos bíblicos hebreos y/o griegos. Se trata de aprender a leer lo esencial de un «aparato crítico»: las notas a pie de página de una Biblia en hebreo o en griego, que señalan las variantes de los diversos manuscritos. Después, y a medida de su progreso en los estudios bíblicos, el lector podrá, para cada texto importante, comparar las lecturas variantes y, finalmente, comprender de forma crítica las elecciones del editor.

EL OBJETIVO DEL TEXTUALISTA

Durante mucho tiempo se ha tratado de encontrar el texto original. Hoy, más modestamente, el objetivo de la crítica textual está llamado a desplazarse. Ya no se trata de querer encontrar, entre las

variantes de los manuscritos, cuál es «el» texto bueno, el único texto original. Ni siquiera querer establecer los parentescos y las filiaciones de los manuscritos estableciendo su árbol genealógico, su *stemma*, que indicaría finalmente cuál sería el precursor del que todos provienen. Por el contrario, el objetivo del textualista va a poner en evidencia un cierto pluralismo textual: la existencia de varios precursores desde el origen, cuyos descendientes conservan y transmiten hasta nosotros una gran riqueza de tradiciones históricas y teológicas. Algunos ejemplos elegidos en el Nuevo Testamento ilustrarán estos diferentes aspectos.

Ejemplos en el Nuevo Testamento

Algunas variantes proporcionan informaciones prácticas o litúrgicas antiguas. En **Hch 19,9**, la tradición occidental nos precisa que Pablo enseñaba en la escuela de Tirano «de la quinta a la décima hora», es decir, de las 11 h a las 16 h, cuando la escuela de retórica no funcionaba. En **Hch 8,37**, una buena parte de la tradición occidental (traducciones de la *Vetus latina*, citas de los Padres latinos) introdujo en el diálogo entre Felipe y el eunuco el texto de una breve profesión de fe que debía acompañar al rito bautismal: «Creo que Jesús, el Cristo, es el Hijo de Dios».

Pero, sobre todo, estas variantes nos informan sobre las tensiones o conflictos teológicos que se producían en las comunidades. Un lugar variante célebre se encuentra en el Prólogo del cuarto evangelio: **Jn 1,13**. Allí donde la mayor parte de la tradición lee: «*Los cuales no han nacido de sangre ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que han nacido de Dios*», algunos manuscritos de la *Vetus latina* y algunos Padres, sobre todo latinos (Ireneo, Tertuliano, algunos textos de Agustín y de Jerónimo), traen: «*El cual no nació...*». Este texto minorita-

VOCABULARIO BÁSICO

* Se llaman **testigos** a todas las copias anteriores a la imprenta que permiten establecer un texto. Para la Biblia se distinguen tres tipos de testigos.

1. Los **manuscritos** hebreos o griegos, que ofrecen todo o parte del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento. Entre los manuscritos se distinguen los **papiros** (de origen vegetal, muy extendidos) y los **pergaminos** (de piel de animal trabajada, muy costosos). Los pergaminos que llevan textos griegos están repartidos en dos clases, según su escritura:

– Los **unciales** presentan una escritura cuidadosa, en grandes letras mayúsculas, separadas;

– Los **minúsculos** presentan una escritura más pequeña, en los que las letras frecuentemente están unidas.

Finalmente, para el Nuevo Testamento se distingue un último grupo de manuscritos: los **leccionarios**, que ofrecen los textos escogidos para las lecturas litúrgicas.

2. Las **citas** hechas por los autores antiguos, especialmente los Padres de la Iglesia.

3. Las **versiones**, antiguas traducciones de las Escrituras a otras lenguas (griego para el AT, hebreo, latín, siríaco, copto, armenio, etíopico, etc.). Cada vez más, los textualistas dan importancia a estas versiones, frecuentemente muy literales y en las que algunas atestiguan un estadio del texto más antiguo que el de los grandes manuscritos (así la Vetus latina atestigua una traducción que pudo ser hecha antes de finales del siglo II).

* El **aparato crítico** es el conjunto de notas a pie de página del texto impreso, que señalará las diferencias que eventualmente presentan diferentes testigos; estas diferencias afectan a una o varias palabras, incluso a versículos enteros. Pueden ser simplemente de orden ortográfico, sintáctico... o afectar más profundamente al sentido del texto. Las porciones de texto afectadas se llaman **lugares variantes**, y las diversas formas de un lugar variante, **lecturas variantes** o, simplemente, **variantes**.

* Se llama **recensión** al trabajo producido, especialmente a lo largo del siglo IV, por algunos eruditos antiguos con vistas a eliminar una diversidad textual demasiado grande, imponiendo el texto que creían que era el mejor. Da la impresión de que los grandes manuscritos griegos de los siglos IV y V son el resultado de empresas de este tipo en diversas regiones: Bizancio, Alejandría o Cesarea. Algunos testigos anteriores a estas grandes recensiones (algunos papiros, la Vetus latina y quizás el Códice de Beza) permiten encontrar, al menos parcialmente, estados «pre-recensionales», no corregidos, del texto.

* El **textus receptus** o texto recibido es el texto bíblico que se ha convertido en corriente y oficial gracias a su gran difusión por la imprenta a partir de los siglos XVI y XVII. Es el texto utilizado en la liturgia y en la enseñanza: texto hebreo en las comunidades judías; textos griego y latino en las Iglesias. Por lo que respecta al NT, ha sido reemplazado en el siglo XX por el **texto estándar**: se trata del texto griego de las ediciones críticas modernas, que reproduce los manuscritos de tipo alejandrino (o egipcio) del siglo IV.

rio es probablemente el reflejo de una reacción contra los ebionitas, judeocristianos que no aceptaban más que un origen puramente humano de Cristo. El texto quiso afirmar de manera contundente el origen divino de Cristo. Ha sido utilizado frecuentemente en la tradición católica para confirmar la fe en la concepción virginal de Jesús.

Podemos ver también cómo en un fragmento muy antiguo de papiro, que lleva el texto de **Jn 11,33**, se destaca la tendencia al docetismo presente en algunas comunidades: «Jesús se estremeció de cólera en el espíritu y se turbó (ante la tumba de Lázaro)» se convierte en: «Jesús se turbó en el espíritu como si se estremeciera de cólera». Todo lo

que pueda rebajar el carácter ejemplar, perfecto, de Jesús, y especialmente las pasiones humanas, es atenuado o suprimido.

Del mismo modo, las variantes del texto de Lucas dejan traslucir el debate en torno a la filiación humana de Jesús: en **Lc 2,33**, la expresión «*su padre* y su madre» fue reemplazada en una gran parte de la tradición siro-bizantina por «*José* y su madre».

El final del evangelio de Lucas, **Lc 24,50-53**, ofrece dos concepciones de la ascensión. Una, mantenida por las tradiciones egipcia (Sinaítico y Vaticano) y siro-bizantina, subraya la dimensión vertical: la elevación al cielo del Resucitado y la postración de los discípulos; la otra, propia del texto occidental (Códice de Beza y la Vetus latina), omite «*y fue llevado al cielo*» y, después, «*de postrarse ante él*»; insiste en el alejamiento, abre un espacio para la misión e intenta evitar la contradicción entre los dos datos: el día de Pascua (Lc 24) y cuarenta días más tarde (Hch 1,3).

Después de haberse remontado hacia la diversidad de los orígenes, el textualista deberá interrogarse inversamente sobre el movimiento crítico de las recensiones de los siglos III y IV; se ha recensionado, elegido y eliminado para no dejar que subsistieran más que algunos grandes estados textuales. Pero, subrayémoslo, hasta el Renacimiento la tradición de la Iglesia sigue siendo múltiple, respetuosa con las formas del texto que han servido para expresar la fe de las diversas comunidades durante siglos. Desde este punto de vista, la puesta en cuestión por la crítica moderna del texto recibido podría permitir reconciliarse con esta *diversidad controlada*, que era una de las riquezas de la Iglesia.

Sin duda, nosotros nos inscribimos, a su vez, en una tradición de Iglesia: leemos el texto que esa tradición eligió proclamar. Pero tenemos que tener conocimiento de los estados de los diferentes textos que han alimentado la vida de tal o cual iglesia local. Respetamos así la diferencia de textos igualmente re-

cibidos y mantenidos como inspirados, y permanecemos atentos a una diversidad que atestigua la amplitud de los debates teológicos de los primeros siglos.

EL TEXTO ACTUAL DE LA BIBLIA

El texto hebreo del Antiguo Testamento

La edición crítica corriente del texto hebreo del Antiguo Testamento es la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), editada en Stuttgart en 1977 y 1983. Sucedió a la *Biblia Hebraica* de R. KITTEL (BHK), editada desde 1937. La edición de la Universidad Hebrea de Jerusalén, bajo la dirección de M. GOSHEN-GOTTSTEIN, ha comenzado a aparecer (*The Hebrew University Bible, Isaiah* [Jerusalén 1993]).

Las otras Biblias hebreas no tienen aparato crítico. La Biblia de Snaith (Londres, desde 1958) es muy próxima a la BHK. La publicada por *Koren Publishers* (Jerusalén, desde 1963) reproduce el texto leído en la Sinagoga con sus secciones litúrgicas. La de A. Dotan (Adi, Tel Aviv) reproduce el manuscrito de San Petersburgo. La de M. D. Cassuto (Magnes, Jerusalén, desde 1953), utilizada en la enseñanza escolar en Israel, sigue diversos manuscritos.

El texto griego del Antiguo Testamento

Los libros griegos del Antiguo Testamento, llamados *deuterocanónicos*, han sido, o bien redactados en griego (como 1-2 Macabeos y Sabiduría), o bien redactados en hebreo o en arameo, pero conservados sólo en griego (como Tobit y Eclesiástico). Se les encuentra en las ediciones de los Setenta, la traducción griega del Antiguo Testamento llevada a cabo en la comunidad judía de Alejandría, a partir del siglo III a.C. La edición crítica más corriente de los Setenta es la de A. RAHLFS (Stuttgart, desde 1935).

Otra edición crítica más completa está apareciendo desde 1931: los *Setenta de Göttingen*. Ya han visto la luz 21 volúmenes (entre ellos el Pentateuco –salvo el Éxodo– y todos los Profetas). Cf. p. 38.

En francés existe una traducción de los Setenta, ampliamente comentada: la *Bible d'Alexandrie*, bajo la dirección de Marguerite Harl. Hasta el momento han aparecido los cinco volúmenes del Pentateuco (1986-1992), Josué (1996), el primer libro de los Reinos (1 Samuel, 1997), Jueces (1999) y la primera parte de los doce Profetas Menores (1999).

El texto griego del Nuevo Testamento

El texto del Nuevo Testamento editado corrientemente hoy (el «texto estándar») es el único editado por las Sociedades Bíblicas protestantes (*United Bible Societies*, *UBS*) y los servicios correspondientes de la Iglesia católica. El texto crítico de Eberhard NESTLE (1898), retomado y ligeramente modificado por su hijo Erwin Nestle, y G. D. Kilpatrick fue editado por Kurt ALAND (21ª ed., 1952). Esta edición del *Novum Testamentum Graece* ha continuado bajo el nombre de NESTLE-ALAND. La 26ª edición (1979) se enriqueció con las lecturas de los últimos testigos descubiertos, mientras que en la 27ª (1993) el aparato crítico ha sufrido modificaciones importantes.

Por otra parte, a partir de 1963, un Comité Internacional, constituido por K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren y después C. M. Martini, preparó una revisión del texto de Nestle, que fue editada en 1966 por las *UBS*. Concebida por traductores modernos, ofrece un aparato crítico sólo para las diver-

gencias que afectan a las traducciones. Además, cada variante es precedida por las letras A, B, C o D, que indican el grado de certeza del texto mantenido: de A = texto virtualmente cierto, a D = texto altamente dudoso. Esta edición, cuyo texto griego es idéntico al de Nestle-Aland desde 1979, es desde entonces conocido con el nombre de *The Greek New Testament* (GNT) (4ª ed. en 1994).

*

Aunque los aparatos críticos de las últimas ediciones proporcionan un material cada vez más rico y facilitan así la utilización, el texto impreso parece estar estabilizado, «estandarizado». Por tanto, es importante que el lector no sea engañado con un nuevo dogmatismo, que impondría este texto como el único canónico; los miembros del Comité, aunque sean sabios eminentes, no son autores inspirados. Por otra parte, el constante esmero por mejorar el aparato crítico muestra bien a las claras la preocupación que tienen por poner al alcance del lector las lecturas variantes y dar al texto su carácter abierto.

Por el contrario, aunque haya que tener muy en cuenta las investigaciones recientes de los textualistas, es indispensable que el lector siga siendo prudente ante el continuo renacimiento del mito del origen. Todos conocemos perfectamente el eco que encuentra en nosotros mismos la tentación siempre permanente de atrapar por fin «el» texto auténtico, el original. Ahora bien, nadie puede alardear de haber reconstruido el texto original del Nuevo (o del Antiguo) Testamento; eso supondría que alguna vez existió un único texto original.

LOS MANUSCRITOS GRIEGOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Desde la edición del NT griego de J. J. Wettstein (1751), que identificaba ya más de 200 manuscritos griegos, éstos son clasificados en tres categorías: unciales, minúsculos y leccionarios. Wettstein designó a los **unciales** con una letra mayúscula, según el orden cronológico de los códices: *Alexandrinus* A; *Vaticanus* B; *Ephraemi rescriptus* C; *Bezae Cantabrigiensis* D, etc. (cf. p. 51). Los **minúsculos** fueron designados con números ordinales en cifras arábigas (1, 2, etc.). Finalmente, los **leccionarios** fueron indicados con la letra *l* seguida por un número de orden.

Pero Wettstein quiso señalar también el contenido de los manuscritos. Repetía cada serie cuatro veces, debido a los cuatro grupos de escritos del Nuevo Testamento, designados con una inicial (e = evangelios, a = Hechos y Cartas católicas, p = Pablo, r [Revelación] = Apocalipsis). Así, la sigla «Dea» designaba el *Códice de Beza* (D), que contiene los evangelios, los Hechos y las Cartas católicas, mientras que la sigla «Dp» indicaba el *Códice Claromontanus*, que contiene las cartas de Pablo. La complejidad de este sistema es evidente: una misma letra (aquí la D) podía designar varios manuscritos; por el contrario, un mismo manuscrito podía aparecer en varias series diferentes. Fue el erudito C. R. Gregory (1846-1917) quien clarificó la situación estableciendo el sistema hoy en uso (con algunas modificaciones).

– Los **papiros**, dispersos por las bibliotecas de Europa y de los Estados Unidos, son muchas veces conocidos por el nombre de su propietario (Chester-Beatty en Dublín, Bodmer

en Cologny-Ginebra, Rylands en Manchester, etc.). Son designados con la letra p seguida por un número en exponente. Así p⁷⁵ designa un papiro de la colección Bodmer: es de comienzos del siglo III y contiene casi todo Lucas y Juan (cf. p. 49). En este momento existen 88 papiros catalogados así.

– Los **unciales** son designados con un cero seguido por un número de orden: 01, 02, 03, etc., pero se sitúa generalmente al principio la letra de Wettstein, lo que da, para unos cuarenta de ellos, una doble designación: el *Sinaiticus*: \aleph 01 –el más antiguo, aunque descubierto a mitad del siglo XIX, ha venido a situarse en primer lugar–, el *Alexandrinus*: A02, el *Vaticanus*: B03, etc. Se cuentan 274 unciales (cf. p. 49).

– Los **minúsculos** continúan siendo designados con números, pero de forma que un solo manuscrito corresponda a un solo número (quedan 5 excepciones). Contamos actualmente con 2.795 manuscritos minúsculos. Pero se ha adoptado la costumbre de reagrupar algunos de ellos por familias, según su contenido: por ejemplo, a partir del lugar, variable, de la perícopa de la mujer adúltera (Juan 8,1-11) o de la del sudor de sangre de la agonía de Jesús (Lc 22,43-44). Los más importantes son la familia 1, anotados como f¹, reunidos por K. Lake (1872-1946), que comprende una decena de manuscritos, y la familia 13, anotada como f¹³, reunida por W. H. Ferrar († 1871), que incluye una docena de manuscritos copiados la mayoría en Calabria (cf. p. 51).

– Finalmente, los **leccionarios**, designados con la letra *l*, son catalogados desde *l*1 a *l*2207.

El material y las condiciones de la escritura

EL MATERIAL

Los soportes de la escritura en la Antigüedad son variados: piedra, metales, tierra cocida, tablillas de madera recubiertas con cera; pero los más importantes son el papiro, el pergamino y el papel.

Los *óstraka*, cascotes o fragmentos de cerámica, como las *tablillas de cera*, permitían transmitir mensajes breves o servían de talismanes; se conserva un cierto número de ellos que contienen versículos del evangelio, incluso escenas de la pasión. Tienen poca importancia para la crítica textual; sin embargo, hay un *óstrakon* que contiene algunas líneas del Padrenuestro (Mt 6,11-13).

El *papiro*. Plinio el Viejo¹ ofrece informaciones precisas sobre la fabricación del papiro: la fibra de la caña es cortada a lo largo en tiras delgadas; estas tiras, una vez secas, son yuxtapuestas y después pegadas en dos capas cruzadas, una vertical y la otra horizontal; el conjunto es sometido a una fuerte presión. Por último, la hoja para escribir o *karté* es pulida. El papiro, barato y fácil para escribir en él, utilizado en Egipto desde el III milenio, se extiende en Grecia por todas partes a partir del siglo VII a.C. Su uso fue corriente en Egipto hasta la invasión árabe.

1. En su *Historia natural*, XIII, 21-24; texto citado en *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y latinos* (Documentos en torno a la Biblia 8), Verbo Divino, Estella 1983, pp. 78-80.

El clima extremadamente seco ha permitido la conservación de un gran número de papiros, que comenzaron a descubrirse a partir del siglo XVIII.

El *pergamino*. Se suele decir que el embargo decretado por Ptolomeo Epifanes (205-182 a.C.) sobre el papiro egipcio es lo que llevó a Eumenio de Pérgamo a desarrollar la fabricación del pergamino. Las pieles de animales (principalmente de cordero) eran primero raspadas con cuchillos y después pulidas con piedra pómez. El pergamino (o «piel de Pérgamo», *pergámena* o incluso *membrané*), muy sólido, se extiende a partir del siglo III a.C. y sustituye al papiro, que desaparece hacia el siglo V o VI de nuestra era. Del siglo IX al XIV, el pergamino es en Occidente el soporte indiscutible de la escritura hasta la llegada del papel, importado de China por los árabes hacia los siglos IX-X.

LA FORMA DE LOS ESCRITOS

El *rollo* (en hebreo *meguillah*, en latín *volumen*) es la forma más antigua del libro. Recordemos el episodio de Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Se le entregó el volumen (*to biblión*) del profeta Isaías y al desplegar el volumen encontró el pasaje donde está escrito... Cuando enrolló el volumen [y lo] entregó al ministro, se sentó» (Lc 4,17.20). El rollo, hecho con hojas de papiro pegadas o con hojas de pergamino cosidas en sus extremos, apenas puede sobrepasar los 10 metros de longitud (la longitud del evangelio de Lucas).

El **códice**. Hacia finales del siglo I aparece el libro cuadrado, el *codex quadratus*. La costumbre de apilar tablillas de cera ya existía desde hacía mucho tiempo. Se hizo lo mismo con las hojas de papiro o de pergamino; plegadas y cosidas juntas para formar cuadernos, constituyen el *codex* (pl. *codices*), de manejo mucho más sencillo que el rollo. El códice se extendió en primer lugar en medios cristianos (¿para diferenciarse de la Sinagoga, más tradicional?). Hay que hacer notar que todos los papiros conocidos del NT son códices u hojas de códices; así el testimonio más antiguo e importante del NT, el papiro p⁶⁶. Sin embargo, a causa del peso de la costumbre, el rollo resistió mucho tiempo y el códice no se generalizó más que hacia el siglo IV. En griego, el vocabulario es impreciso, testigo de un cambio sin ruptura; así se lee en 2 Tim 4,13: «[Tráeme] los libros (*ta biblía*), sobre todo los pergaminos (*tas membranas*)». Se trata probablemente de un códice y de hojas sueltas.

El códice de papiro era barato, pero la tinta corroía el papel y el papiro no estaba hecho para durar. Aunque las primeras generaciones cristianas, que vivían en la espera de la parusía, apenas se preocupaban de esto, muy pronto el problema de la transmisión del mensaje y de la conservación de los escritos comenzó a plantearse. La persecución de Diocleciano, a finales del siglo III, hizo que desapareciera una gran parte de los textos en papiro; aunque también hacia el 331 el emperador Constantino encargó a Eusebio de Cesarea «50 copias de las Escrituras sagradas, escritas sobre pergamino refinado, con una escritura legible y con un formato manejable, por buenos calígrafos» (Eusebio, *Vida de Constantino* IV, 36). Nuestro manuscrito Vaticano podría haber formado parte de este encargo.

El **palimpsesto**. Los pergaminos, costosos y escasos, a menudo son reutilizados; el texto original es «raspado» (en griego, *psao*), la superficie es pulida «de nuevo» (en griego, *palin*) y entonces puede recibir un segundo texto. Un célebre ejemplo es el ma-

nuscrito C04, sobre el que se volvió a copiar la traducción griega de 38 tratados de Efrén, un Padre de la Iglesia siria del siglo IV. El uso de reactivos químicos o de rayos ultravioletas permite hoy hacer que aparezca de nuevo, bajo los sermones de Efrén, el texto del Nuevo Testamento que había sido raspado (cf. p. 60). Un concilio del año 692 prohibió los palimpsestos sobre textos de la Escritura. En vano, según parece, pues 50 de nuestros manuscritos unciales del Nuevo Testamento son palimpsestos.

LA FORMA DE LA ESCRITURA

Hebreo

El hebreo antiguo (paleohebreo) utiliza entre los siglos X al VII la escritura del alfabeto fenicio. A partir del exilio, esta escritura es reemplazada por la del arameo, llamada más tarde «hebreo cuadrado», debido a que la mayoría de las letras se escriben en un módulo cuadrado. En Qumrán se han encontrado una docena de fragmentos de manuscritos redactados en hebreo antiguo; es la muestra de un retorno a esta escritura tradicional. En principio, en todos estos textos, las palabras están claramente separadas y las letras no indican más que las consonantes (cf. *El texto masorético*, p. 29).

Griego

La escritura varía con el tiempo, el tipo de escrito y el soporte. En la Antigüedad se utilizaban principalmente dos tipos de escritura: la cursiva y la uncial. La cursiva, escrita rápidamente, servía para los documentos no literarios, de uso familiar, a menudo en papiro. Esta escritura tiende a unir las letras y contiene muchas abreviaturas. Las obras literarias, por el contrario, son puestas en limpio con una escritura cuidada, con grandes letras *mayúsculas* separadas unas de otras a las que se les llama *unciales*. La palabra

viene del latín *uncia* (onza), que designa la «pulgada», el doceavo del «pie», es decir, la altura de la letra. La escritura uncial evolucionó; se pueden distinguir en ella cuatro formas sucesivas que ayudan a fechar los papiros o los pergaminos. La escritura del papiro p⁷⁵, muy cuidada, es casi como la uncial.

Pero a partir del siglo IX aparece una nueva forma de escritura corriente, en letras más pequeñas, muchas veces unidas, que se llama *minúscula*. Esta escritura griega señala la acentuación y separa las palabras. Ésta se extiende por todas partes y reina de forma prácticamente indiscutible; es la que pasará a la imprenta.

Los textos en unciales están escritos de forma continua, sin separación entre las palabras ni frecuentemente entre las frases: es la *scriptio continua*; no nos sorprenderá que, en griego, «leer» se diga *anaginosko*, es decir, «reconocer», pues para poder leer un texto primero hay que reconocer las palabras para separarlas. La puntuación, al principio muy escasa, se precisa hacia el siglo VII. Además, los escribas cristianos desarrollaron un sistema de contracciones para algunos nombres «sagrados», los cuales se escriben con dos letras con una barra horizontal por encima: $\overline{\Theta\Sigma}$ (para *theos*, Dios), $\overline{K\Sigma}$ (*Kyrios*, Señor), $\overline{I\text{H}\Sigma}$ (*Iesous*, Jesús), $\overline{X\Sigma}$ (*Christos*), $\overline{\Pi\text{N}}$ (*Pneuma*, Espíritu). La lectura y el estudio de los manuscritos dependen de una ciencia particular: la paleografía.

LA ESTICOMETRÍA Y LA COLOMETRÍA

La disposición del texto sobre la hoja puede variar; se distingue la escritura en columnas (generalmente dos), que comprende un número de sílabas determinado que forman los esticos: la esticometría (así el Sinaítico, 801). Pero según el uso de las escuelas de retórica, los manuscritos destinados a la lectura pública adoptan una división del texto por miembros de frase largos (*cola*) o cortos (*commata*): son pequeñas

unidades de sentido, susceptibles de ser leídas de un tirón, como se ve en el Códice de Beza D05. El conjunto del sistema se llama colometría.

COMIENZO Y FINAL DEL TEXTO

El título del texto es la *inscriptio*; a menudo es reproducida y completada al final del texto, en la *suscriptio* (cf. pp. 52 y 60). Algunos manuscritos llevan al final una nota manuscrita del copista: el *colophon*, que consigna la fecha, la patria de origen y a veces el nombre del escriba.

Éste es el comienzo del colofón del Códice (hebreo) de San Petersburgo (Leningrado), del 1008:

«Este códice del conjunto de las Sagradas Escrituras fue escrito, completado con la puntuación y la masora y cuidadosamente corregido en la metrópoli de Egipto (*El Cairo*). Fue completado en el mes de Siwan del año 4770 de la creación del mundo. Es el año 1444 del exilio del rey Joyakin. Es el año 1319 del reino griego, según el cómputo de la era seléucida y el cese de la profecía. Es el año 940 después de la destrucción del Segundo Templo (= 1009). Es el año 399 del reino del Pequeño Cuerno (cf. *Dn 8,9*, para designar la era islámica; = 1008)».

«Samuel ben Jacob escribió, puntuó y proveyó de la masora este códice de las Sagradas Escrituras, a partir de libros corregidos y anotados, preparados por Aarón ben Moisés ben Aser, el maestro —que repose en el Jardín del Edén—. Ha sido corregido y debidamente anotado».

Algunos colofones tienen forma de una oración de agradecimiento o de bendición; así, al final de un Salterio copiado en el 862, se lee la siguiente oración:

«¡Misericordia para el escriba, Señor!
¡Sabiduría para los lectores!
¡Gracia para los oyentes!
¡Salud para los poseedores! ¡Amén!»

LAS DIVISIONES DEL TEXTO

Numerosos manuscritos bíblicos incluyen divisiones y a veces subtítulos, pero estas divisiones son muy variables. El texto de la Biblia que leemos hoy está dividido en capítulos y versículos prácticamente idénticos en todas las ediciones y en todos los idiomas.

Para el Antiguo Testamento

Los dos sistemas antiguos de división

Mucho antes de que el texto del AT se presente según las divisiones corrientes y prácticas en capítulos y versículos, los manuscritos hebreos atestiguan una doble división en *parágrafos* y en *secciones*, con longitudes variables, en relación con su uso en el culto sinagoga.

El **parágrafo**: *parasha*, de la raíz *parash*, dividir, separar (que también ha dado *perushim*, fariseos, los «separados»). El parágrafo delimitado se llama *abierto* cuando comienza en la línea y *cerrado* cuando comienza en la misma línea que el final del precedente, separado por un intervalo equivalente a nueve letras. Las ediciones modernas del texto hebreo conservan una señal testigo de esta antigua división, incluso cuando su disposición tipográfica es diferente: una o varias letras *pe* (פ) indican un parágrafo abierto (*petuhah*), y una o varias letras *sámek* (ס), un parágrafo cerrado (*setumah*).

En la lectura sinagoga del sábado son leídos varios párrafos en el sentido definido más arriba. El conjunto de la perícopa prescrita para un sábado determinado toma tradicionalmente el nombre de *parasha* en las comunidades de origen askenazí (europeo) y de *sidra* en las de origen sefardí (oriental). Por ejemplo, la *parasha* de Noé comienza en Gn 6,9 y acaba en Gn 11,32. Cada *parasha* es llamada por la primera o las dos primeras palabras. El sistema ac-

tual, de origen babilónico, donde la Torá era leída según un ciclo anual, presenta 53 ó 54 *parashiyot*, señaladas en hebreo en el margen interno de las ediciones modernas con el término *parash*.

La **sección**: *séder* (masc.) o *sidra* (fem.) significa orden, colocación (es también el nombre del ritual de la cena de Pascua). De manera convencional se la puede llamar sección para no confundirla con el parágrafo. Estas secciones (en pl. *sedarim* o *sidrot*) están indicadas en el margen interno de nuestras ediciones por un *sámek* (ס) rematado por un *pázer* (-). El conjunto de la Biblia supone 452 *sedarim*; la Torá tiene, ella sola, 167; lo que permite el uso palestinese de repartir las lecturas semanalmente en un ciclo de tres años. El Talmud de Babilonia (*Megillah* 29b) se hace eco de las dos prácticas, pero es el uso babilónico anual el que termina por imponerse.

El sistema moderno: capítulos y versículos

La partición del texto en *capítulos* numerados se remonta a Stephanus Langton, que lo llevó a cabo hacia el 1203 en un manuscrito de la Vulgata (nº 14.417 de la Biblioteca Nacional de París). Poco a poco, este sistema fue adoptado por la Universidad para la «Biblia de París». En el siglo XV pasó a las Concordancias y después a las Biblias hebreas. Pero como los versículos no estaban aún indicados en las Biblias latinas, se dividía mentalmente cada capítulo en siete unidades, designadas por las letras A a la G, lo que apenas resultaba preciso.

En cuanto a la división en *versículos*, ésta existía en las Biblias hebreas desde la época talmúdica (siglo V), incluso aunque existían tradiciones diferentes entre el Talmud de Jerusalén y el de Babilonia. En el texto hebreo oficial, el final de cada versículo es anunciado primeramente por un pequeño trazo vertical (*silluq*), bajo la penúltima sílaba de la última palabra del versículo, y después señalada con el signo final (*sof pasuq*): dos pequeños rombos superpuestos: :

Pero las Biblias cristianas no tenían esta división hebrea. La idea de retomarla (para el AT), de extenderla al NT y, sobre todo, de numerar los versículos de cada capítulo se debe a Robert Estienne, que mejoró los ensayos anteriores (especialmente el de Santos Pagnini, Lyon, 1528). En su Nuevo Testamento griego-latín de 1551 y en su Biblia en francés de 1553, cada versículo aparece en párrafo aparte. Esta numeración fue también imitada por los editores de las Biblias hebreas².

Para el Nuevo Testamento

El sistema más antiguo de división del texto del Nuevo Testamento que conocemos se encuentra en el manuscrito Vaticano B03, del siglo IV. Otro sistema de división se encuentra en el Alejandrino A02, seguido por la gran mayoría de los manuscritos (68 capítulos o *kephalaia* en Mateo, 48 en Marcos, 83 en Lucas, 18 en Juan). Cada uno de estos capítulos está dotado de un título (*titlos*, del latín *titulus*, p. ej.: «A propósito del matrimonio en Caná»). La edición

2. Cf. el recuadro de la p. 39 en el *Cuaderno bíblico* n. 98. Hay que corregir la última frase de este recuadro: la numeración de los *versículos* fue adoptada por los judíos después de 1553; es la de los *capítulos* la que tuvo lugar hacia 1440.

de NESTLE-ALAND señala estos capítulos con una cifra en cursiva en el margen interno del texto.

Los *Cánones de Eusebio*. Un ingenioso sistema de sinopsis de los evangelios fue inventado por Eusebio de Cesarea († 339). Cada evangelio fue dividido en un cierto número de secciones, que tenían o no un paralelo en los otros; las secciones de cada evangelio fueron numeradas de manera continua. Después, Eusebio preparó diez tablas o cánones (*kanones*), el primero conteniendo los números de las secciones paralelas que se encuentran en los cuatro evangelios; el segundo, que contiene los pasajes comunes a Mateo, Marcos y Lucas; el tercero con los pasajes comunes a Mateo, Lucas y Juan; y así sucesivamente hasta el último, que contenía los textos propios de cada uno de ellos. Los cánones combinan todos los textos paralelos de los evangelios. Así, cuando en el margen de un evangelio se lee el número de la sección y debajo de ella el canon al que esta sección pertenece, al situarse en las tablas de Eusebio en dicho canon se pueden encontrar los números de las secciones paralelas en los otros evangelistas.

Por ejemplo, en el margen de Jn 4,44 leemos: 35/I. Basta buscar entonces en el canon I la sección 35 de Juan; allí se verán indicadas enfrente las secciones 142 de Mateo (Mt 13,57), 51 de Marcos (Mc 6,4) y 21 de Lucas (Lc 4,24). Las referencias a los cánones de Eusebio están situadas en el margen interno del texto de NESTLE-ALAND.

El trabajo del textualista

Tradicionalmente se distinguen tres tipos de operaciones críticas para establecer un texto a partir de diferentes manuscritos: la crítica *verbal*, la crítica *externa* y la crítica *interna*. Hay que señalar inmediatamente que sus fronteras son con frecuencia poco nítidas y que el orden de presentación es puramente formal; el textualista está llamado a conjugar simultáneamente los tres tipos de crítica textual.

CRÍTICA VERBAL

Intenta eliminar aquello que se pueden señalar como faltas accidentales de los sucesivos escribas, y más raramente sus correcciones intencionadas.

Abreviaturas

Así en **Rom 12,11**: $\overline{\text{KQ}}$ (*kyrio*) pudo ser leído como $\overline{\text{KRQ}}$ (*kairo*), y «sometido al Señor» se convierte en «sometido al tiempo» en algunos manuscritos de la tradición occidental (una primera mano del manuscrito D05 y los manuscritos citados por Jerónimo), aunque también de la bizantina (F G).

Confusión de letras

– En **hebreo**, debido a su grafismo casi igual, varias letras pueden prestarse a confusión: *bet* y *kaf* (כ - ב), *dálet* y *resh* (ד - ר), *he* y *het* (ה - ח), *waw* y *yod* (ו - י), *guímel* y *nun* (ג - נ), *mem* final y *áamek* (ם - ס), *áyin* y *tsade* (ע - צ). Éstos son algunos ejemplos de confusiones.

– Confusión de la *bet* y la *kaf* en **Os 6,7**.

Cantera-Iglesias traducen el TM: «Pero ellos, como Adán (*ke'adam*), transgredieron la Alianza, prevaricaron allí contra Mí». El mismo sentido en los LXX: «... como un hombre (*hos anthropos*)...» La BHK y la BHS proponen leer: «Pero ellos, en Adán (*be'adam*)...»; este lugar de Adán (o Admá), en el Jordán, explicaría mejor el adverbio *sham*, «en donde».

– Confusión de la *dálet* y la *resh* en **Is 14,4**.

La Biblia de Jerusalén traduce: «Dirigirás esta sátira al rey de Babilonia. Dirás: '¡Cómo ha acabado el tirano, cómo ha cesado *su arrogancia!*'» En el TM, la última palabra: *madhebah* es un hápax, una palabra que en el AT no se encuentra más que aquí y su sentido es, por tanto, imposible de precisar. La Biblia de Jerusalén ha traducido corrigiendo el texto, según la lectura atestiguada en 1QIs^a (Qumrán) y los LXX, con la palabra hebrea *marhebah*, arrogancia.

– Doble confusión: *he* y *het*; *áyin* y *tsade* en **2 Re 20,4**.

El TM dice: «Isaías no había salido aún de la ciudad (*ha'ir*) central», lo que no tiene ningún sentido; 1QIs^a dice: «... salido del patio (*hatser*) central». Cantera-Iglesias adoptan esta corrección.

– en **griego** se confunden sobre todo las consonantes unciales Λ (l) y Δ (d); $\Lambda\iota$ (li) y \Nu ; Γ (g) y Π (p), etc. En **2 Pe 2,13** es extremadamente difícil elegir entre *apatais*, «engaños», y *agapais*, «orgías». Esta segunda lectura encuentra un paralelo en Judas 12, pero no hay que excluir que un primer texto

de 2 Pe haya podido ser corregido precisamente bajo la influencia del texto de Judas.

Confusión de vocales

– En hebreo, la escritura consonántica ha favorecido evidentemente errores: un simple cambio de vocal a veces puede cambiar el sentido de una palabra. En **Os 11,4**, el TM dice: «Y era para ellos como los que alzan un yugo (*'ol*) contra su mejilla». La imagen del yugo es extraña en el contexto; basta con corregir *'ol*, yugo, por *'ul*, niño pequeño, para leer: «Y era para ellos como los que alzan un niño contra su mejilla».

– En griego, estas confusiones de vocales son muy frecuentes, tanto más cuanto que los textos eran dictados y que algunas vocales ya no podían distinguirse: *omega* y *ómicron*, más aún cuando el fenómeno del iotacismo asimilaba la *iota*, la *eta* y la *épsilon* + *iota*, y más tarde la *ypsilon*, pronunciadas todas como *i*.

La confusión de los dos sonidos *o* adquiere una gran importancia para algunos textos paulinos, donde ya no se puede distinguir el indicativo del subjuntivo, es decir, el hecho adquirido y constatado de la exhortación y del deseo: en **Rom 5,1**, ¿hay que leer «estamos en paz con Dios» o «estemos en paz con Dios»? Más aún cuando dos grandes manuscritos, $\aleph 01$ y B02, que representan la tradición alejandrina, ofrecen un subjuntivo corregido por una segunda mano en indicativo.

Haplografías y dittografías

Una letra no ha sido copiada más que una sola vez en lugar de dos (haplografía), o bien una letra ha sido repetida por error (dittografía). A veces el error se produce en varias letras, incluso en varias palabras.

– **Haplografías** en hebreo:

Is 40,12: el TM dice:

«¿Quién ha medido las aguas (*mym*) del mar con el cuenco de sus manos? ¿Quién ha calculado a palmos la extensión del cielo, o a cuartillos el polvo de la tierra...?» Es posible que, por haplografía, una se-

gunda *yod* haya sido omitida en *mym*; al restituirla se lee no ya *mayim*, «las aguas», sino *mey yam*, «las aguas del mar». Por una parte, esto parecería estar más en armonía con el contexto (cielos y tierra). Por otra, 1QIs^a presenta «las aguas del mar». La Biblia de Jerusalén dice «los mares».

Is 5,8: el TM dice:

«¡Ay, los que juntáis casa con casa (*bayit bebayit*) y campo a campo anexionáis, hasta ocupar todo el sitio». El manuscrito de Qumrán presenta *bayit bayit*: el escriba ha omitido repetir la *beth* (la preposición *con*) al comienzo de la segunda palabra. Aunque este manuscrito sea más antiguo en unos mil años, es defectuoso y debe ser corregido por otro más reciente. Por otra parte, el griego dice también «casa con casa» (*oikian pros oikian*). De ahí la regla: los manuscritos más recientes no son necesariamente menos buenos (*recentiores non sunt deteriores*).

Dittografías:

Sal 88,17: «Tus terrores me han anonadado»; el TM escribe la forma verbal *simtutuny* en lugar de *simtuny*.

Jr 37,1: «[Sedecías] reinó como rey (*wayyimlak mélek*)»; la palabra «rey» es una dittografía.

1 Sam 2,3: «No repitáis tantas palabras altaneras»; en el TM la palabra «altaneras» (*gebohah*) se repite inútilmente.

Job 13,14: el TM dice: «Porque (*'almah*) voy a tomar mi carne entre mis dientes», pero las dos primeras palabras son una dittografía de las dos últimas del versículo precedente: «... sobrevéngame lo que sea (*weya'abor 'alay mah*)».

– en griego se encuentra un caso interesante en **1 Tes 2,7**, en que la tradición se divide entre

ΕΓΕΝΗΘΗΜΕΝΗΠΙΟΙ: «Nos comportamos afortunadamente (*epioi*)», y ΕΓΕΝΗΘΗΜΕΝΝΗΠΙΟΙ: «Nos comportamos como niños (*nepioi*)». ¿Cuál era el texto original? Y ¿en qué sentido tuvo lugar la corrección, simplificación de NN, o duplicación de N?

La crítica verbal no puede decidir sola; debe recurrir a la crítica externa (número y calidad de los testigos) y a la crítica interna (estilo y vocabulario de Pablo, coherencia del pasaje). Retomaremos más adelante este ejemplo (p. 24).

Homoiteleuton

Una de las grandes causas de error es el salto de un copista de lo mismo a lo mismo o salto visual, es decir, que el ojo salta por encima un cierto número de palabras o de líneas porque una expresión se reproduce de modo idéntico o termina de la misma manera (*homoio teleute* = «el mismo final») un poco más adelante en el texto. Así sucede con la segunda parte de **Jn 12,8**, «... con vosotros, a mí, en cambio, no siempre me tendréis», que falta en algunos manuscritos: hubo un salto visual del primer *pántote éjete*, «tendréis siempre», al segundo, que supone la negación.

Ausencia de puntuación

La ausencia de puntuación entre los versículos y a veces la ausencia de espacio entre las palabras han podido comportar faltas.

Os 11,4-5. El TM dice: «... y suavemente le daba de comer. No volverá [Israel] a la tierra de Egipto...»; ahora bien, este comienzo del v. 5 contradice el v. 11 y todo el contexto del capítulo, que suponen el regreso a Egipto, así como 9,3, que lo afirma claramente. La mayor parte de los traductores (salvo Cantera-Iglesias) corrige el texto doblemente: la negación *lo* (*lâmed âlef*) es en realidad la preposición *l(e)* seguida del pronombre sufijo «él» (*lâmed waw*) y pertenece al v. 4 como complemento del verbo: «a él»; lo que da: «... yo *le* daba de comer. Volverá [Israel] a la tierra de Egipto...»

CRÍTICA EXTERNA

Consiste en comparar las calidades de los diferentes testigos: su número, su antigüedad, su ori-

gen, para intentar evaluar la fiabilidad de una lectura variante. Opera con criterios que no hay que ignorar, pero que hay que manejar con la mayor prudencia. Los textualistas discuten cada vez más estos criterios.

El número de los testigos: la crítica textual no se hace por la cantidad, y una lectura antigua única que pertenece a otra tradición puede ganar a un centenar de manuscritos que han copiado el mismo error una y otra vez. En **Lc 15,16** el texto recibido ha traído hasta el siglo XX: «Habría deseado llenar su estómago»; es la lectura del Alejandrino A02, aún presente en la edición de Nestle-Kilpatrick de 1958. Pero el papiro p⁷⁵ y los unciales \aleph 01, B03 y D05 tienen: «Habría deseado saciarse», en adelante impreso en el texto estándar.

La edad de los testigos: la antigüedad no es garantía de lectura original. Muchos papiros antiguos llevan el rastro de correcciones docetas (grupos para los cuales la humanidad de Cristo no era más que una apariencia), y sucede que manuscritos minúsculos relativamente tardíos conservan una lectura original, más segura que la estandarizada de los grandes unciales anteriores. De ahí la regla: *Recentiores non sunt deteriores* (los manuscritos más recientes no son necesariamente menos buenos), cf. p. 17.

La presentación general de los testigos. Algunos manuscritos son excelentes por la finura del pergamino (se habla entonces de vitela: piel de animal muerto al nacer), la riqueza de las iluminaciones o los materiales utilizados (púrpura, polvo de oro). Pero esto no garantiza la calidad de la copia realizada (y aún menos la del modelo utilizado).

En el caso del Nuevo Testamento, el intento de establecer un árbol genealógico completo de los códices (*stemma codicorum*) resulta extraordinariamente ilusorio. El textualista intenta más bien establecer diferentes estados del texto, recensionales o pre-recensionales. Se considerará que una lectura

está sólidamente establecida cuando se apoya en varios tipos de texto a la vez, es decir,

– en manuscritos pre-recensionales y manuscritos recensionales;

– en testigos que han surgido en lugares geográficos diferentes (sobre todo de origen alejandrino y occidental).

Precisemos desde ahora que la tradición sirobizantina, ampliamente mayoritaria, que agrupa a varios grandes unciales (A02, E07, F09, G011, H013, W032) y la mayor parte de los minúsculos, tomó el nombre de *koiné* («común» en griego) y ha dado nacimiento al texto recibido. Hoy está bajo sospecha, sus lecturas representan muchas veces un texto liso, sin asperezas, con las aristas teológicas fuertemente atenuadas (ver ejemplos en p. 21). Menospreciada a la vez por los que mantienen la tradición alejandrina (que ha dado lugar al texto estándar) y por los que dedican una atención muy especial al texto occidental, comienza, sin embargo, a ser rehabilitada.

CRÍTICA INTERNA

La crítica interna intenta calcular el valor respectivo de las diferentes variantes apoyándose en criterios de estilo, de coherencia e incluso de autenticidad doctrinal para eliminar las modificaciones secundarias y proponer el texto más cercano posible al del origen. Las variantes son más frecuentemente intencionadas que accidentales, pero la frontera con la crítica verbal es extremadamente borrosa.

Diferentes tipos de variantes

Variantes gramaticales o de estilo

Hay que conocer el estado de la lengua en la época y en el lugar en que el texto ha sido puesto por escrito; también es preciso tratar de determinar las ca-

racterísticas propias de un autor, sus giros de estilo. Pero ¿cómo saber si un escriba no ha intervenido, bien sea para corregir un rasgo que le parecía demasiado extraño, bien sea para dar forma a una expresión que consideraba como el estilo propio del autor? En cualquier caso, la catástrofe para el textualista es el escriba instruido e inteligente. Ya que el que no lo es copia sin comprender y, por lo tanto, sin modificar el texto.

En griego, el empleo de las preposiciones ofrece un ejemplo sorprendente en **Lc 4,1**. Leemos en los testigos del texto alejandrino: «Era conducido en el Espíritu *en* el desierto», con la preposición del lugar donde se está, *en*, seguida de dativo; lo cual resulta bastante sorprendente después de un verbo de movimiento. Los testigos del texto siro-bizantino y la gran mayoría de los minúsculos tienen la preposición de movimiento esperada, *eis*, seguida de acusativo. La elección del textualista se llevará a cabo con la preposición *en*, pues se comprende fácilmente la corrección de un texto incorrecto por un escriba purista, mientras que puede explicarse peor la introducción de una falta gramatical en un texto correcto. Queda todavía por explicar el texto de Lucas: algunos piensan que se trata de una confusión de preposiciones, frecuente en la época, en la lengua popular. Pero otros pasajes de Lucas hacen claramente la distinción entre *en* y *eis*. Parece más probable que sea más una elección deliberada y que tenga sentido: el paralelismo de las dos expresiones «en el Espíritu... en el desierto» hace que entendamos que los dos «lugares» se superponen, y que el desierto es por excelencia el lugar para una experiencia del Espíritu.

Explicaciones y glosas de tipo targúmico

– En griego, en el Nuevo Testamento, el texto conciso y difícil de **Mc 9,49**: «Pues todo se salará con fuego», tiene una tonalidad de juicio escatológico; pero en un cierto momento ya no se entendió y fue explicado por relación a Lv 2,13: «Toda ofrenda que presentes en oblación la sazonarás con sal». Un

escriba pudo escribir la cita del Levítico en el margen (glosa), después fue insertada en el texto mismo hasta reemplazarlo completamente. Desde entonces, el texto del Levítico es el que se extiende en la tradición occidental, pero también en la tradición siro-bizantina, es decir, en la gran mayoría de los minúsculos hasta el texto recibido.

1 Jn 5,7-8, el texto recibido dice: «Pues son tres los que testifican [en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno, y son tres los que dan testimonio en la tierra:] el espíritu, el agua y la sangre». El texto entre corchetes, sin embargo, no está atestado más que en ocho minúsculos griegos tardíos y representa probablemente la traducción de una recensión tardía de la Vulgata. El testimonio más antiguo se encuentra en un tratado latino del siglo IV, después este texto es retomado por algunos Padres latinos del siglo VI. Se trata claramente de una glosa que interpreta los términos joánicos como símbolos de la Trinidad, que se ha deslizado en el texto recibido, siempre dispuesto a facilitar la lectura de un pasaje difícil.

Armonizaciones entre pasajes paralelos

Is 60,19: el TM dice: «El sol no te servirá ya de luz durante el día, ni para resplandor te lucirá más la luna»; 1QIs^a añade al final: «la noche», lo mismo los LXX (*photiei soi ten nykta*), seguidos por la Vetus latina. ¿Hay que deducir de esto una omisión por parte del texto hebreo, o más bien una adición armonizadora? Habiendo hablado del «sol, el día», el equilibrio natural hace que se espere «la luna, la noche»; como se lee en Jr 31,35 o en Sal 121,6. La alternancia día/noche de las dos luminarias (cf. Gn 1,14-19) hace aquí más difícil la omisión por el TM y más probable la adición armonizadora por 1QIs^a, los LXX y la Vetus latina.

Hacia finales del siglo II, un escritor sirio, Taciano, compuso una «armonía» de los cuatro evangelios. Tejiendo hábilmente las frases sacadas de cada uno de los evangelios, Taciano llegó a hacer un solo conjunto narrativo (que no omitía más que algunas

secciones de los evangelios); la obra es conocida con el nombre de *Diatessaron* (en griego: «a través de los cuatro»). Muy rápidamente, varios obispos, entre ellos Teodoreto, prohibieron el libro, y ya no tenemos nada del *Diatessaron* (excepto un breve fragmento en griego) más que en citas en siríaco en el comentario de Efrén especialmente³.

Pero el fenómeno de la «taciaización», muchas veces inconsciente, se ha aplicado a lo largo de toda la tradición manuscrita: los escribas, que sabían de memoria los textos, tenían tendencia de modo natural a armonizar los pasajes paralelos. Así, la confesión de fe de Pedro en el texto de Mateo 16,16: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo», contaminó el texto, mucho más breve, de **Mc 8,29** conservado por la mayoría de los testigos; la expresión breve y ambigua: «Tú eres el Cristo», inmediatamente contestada por Jesús, se convierte en el Sinaítico 801 en el reconocimiento inspirado: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios». Aquí observamos la tendencia a tomar el evangelio de Mateo como modelo, pues era el más utilizado en la Iglesia antigua. Por la misma razón, algunos manuscritos de **Lucas** llevan en **11,2-4** el texto del Padre nuestro de Mateo, utilizado siempre en la liturgia.

El peligro está en borrar las particularidades de cada evangelio y perder la riqueza y la complejidad teológicas del Nuevo Testamento. Desde el siglo II, Ireneo reaccionó contra este peligro recordando la importancia de la diversidad de los cuatro evangelios («el evangelio cuadriforme») en función de «la economía de la salvación», es decir, del proyecto salvífico de Dios, tal y como se desarrolla en la historia y el cosmos (cf. *Adv. haereses* III, 11, 8).

Los ejemplos son múltiples, pues el fenómeno es constante. Contentémonos con citar en los Hechos

3. Sobre el *Diatessaron*, cf. F. CULDAUT (dir.), *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia 22), Verbo Divino, Estella 1993, pp. 101-103.

de los Apóstoles los tres relatos de la conversión de Pablo (**Hch 9,5; 22,8; 26,14**). La frase: «Es inútil que des coces contra el aguijón» ha retrocedido desde el tercer relato a los otros dos, en los que aparece en un pequeño número de testigos.

Finalmente, hagamos notar los fenómenos de armonización con el texto del Antiguo Testamento: los escribas, ignorantes quizá de la manera antigua de citar de memoria o de la forma particular del texto de la Escritura que el autor cita, tuvieron tendencia a adaptar las citas según el texto recibido del Antiguo Testamento. Así, toda la tradición siro-bizantina (el Alejandrino y la mayoría de los minúsculos) corrige la cita compuesta de Is 61,1s en **Lc 4,18-19** para adecuarse al texto de los LXX de Isaías.

Correcciones doctrinales tendenciosas (cf. pp. 6-8)

Señalemos, sobre todo en el Nuevo Testamento, la tendencia a idealizar la persona de Cristo. En **Mt 24,36**, en el logion «en cuanto al día y la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre», una gran parte de la *koiné*, la tradición bizantina, seguida por el texto recibido, suprimió «ni el Hijo», pues no se podía soportar la idea de que el Hijo hubiera ignorado algo del designio del Padre. Estos son otros ejemplos:

– **Mc 1,41** («Jesús indignado» es reemplazado por «Jesús compadecido»; cf. v. 43).

– **Lc 2,33** («el padre y la madre del niño estaban admirados» es reemplazado por... «José y la madre...»).

– **Jn 1,13** («que no nacen de sangre... ni de deseo de hombre, sino de Dios» es reemplazado por el singular: «que no nace...», para hablar de Jesús, Hijo del Padre y/o hijo de María virgen); cf. p. 6.

– **Jn 1,34**: («doy testimonio de que éste es el elegido» es reemplazado por «... el hijo de Dios»).

Ausencia de algunos textos

La ausencia de versículos o incluso de perícopas enteras en una buena parte de la tradición antigua

es difícil de explicar: a menudo se trata de textos muy antiguos que no eran recibidos por todos, pero que la Iglesia siempre ha conservado como formando parte del patrimonio de sus Escrituras. Son célebres algunos casos.

Lc 22,43-44, que insiste en la terrible agonía de Jesús en el huerto de los Olivos, está ausente de un buen número de los grandes unciales (excepto el Códice de Beza D05) y del papiro p⁷⁵; pero el resto de la tradición está muy dividida. ¿Es el lado demasiado humano de esta angustia lo que ha molestado? ¿Tiene sentido, por el contrario, la necesidad de humanizar al Jesús demasiado sereno de Lucas, existiendo en la ayuda divina? Sin duda, la crítica externa hace pensar que el versículo es un añadido, pero que es muy antiguo, ya que figura en las citas de los Padres del siglo II (Justino, Ireneo). El texto estándar adopta entonces una solución intermedia: imprime el texto entre corchetes, señalando así que reconoce la ausencia del versículo en una parte de los testigos, pero también su pertenencia a una de las grandes tradiciones de la Iglesia antigua.

Lc 23,34: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Estas palabras ¿fueron suprimidas en algunos medios cristianos en conflicto con la Sinagoga y que consideraban la caída del Templo como un castigo divino?

Pero el problema existe también para perícopas enteras: por ejemplo la de la mujer adúltera (**Jn 7,53-8,11**, cf. p. 25) o el final del evangelio de Marcos (**Mc 16,9-20**, cf. p. 59).

Finalmente, hay que hacer una mención particular del *agraphon* (palabra no escrita) de Jesús en **Lc 6,5**: «El mismo día, viendo trabajar a uno en día de sábado, le dijo: Amigo, si sabes lo que haces, eres dichoso, pero si no lo sabes, eres un maldito y un transgresor de la ley». Este *logion* paradójico y un tanto difícil no está presente más que en el Códice de Beza D05: se puede reconocer en él la polémica contra la Ley de algunos medios cristianos ultraliberales.

PARA LEER EL APARATO CRÍTICO DE NESTLE-ALAND

Por principio, el aparato crítico ofrece un máximo de lugares variantes, pero apunta también, para facilitar la lectura, a la economía de las siglas y reagrupa las tradiciones textuales tanto como es posible (deja de citar testimonios que se juzgan de segundo orden).

El aparato crítico adopta dos formas diferentes:

- un aparato *positivo* para las variantes importantes, discutidas para el establecimiento del texto. Las lecturas que no se mantienen son citadas en primer lugar; después de un *txt* es citada la lectura mantenida.
- un aparato *negativo* para las variantes relativas solamente a la historia del texto y de su interpretación. Sólo se dan las lecturas no mantenidas.

Los testigos citados

- son citados constantemente los manuscritos de primer orden (papiros, unciales y algunos minúsculos independientes del texto de la *koiné* (la tradición bizantina) y, con el símbolo \mathfrak{M} , la gran mayoría de los testigos que forman la *koiné*.
- son citados *ocasionalmente* los manuscritos de la *koiné* cuando difieren del texto mayoritario.

Siglas económicas

° la palabra siguiente se omite

□ ...\ las palabras situadas en el intervalo son omitidas

† la palabra siguiente es reemplazada por otra

†... las palabras situadas en el intervalo son reemplazadas por otras

† una o varias palabras añadidas en otro sitio

∫...∫ las palabras situadas en el intervalo están colocadas en un orden diferente

Ejemplo: Hch 20,28b

Texto: «... (para) pastorear la Iglesia de Dios, que adquirió mediante la sangre del propio (Hijo)».

ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ ἰησοῦ, ἣν περιποιήσατο ἰδιῶς τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.

(*Poimainein ten ekklesian tou theou hen periepoiésato dia tou haimatos tou idiou*).

Aparato crítico:

• 28[†] κυρίου ϖ⁷⁴ A C* D E Ψ 33. 36. 453. 945. 1739. 1891 *al* gig p syr^{hms} co; Ir^{lat} Lcf[†] | κυ. και (του pm) θεου C³ \mathfrak{M} | *txt* \aleph B 614. 1175. 1505 *al* vg si bo^{ms}; Cyr | ἰεσουτω ϖ^{41 vnd} D; Ir^{lat} | ἰδ. α. \mathfrak{M} | α. αυτου Ir^{lat} | [α. τ. ιδ. υιου Knapp *cj*] | *txt* ϖ^{41 74} \aleph A B C D E Ψ 33. 36. 945. 1175. 1739. 1891 *al*; Cir

Interpretación:

1) – El texto *theou*, «(Iglesia) de Dios», está atestiguado por los unciales \aleph B, los minúsculos 614, 1175, 1505 y algunos otros (*alii*), la Vulgata, todas las versiones siríacas, un manuscrito de la versión copta bohaírica y Cirilo de Alejandría.

– La variante *kyriou*, «(Iglesia) del Señor», está atestiguada por el papiro p⁷⁴, los unciales A, C (antes de la corrección), D, E, Ψ, los minúsculos 33, 36, 453, 945, 1739, 1891 y algunos otros, los manuscritos gig y p de la Vetus latina, la siríaca hacleana (en una nota al margen), las versiones coptas, el texto latino de Ireneo y Lucifer de Cagliari (hacia el 371).

– La variante *kyriou kai theou*, «(Iglesia) del Señor y Dios» (numerosos manuscritos [*permulti*] tienen *kai tou theou* «y de Dios»), está atestiguada por la corrección de una tercera mano del uncial C y el texto mayoritario de la *koine*, la tradición bizantina

2) La palabra *eautoi*, «(que adquirió) para el», no es añadida más que por el papiro p⁴¹ según parece (*videtur*), el uncial D y el texto latino de Ireneo

3) El texto *haimatos tou idiou*, «(mediante) la sangre del propio [Hijo]», está atestiguado por los papiros p⁴¹ y p⁷⁴, los unciales K, A, B, C, D, E, Ψ, los minúsculos 33, 36, 945, 1175, 1739, 1891 y algunos otros (*alii*) y Cirilo de Alejandría

– La variante *idiou haimatos* esta atestiguada por el texto mayoritario de la *koine*

– La variante *haimatos autou* esta atestiguada por el texto latino de Ireneo

– Knapp ha propuesto la corrección *haimatos tou idiou huiu*, «la sangre de su propio hijo», que no se lee en ninguna parte

Parece bien que, ante la dificultad de la *lectio difficilior*, «la Iglesia de Dios, que adquirió *por su propia sangre*», una gran parte de la tradición (bizantina, pero también occidental) reemplazo *Dios* por *Señor* y leyó «la Iglesia del Señor, la que se ha adquirido *por su propia sangre*», reemplazando así Dios por el Hijo. El texto *theou* era conocido y la tradición bizantina, mayoritaria, relaciona los dos *kyriou kai theou*, «del Señor y Dios»

La corrección de Knapp, que introduce *huu* «(por la sangre de su propio) hijo», no tiene ningún apoyo textual. Pero sugiere una interpretación del texto alejandrino: se trata más bien de Dios, como lo muestra el conjunto del discurso de Pablo, pero hay que entender probablemente que en «se adquirió la Iglesia por la sangre de su propio (hijo)», la expresión *tou idiou* puede significar «el suyo propio, su propia descendencia»

Algunas reglas

La crítica interna ha propuesto algunas reglas pragmáticas, que son indicativas y siempre están sujetas a discusión. Son enunciadas frecuentemente en latín:

a) *Lectio brevior probabilior*: la lectura más corta es la más probable. El escriba tiene más tendencia a precisar, explicitar, incluso ilustrar (es un fenómeno targúmico conocido que consiste en hacer el texto inmediatamente asimilable para el lector); por tanto, una lectura breve tiene muchas probabilidades de ser más antigua, incluso más auténtica. Este principio de la *lectio brevior* permitió a Griesbach (1745-1812) preferir para el Padrenuestro de Lucas (**Lc 11,2-4**) la variante corta de algunas citas patrísticas y de traducciones. Esta elección se encontró confirmada más tarde por la presencia de esta forma del texto en el Vaticano B03 y el papiro p⁷⁵.

b) *Lectio difficilior lectio potior*: la lectura más difícil debe ser preferida. Criterio de sentido común que se apoya en el mismo principio que el precedente, a

saber, que se corrige generalmente para aclarar y simplificar, y no para volver el texto abstruso o difícilmente comprensible.

c) *Potior lectio difformis a loco parallelo*: hay que preferir la lectura diferente de un lugar paralelo. Este criterio intenta denunciar las armonizaciones y la tendencia a adaptar los textos sinóticos.

d) *Potior lectio quae alias explicat*: hay que preferir la lectura que explique las otras. Este último criterio es ciertamente el más importante y engloba los precedentes. Se trata de encontrar la variante-fuente que mejor explica todas las demás; lo que L. Vaganay llamaba con una expresión feliz «el hilo de Ariadna» del textualista.

CRÍTICA RACIONAL

Las observaciones precedentes nos han llevado a subrayar la importancia de la crítica interna y de la

búsqueda de la variante-fuente. De hecho, después de más de cuarenta años se desarrolla en los textualistas una tendencia a privilegiar el estudio de cada variante por sí misma en su contexto. Se trata de hacer que intervengan lo más posible los criterios de coherencia interna del texto, las costumbres estilísticas de un autor y la recurrencia del vocabulario. Esta crítica ha tomado el nombre de crítica racional (lo cual no significa disminuir el carácter «racional» de otros caminos). Desarrollada por el P. Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), ha sido recientemente revalorizada por la escuela inglesa de G. D. Kilpatrick. Éste insiste en el estilo propio de los autores y sobre todo en la existencia de grandes revisiones llevadas a cabo desde finales del siglo II, para obtener un texto más conforme con el griego clásico, el ático. Así, el texto alejandrino del Sinaítico y del Vaticano estaría caracterizado por correcciones «aticistas» deliberadas. Más próximo a los medios semitizantes y a la lengua hablada, el Alejandrino habría escapado a este peligro.

Este movimiento tiene el interés de recordar a los lectores del texto estándar que mantengan una actitud más crítica y, en palabras de Ch. Perrot, que eviten «idolstrar al Faraón». Pero el problema es complejo: el gusto por el aticismo pudo existir muy pronto, e, inversamente, la transmisión de los textos en medios populares pudo modificarlos profundamente. Más aún: subrayar las «tendencias estilísticas» de un autor a menudo es señal de un cierto ilusionismo o de círculo vicioso, pues la cuestión es saber a partir de qué texto se señalan estas tendencias.

Para concluir, discutiremos el texto de **1 Tes 2,7**. ¿Hay que leer: «Nos comportamos afablemente (*epioi*)» o «Nos hemos hecho niños (*nepioi*) en medio de vosotros»? Hemos visto (p. 17) que la crítica verbal no permitía resolverlo. ¿Qué sucede con la crítica externa? Ésta se inclina más del lado de «niños», que se encuentra en el papiro p⁶⁵, el Vaticano

B03, una primera mano de los unciales $\aleph 01^*$, C04*, D05*, algunos minúsculos, la Vetus latina y una parte de los manuscritos de la Vulgata. Por el contrario, *epioi* se encuentra en el Alejandrino A02, una segunda mano (corrección) de $\aleph 01^c$, C04¹, D05¹ y la gran mayoría de los minúsculos de la *koiné*.

Queda por hacer actuar a la crítica racional: *nepioi* es un término frecuente en Pablo, pero nunca es aplicado al propio apóstol; se entiende mal que Pablo, que se compara primero con el padre y después con la nodriza de la comunidad, se conciba todavía como un «niño». Sin embargo, K. Aland, arguyendo desde la frecuente ausencia de coherencia en las metáforas que a Pablo le gusta enhebrar, corrige en este punto el texto de Nestlé y escribe *nepioi*. El Comité hace la misma elección.

Sin embargo, B. M. Metzger, en su comentario sistemático al texto del Comité Internacional (del *Greek New Testament*), después de haber explicado la elección de la mayoría, da su opinión personal y prefiere leer *epioi*. Sin duda, la palabra no aparece en ninguna otra parte de las cartas auténticas de Pablo, pero es mucho más coherente con el contexto y la actitud general, en la que el apóstol prevalece frente a la comunidad de Tesalónica: rechazo de estar a cargo, ternura, afabilidad en la amonestación. Hagamos notar finalmente que esta lectura evoca como trasfondo del texto de Pablo la bienaventuranza sobre los «mansos» (*praeis*, Mt 5,4).

El ejemplo muestra hasta qué punto es difícil la elección entre dos variantes; el establecimiento del texto depende de su comprensión de conjunto, y, contrariamente, la elección de una variante modifica la comprensión. La crítica textual es, en sentido fuerte, parte integrante de la exégesis de un texto. En cierta manera, incluso presenta el testimonio de la primera hermenéutica cristiana: el aparato crítico ofrece un reflejo de las primeras relecturas y actualizaciones del testimonio evangélico.

JUAN 7,53-8,11: LA MUJER ADÚLTERA

Los testigos

a) La perícopa está ausente de numerosos testigos:

– los papiros p⁶⁶ p⁷⁵, los unciales $\kappa 01$ B03 L N T W X Y Δ Ψ etc. En cuanto a A02 y C04, están mutilados en esta parte del texto de Juan, pero midiendo cuidadosamente hace pensar que no habría bastante espacio en las hojas que faltan para incluir la perícopa;

– numerosos minúsculos, entre ellos 22 33 124 157 209 788 1230 1241 1253 2193 2768;

– la forma más antigua de la versión siríaca, las versiones coptas y algunos manuscritos armenios;

– no hay ningún Padre griego que comente este pasaje antes de Eutimio Zigabenus en el siglo XII.

b) La perícopa está atestiguada en este lugar en:

– los unciales D05 E08 F010 G012 H K M U r (todos posteriores al siglo V);

– los minúsculos 28 700 892 1009 1010 etc. y la mayoría de los minúsculos que pertenecen a la tradición bizantina;

– la *Vetus latina*, la *Vulgata*, traducción de los evangelios por Jerónimo hacia el 384; éste incluye la perícopa «pues –dice– se encuentra en numerosos manuscritos latinos y griegos»;

– varios Padres latinos: Ambrosio (339-397), Agustín (354-430);

– la versión siríaca y la versión latina de la *Didascalia* (siglo III); las *Constituciones Apostólicas* (siglo IV);

– una mención de Dídimo el Ciego (Egipto, siglo IV); un testimonio de Papías (?), citado por Eusebio de Cesarea, que dice que esta historia se encuentra también en el *Evangelio de los Hebreos*;

– varios testigos marcan el texto con un óbelo o con un asterisco, indicando así que el lugar del texto es insatisfactorio.

c) La perícopa está atestiguada en otro lugar de los evangelios por algunos minúsculos o versiones: después de Jn 7,36; después de Jn 7,44; después de Jn 21,25; finalmen-

te, después de Lc 21,38 (familia de minúsculos f¹¹). La crítica externa indica, por lo tanto, una atestación relativamente tardía de la perícopa en el mundo griego, pero es conocida en el mundo latino al menos desde el siglo III.

La crítica interna

Una primera dificultad se plantea con respecto al lugar de la perícopa en el contexto joánico y en el encadenamiento con lo que precede: interrumpe la secuencia 7,52-8,12, que no plantea problemas. La tradición manuscrita que ha señalado la perícopa con un signo particular o que simplemente la ha desplazado, ha percibido claramente la dificultad. El estilo y el vocabulario de la perícopa difieren notablemente de las del resto del evangelio de Juan; desde hace mucho tiempo ha sido subrayado el carácter lucano del texto: la insistencia sobre el perdón que rehabilita y da la vida recorre todo el tercer evangelio. La controversia sobre la Ley encuentra ecos en ella.

Así pues, es evidente que este texto no pertenece en origen al evangelio de Juan. Sin embargo, parece como un relato de tradición oral antigua que circuló bastante pronto en Occidente. ¿Habría surgido de una tradición o de una escuela lucana? Su ausencia en toda la tradición oriental es inquietante y no podría explicarse más que por una polémica contra prácticas penitenciales juzgadas demasiado laxistas en ciertas comunidades de la Iglesia primitiva.

Los editores del texto estándar, reconociendo que la perícopa no formaba parte originalmente del evangelio de Juan, han decidido imprimirla en su lugar tradicional, después de Jn 7,52, señalándola con dobles corchetes. De esta manera, el textualista deja actualmente abierta la cuestión de la autenticidad, confirmando a la vez que el texto forma parte de la Escritura inspirada que, desde una época antigua, ha acompañado y hecho vivir a las comunidades eclesiales. Pero prepara también el terreno a la crítica histórica y literaria, que debe decidirse sobre la doble cuestión de la ausencia del texto en una parte de la tradición y de su lugar tradicional en la narración joánica.

LOS DOS TEXTOS DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

E DELEBECQUE publicó en 1986 una traducción doble de los Hechos en su libro *Les deux Actes des Apôtres* (Études bibliques, Gabalda, París) El título puede sorprender La existencia de estos dos tipos de texto, sin embargo, es conocida desde hace mucho tiempo el texto más corriente, el de Alejandría (sigla *TA*), y el texto occidental (*TO*) Este último tipo de texto es conocido por algunos papiros (p²⁹ p³⁸ p⁴⁵) y sobre todo por el Códice de Beza (con las siglas *D* para designar el texto griego y *d* para un representante de la *Vetus latina*) También es conocido por antiguos Padres latinos (Ireneo latino, Tertuliano, Cipriano), en concordancia con las viejas tradiciones siríacas y, por lo tanto, arameas de Oriente (por ejemplo, un fragmento siro-palestino del siglo VI descubierto en Khirbet Mird, en el desierto de Judá, y las notas marginales de una versión siríaca llamada *harcleana*)

Los manuscritos de este tipo a menudo son bastante diferentes entre sí (entre *D* y *d* se pueden señalar 607 variantes) y aún mas diferentes del *TA* Así, el *TO* es frecuentemente más largo que el *TA* de 1 007 versículos, 325 son idénticos entre sí, el *TO* añade 525 elementos a los anteriores (aproximadamente 1 600 palabras) Pero también lleva a cabo 162 supresiones, por tanto puede presentar también un texto más corto Las notas de nuestras traducciones bíblicas dan algunos ejemplos de ello Así, en *TO* las indicaciones geográficas de Hch 12,10 y 20,15, las indicaciones de tiempo en 19,9 y 27,5 Pero ¿se trata de adiciones o de supresiones con relación al *TA*? ¿Y por qué no al contrario? ¿Cuál es el texto original?

Ya desde hace un siglo, los especialistas no dejan de interrogarse a este respecto Según F Blass, en 1895, el *TO* es más antiguo que el *TA*, que no sería más que una segunda edición mejorada J H Ropes, en 1926, optaba por la hipótesis contraria Las grandes ediciones, llamadas corrientes, del NT a menudo privilegian el *TA*, pero otras (C B Amphoux en particular) querrían rehabilitar el *TO* Sobre esto, M-E Boismard, en su libro *Texte occidental des Actes des Apôtres I-II* (París 1984) ha mostrado en primer lugar la diversidad de la tradición occidental y llega incluso a distinguir en él un *TO1* y un *TO2* Y sobre todo demuestra, como por otra parte Delebecque, el carácter extraordinariamente lucano del *TO* Así pues, Lucas habría compuesto sucesivamente dos ediciones de los Hechos

primero *TO1* y después *TO2*, antes de que un último editor fusionara el conjunto para obtener el texto del *TA*

Sin embargo, ordinariamente los especialistas suelen evitar este tipo de reconstrucciones, y con frecuencia las convenciones se limitan a los puntos siguientes

1) Dadas las circunstancias, hay que respetar los dos tipos de texto, sin fusionarlos y, por lo tanto, sin producir un texto de edición crítica llamado eclectico (de ahí la necesidad de leer el *TO*, al menos en el aparato crítico)

2) Numerosas indicaciones del *TO* pueden ser históricamente primeras, incluso aunque, por otra parte, este texto debería ser considerado de manera general como literariamente secundario

3) En efecto, muy a menudo se puede demostrar el carácter literariamente secundario del *TO*, que, elaborado en primer lugar en un medio judeocristiano de lengua aramea, acentúa el motivo, con respecto a los jefes judíos, de la hostilidad contra Jesús y la naciente Iglesia (Hch 3,17), y subraya al mismo tiempo el universalismo cristiano en contra de la institución judía (17,12) Las figuras de Pedro y de Pablo, así como la función del Espíritu, están mejor valoradas, y, sin duda según los usos de los helenocristianos, los decretos rituales de 15,19 en el *TA* sobre la sangre y las carnes ahogadas encuentran en el *TO* una versión más moral en la regla de oro El futuro cardenal Martini, en particular, puso de relieve estos diversos puntos

Esto muestra lo compleja que es la situación Pero quizá resulte también muy sintomática Aunque los dos textos de los Hechos son verdaderamente lucanos, retocados por Lucas o por la tradición de su iglesia ¿hasta qué punto la existencia de este *texto vivo* de los Hechos, en dos formas canónicas, no es imagen de otros textos evangélicos que continuaban también viviendo, incluso mientras que Mt o Lc ya habían trabajado, cada uno a su manera, en una de las revisiones de Mc? Consecuentemente, esto da imagen de lo frágil que puede ser una utilización demasiado sistemática de eso que se llama el «problema sinóptico» Por lo tanto nunca puede ser normativo, sino sólo indicativo

Charles PERROT

El texto del Antiguo Testamento

1. La tradición hebrea de las Escrituras

¿De dónde procede el texto de las biblias hebreas que se convierte en el Antiguo Testamento de nuestras biblias cristinas? Primero describiremos las grandes etapas de esta historia textual partiendo de los estudios críticos modernos, a partir del siglo XVI, para a continuación remontarnos en la historia, a fin de comprender el objeto y la naturaleza de los trabajos realizados sobre el texto hebreo e intentar mostrar sus orígenes y su antigüedad.

DEL TEXTO RECIBIDO A LAS EDICIONES ACTUALES

Las primeras ediciones impresas

La Biblia se convierte muy rápidamente en el objeto privilegiado de la imprenta; no sólo es el texto más fácilmente reproducido y difundido, sino que a partir de ese momento es el mejor estudiado y sobre todo el mejor establecido. En esta época no se conocen más que manuscritos medievales, que se remontan, los más antiguos, a los siglos IX y X (cf. p. 32). Representan el texto masorético (TM), el texto recibido por las comunidades judías.

La *Biblia de Soncino* (1488). Es la primera Biblia hebrea completa, impresa y publicada en el norte de Italia por Yehoshúa Shlomo ben Israel Soncino, en

1488, en Soncino, cerca de Cremona. Muy poco tiempo después vio la luz otra en Brescia, en 1494, debida a Guershom ben Moisés Soncino.

La *Biblia rabínica de Bomberg* (1517). En 1515, Daniel van Bomberg, hijo de un vendedor de paños de Amberes, se estableció en Venecia, entonces centro de una intensa actividad editorial. Bomberg es el primer editor cristiano de libros en hebreo; colabora con un judío de Túnez: Jacob ben Hayyim. Edita la *Biblia Hebraica Rabbinica* (1516-1517), que contiene, además del texto bíblico, comentarios medievales, tales como los de Rashi (Troyes, Francia, 1040-1105), Ibn Ezra (Toledo-Rodas, 1092-1167) y David Qimhi (Toulouse, 1160-1235). La segunda edición (*Bombergiana II*, 1524-1525) será el texto de referencia durante cuatro siglos y se convertirá en el texto recibido del Antiguo Testamento.

La *Biblia Políglota Complutense* (Alcalá, 1520). En España, bajo el impulso del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, sabios cristianos y judíos prepararon la primera Biblia políglota. Comprende el texto hebreo, los Setenta, la Vulgata y el Targum arameo de Onquelos para el Pentateuco (cf. recuadro p. 47).

La investigación, del siglo XVI al XIX

El siglo XVI conoció un gran desarrollo de la actividad editorial en el campo bíblico. Éstos son los principales artesanos de estas ediciones y traduc-

ciones: Erasmo (Basilea, 1516), Lefèvre de Etaples (París, 1523), Martín Lutero (Wittenberg, 1534), Pierre Robert, llamado Olivetano, primo de Juan Calvino (Neuchâtel, 1535) y Robert Estienne (Ginebra, 1553). A partir de estas primeras ediciones impresas se desarrolla una gran y fértil actividad científica relativa a las variantes de los manuscritos y a los debates teológicos.

Valor de los puntos vocálicos del texto masorético

En hebreo sólo se escriben las consonantes; la pregunta que se plantea es saber a qué época se remonta el uso de los puntos vocálicos añadidos por los masoretas (cf. p. 29). Estos signos ¿gozan de la misma inspiración que el texto consonántico? Nos encontramos ante dos tesis:

Elías Levita (1469-1549) publica un comentario de la masora (Venecia, 1538), mostrando que ni el Talmud ni el midrás conocían el sistema de vocalización; se trata de una creación posterior de sabios judíos de Tiberíades⁴. Las opiniones de Levita serán confirmadas a partir de 1890 por los descubrimientos de la Gueniza de El Cairo. Por el momento, alimentan una controversia que atañe tanto al judaísmo como al cristianismo, oponiendo a católicos y reformados y cristalizando en la disputa entre Buxtorf y Cappel.

Jean Buxtorf (1564-1629) publica en 1618-1619, en Basilea, una *Bible rabbinique* con masora, targumes y comentarios rabínicos. Mantiene el origen divino de los puntos vocálicos, que, en su opinión, fueron anotados en tiempos de Esdras y gozan, por tanto, de la misma autoridad divina que las consonantes. Por el contrario, Louis Cappel (1585-1658), protestante de Saumur, se opone a estas concepciones

desde 1624. En su *Critica sacra* (París, 1650) sostiene que el texto hebreo debe ser sometido a un estudio crítico como cualquier otra obra literaria antigua.

El cotejo de las variantes de los manuscritos

En los siglos XVII y XVIII se comprende mejor la necesidad de confrontar el texto recibido con otros testigos manuscritos y con las versiones antiguas, con el objeto de obtener una mayor fidelidad al texto que se supone original. Retengamos tres nombres importantes.

– C. F. Houbigant (1686-1783) publica una Biblia hebrea con notas críticas (en latín, París, 1753).

– B. Kennicott (1718-1783) cotejó más de 700 manuscritos en *El Antiguo Testamento hebreo y sus diversas lecturas* (en latín, Oxford, 1776-1780). La BHK y la BHS se refieren aún a esta obra (V^{ken}: variante Kennicott).

– Juan Bernardo de Rossi (1742-1831), en sus *Diferentes lecturas del Antiguo Testamento* (en latín, Parma, 1784-1788), cotejó 1.418 manuscritos y 374 ediciones de la Biblia.

Vemos, pues, que los cuatro siglos que separan la primera Biblia impresa de Soncino (1488) de la edición manual de Kittel (1905) están lejos de estar vacíos de investigaciones y de figuras notables. Aunque sea de forma muy breve, hemos querido hacerles justicia⁵.

La Biblia Hebraica de KITTEL (BHK)

El nombre de Rudolf Kittel (1853-1929) permanece vinculado a la *Biblia Hebraica* (Leipzig, 1905-1906), que reprodujo en primer lugar el texto recibido de D. Bomberg (cf. p. 27). La tercera edición (1937) repro-

4. G. E. WEIL, *Élie Lévíta, humaniste et massorète*, Brill, Leiden 1963, pp. 118-132 y 286-322; *Initiation à la Massorah*, Brill, Leiden 1964, pp. 1-25.

5. Cf. D. BARTHELEMY, «Histoire de la critique textuelle de l'A.T. Depuis ses origines jusqu'à J. D. Michaelis», en *Critique textuelle de l'Ancien Testament I* (OBO 50/1), Gotinga 1982, pp. *1-63.

duce el texto del manuscrito más completo y mejor conservado, el manuscrito B 19^a de la Biblioteca Saltykov-Shchedrin de Leningrado (cf. su colofón, p. 13). Hasta 1924 era conocido con el nombre de *Códice Petropolitano* (de San Petersburgo⁶); la BHK y la BHS lo designan por la sigla L, del nombre de Leningrado.

En la BHK, el aparato crítico está dividido en tres secciones. La primera proporciona las variantes de otros testigos hebreos así como versiones antiguas. Cuando el texto hebreo presenta dificultades, la segunda sección propone conjeturas, incluso correcciones o reconstrucciones. Desde 1951, la tercera sección contiene las variantes de los manuscritos del mar Muerto.

La Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)

El texto hebreo del AT al que nos referimos corrientemente hoy es el de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Editada primeramente en 21 fascículos entre 1967 y 1977, apareció en un volumen en Stuttgart (1977 y ²1983) bajo la dirección de Karl Elliger y Wilhelm Rudolph. Su nombre, *Stuttgartensia*, permite distinguirla de la de Kittel. Lo mismo que ésta, la BHS reproduce el texto del manuscrito de Leningrado (L). Pero su aparato crítico ya no está dividido en tres secciones y los nuevos colaboradores de la BHS se muestran más reservados que los de la BHK sobre las reconstrucciones hipotéticas de los textos difíciles. Cf. su prólogo en español, pp. XXVII-XXXVI.

La Biblia Hebraica Quinta (BHQ)

En este trabajo en curso colaboran diversos especialistas, judíos y cristianos, coordinados por Adrien Schenker (Friburgo). La edición, prevista para el 2002, sucederá a las tres ediciones de Kittel y a la

6. La ciudad fue llamada así por Pedro el Grande; de 1914 a 1924 se convirtió en Petrogrado; después en Leningrado, y de nuevo en San Petersburgo desde 1991.

BHS, de ahí su nombre de «quinta». *Habacuc 1* ha aparecido como muestra (Stuttgart, 1991).

LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO MASORÉTICO

El texto masorético (TM)

El texto hebreo del Antiguo Testamento es más frecuentemente llamado texto masorético: es obra de los masoretas, los sabios judíos que fijaron la transmisión (*masorah*) del texto bíblico.

Las consonantes y las *matres lectionis*

En hebreo, como en las otras lenguas semíticas, no se escriben más que las consonantes. La misma estructura de esta lengua, a partir de raíces de tres consonantes, sugiere bastante fácilmente la pronunciación mientras la lengua es hablada corrientemente. Las dificultades comenzaron cuando el hebreo fue sustituido por el arameo en el uso común.

Para guiar la lectura, los escribas utilizan entonces cuatro letras, llamadas por esta razón *matres lectionis*, «madres (guías) de lectura». En lugar de ser empleadas como consonantes, sirven en ese caso para indicar las vocales, por lo tanto la pronunciación. El *álef* (א) representa el sonido *a*; la *he* (ה), los sonidos *a*, *e*, *o* en final de palabra; la *waw* (ו), los sonidos *u*, *o*; la *yod* (י), los sonidos *i*, *e*.

La ortografía es llamada «defectiva» (*scriptio defectiva*) cuando no se emplean estas *matres lectionis*; y se llama «plena» (*scriptio plena*) cuando se las emplea. Se constata un empleo frecuente de la *scriptio plena* en los manuscritos del desierto de Judá, precisamente en la época en que el hebreo desapareció del uso corriente.

Los puntos vocálicos

A pesar de este uso de las *matres lectionis*, son posibles las ambigüedades de sentido: un mismo

conjunto de consonantes es susceptible de ser pronunciado de varias maneras y produce, por tanto, sentidos diferentes. De ahí la obra de los masoretas. Sin modificar de ningún modo el texto consonántico, pero añadiéndole pequeños signos o puntos vocálicos (*nequdot*), situados por encima o por debajo de las consonantes (y a veces dentro), indican la pronunciación que juzgan más conveniente. El sistema es muy sofisticado, ya que estos signos permiten distinguir, para cada vocal, largas, medias y breves, y también indicar las sílabas acentuadas.

Los masoretas

Además, los masoretas dotan al texto bíblico de signos de puntuación (signos conjuntivos y disyuntivos) y de signos de cantilación, que indican la línea melódica y las vocalizaciones para la proclamación cantada en la liturgia sinagoga. Finalmente, dividen el texto en secciones para la lectura litúrgica (cf. p. 14). Como los masoretas pretenden que la Palabra sea bien captada, aseguran su «acompañamiento» mediante la vocalización, así como por notas marginales que toman el nombre de *masora* (cf. p. 31). Su trabajo va a extenderse en el tiempo: del siglo VII al X, y en el espacio: en Palestina y en Babilonia.

– La escuela de *Tiberíades*: los primeros masoretas occidentales tuvieron su centro en Tiberíades hasta finales del siglo III, después, del VII al X. Sitúan los signos vocálicos (*nequdot*) por debajo de las consonantes. Es su sistema el que se generalizará finalmente. La tradición masorética de Tiberíades estará representada sobre todo por una familia de escribas, los Ben Aser, más célebre que la de los Ben Neftalí. Otros masoretas de Palestina idearon otro sistema, con signos vocálicos situados por encima de las consonantes, pero su trabajo quedó inacabado.

– la escuela de *Babilonia*: los masoretas orientales de las academias de Sura y Pumbedita construyen su propio sistema de vocalización con signos si-

tuados por encima de las consonantes. Desaparecieron hacia el siglo XI e incluso fueron olvidados hasta el siglo XIX, en el momento en que la Gueniza de El Cairo comenzó a proporcionar manuscritos que llevan esta vocalización babilónica⁷.

Principales signos del texto masorético

* El **sebir**, «suposición» (del arameo *sebar*). Cuando el texto consonántico les parece defectuoso, los masoretas lo indican con la palabra *sebir* en una nota marginal. Por ejemplo, en **Gn 19,8**: «*estos (hombres)*», han leído *ha'el* en lugar de *haelleh* (artículo + demostrativo): la ausencia de la *he* final está señalada por un *sebir*. Se encuentran alrededor de 350 de ellos en los márgenes del TM.

* El **tiqqun soferim**, o «corrección de escribas» (del hebreo *taqan* en el modo *hifil*: corregir; y *sofer*: escriba). Estas 18 correcciones tienen lugar cuando una expresión resultaría ofensiva para la majestad divina.

Gn 18,22. El texto original decía: «El Señor se mantenía aún ante Abrahán». Pero como el verbo *'amad* quiere decir mantenerse de pie en la actitud del siervo (como Abrahán en el v. 8), el texto ha sido corregido por: «*Abrahán se mantenía aún ante el Señor*»,

Job 1,5.11; 2,5.9. En estos cuatro pasajes se trata de «maldecir a Dios». El texto escrito se modificó mediante un eufemismo y el verbo «maldecir» fue reemplazado por «bendecir». Lo mismo en **1 Re 21,10.13; Sal 10,3** (pero no en la antigua ley de Ex 22,27). En **1 Sam 3,13**, el verbo «maldecir» ha sido mantenido, pero es *Elohim* el que ha sido reemplazado por *lahem* («a ellos»).

* El **qeré / ketib**, «lo que se lee / lo que está escrito». Por razones de índole gramatical, doctrinal o es-

7. Cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford 1947; ed. rev. 1959.

tética, el texto escrito (*ketib*) es considerado a veces por los escribas como incorrecto. Sin modificar las consonantes erróneas, indican, mediante los puntos vocálicos, la pronunciación que estiman correcta y escriben al margen las consonantes que hay que leer (*qeré*).

1 Sam 25,3: el texto consonántico escrito (*ketib*) dice: «El marido (*Nabal* = loco) [era] duro y de malas artes, como su corazón [*kibw* = *kelibbo*]]», es decir, su corazón era tan malo como su nombre. Los masoretas corrigen este texto erróneo situando bajo las consonantes *kibw* las vocales de la palabra correcta, «calebita», y en el margen escriben las consonantes buenas, el *qeré*: *kiby*.

Este sistema es utilizado para las correcciones evidentes, pero a menudo se trata de variantes textuales, demasiado importantes como para ser suprimidas. A pesar de los esfuerzos por desembocar en el texto recibido, la existencia de los 1.300 *qeré*/*ketib* del Antiguo Testamento atestiguan una pluralidad de lecturas y una variedad textual que se remontan quizás muy cerca de los orígenes. Parece difícil imaginar un sólo texto-tipo en el punto de partida.

Para algunas palabras frecuentes que hay que leer de modo diferente del texto consonántico, la *qeré* se llama *perpetua* y no es ni siquiera anotada en el margen: las consonantes erróneas llevan las vocales de la palabra correcta. Se trata de tres palabras: YHWH, Jerusalén y el pronombre «ella». Las consonantes del tetragrama, *yod he waw he* (*ketib*), no son erróneas, pero, como no deben ser pronunciadas, se las acompaña de las vocales del nombre que hay que decir (*qeré*): *Adonai*. Si el texto lleva *Yhwh Adonai*, se reemplaza el tetragrama por *Elohim*; cf. p. ej. **Gn 15,2**. El nombre de Jerusalén está escrito: *Yerushalem* (*ketib*), pero los masoretas lo vocalizan *Yerushalayim* (*qeré*). En cuanto al pronombre «ella», *hi'* (*he yod álef*), está casi siempre escrito (en el Pentateuco) *hu'*, como «él» (*he waw álef*). Los masoretas sitúan por lo tanto la vocal *i* bajo la *he*, a fin de que se pronuncie correctamente *hi'*; cf. p. ej. **Gn 3,20**.

Las tres masoras

Con pequeños círculos encima de algunas palabras, los masoretas remiten en el margen del texto a observaciones gramaticales o lexicales (palabras o expresiones raras, ortografías inhabituales, etc.). Según el lugar que ocupan estas observaciones, se distinguen tres masoras:

La *masora pequeña* (Mp: *Masora parva*) está indicada abreviadamente (cf. la lista de las abreviaturas en la BHS, pp. L-LV) en los márgenes laterales del manuscrito y entre las columnas. La BHK y la BHS reúnen estas informaciones en el margen exterior de cada página.

La *masora grande* (Mm: *masora magna*), situada encima y debajo del texto, ofrece indicaciones más desarrolladas. En la BHS, las cifras después de la masora pequeña remiten a la edición de Gérard E. WEIL, *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem* (Roma-Stuttgart, 1971). Por ejemplo, en **Gn 6,9** se lee: *elleh ° toldot Noah*, «Ésta es la historia de Noé». El círculo pequeño ° remite a una nota marginal que indica de modo abreviado que la expresión *elleh ° toldot* se encuentra cuatro veces en la Biblia (sin contar *we-elleh ° toldot*, cinco veces). La cifra 12 que sigue remite a la masora grande de Weil (Mm 48), donde se encuentran las otras tres referencias de la expresión: Gn 2,4; 11,10 y 37,2.

La *masora final* se encuentra al final de cada libro bíblico. Ésta es la del libro del Éxodo: «Suma de los versículos del libro: mil doscientos nueve - *álef, resh, teth* [= 1.209]. La mitad (del libro): 'No blasfemarás a Dios' [Ex 22,27]. (Suma de los) *sedarim*: *lámed, guímel* [= 33]». La del Deuteronomio está seguida por la de todo el Pentateuco: «Suma de los versículos de la Torá: 5.845. Todos los *sedarim* de la Torá: 167. Suma de las palabras de la Torá: 79.856. Suma de las letras de la Torá: 400.945».

Todo el trabajo de los masoretas por acompañar el texto hebreo descansa en la convicción de la teología rabínica de que Dios no ha dado sólo una Torá, sino

dos, según la interpretación rabínica del plural de Lv 26,46: «Tales son... *las leyes* que el Señor ha establecido...», a saber, la Torá oral (*shebe'al-pe*) y la Torá escrita (*shebi-khtab*). Por decirlo a la manera imaginada por el midrás, «el Señor habla por los negros [los trazos de tinta en el pergamino] y los blancos», más numerosos, que están entre los signos consonánticos⁸.

Principales testigos del texto hebreo

Antes de los descubrimientos de Qumrán (antes de 1947)

– El **Papiro Nash** ha sido considerado como el testigo más antiguo. Adquirido en Egipto en 1902 por W. L. Nash, se conserva en la Universidad de Cambridge. Ha sido datado en el siglo II o I de nuestra era por sus primeros editores, pero W. F. Albright, en 1937, lo hacía remontar al período macabeo (siglos II-I a. C.). Se puede leer en él el Decálogo (Ex 20,1-17), una parte de Dt 5,6-21 así como el *Shemá Israel* (Dt 6,4-9). Cf. CB n° 81, *El Decálogo*, p. 19.

– El **Códice de El Cairo** (C) es llamado también *Códice de los Profetas*, pues contiene los Profetas Anteriores (de Jos a 2 Re) y los Profetas Posteriores (de Is a Mal). El colofón indica que este códice fue copiado y vocalizado por Moisés ben Aser en el 896. Se conserva en El Cairo (cf. p. 35).

– El **Códice de los Profetas de San Petersburgo** (P) es llamado también *Manuscrito Firkowitch*, por el nombre de su descubridor, en 1839, en una sinagoga de Crimea, llevándolo después a San Petersburgo. Contiene los Profetas Posteriores (de Is a Mal). El colofón, fechado en el 916, indica que este códice fue escrito, puntuado y provisto de una masora por Samuel ben Jacob «a partir de los libros corregidos y puestos en claro por el maestro Aarón ben Moisés ben Aser».

8. Cf. P. LENHARDT / M. COLLIN, *La Tora oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel* (Documentos en torno a la Biblia 20, Verbo Divino, Estella 1991).

– El **Códice de Alepo** (A) estaba conservado en la cripta de Elías, en la Gran Sinagoga sefardí de Alepo. Desde hace poco está depositado en el Museo Nacional de Israel, en Jerusalén, de donde los cruzados se lo llevaron en su día. Entre tanto, estuvo en El Cairo y en Córdoba (donde lo utilizó Maimónides). Se le puede datar entre el 910 y el 930. Contenía todo el texto del AT. Dañado por un incendio durante los tumultos antijudíos de Alepo en 1947, ya no cuenta más que con 294 folios de 380 (Gn a Dt y Cant a Esd se perdieron). Según el colofón, Aarón ben Aser, hijo de Moisés ben Aser, no copió él mismo el texto, pero hizo su vocalización y la masora. Considerado por los eruditos como el manuscrito más fiel a la tradición de los Ben Aser, hasta 1947 compartía con el *Códice de San Petersburgo* el privilegio de ser uno de los dos manuscritos completos del AT. Sirve de base a la edición de *The Hebrew University Bible*, bajo la dirección de M. H. Goshen-Gottstein.

– El **Códice de San Petersburgo, ex-Leningrado** (L), llamado «manuscrito B 19^A», se conserva en la Biblioteca Nacional de Saitykov-Shchedrin de San Petersburgo. Tras la desgracia del *Códice de Alepo* en 1947, queda como el único manuscrito antiguo completo del AT. Además de su fecha (1008-1009), el colofón indica que fue copiado de ejemplares escritos por Aarón ben Moisés ben Aser. P. Kahle ha mostrado que este manuscrito es una buena copia del *Códice de Alepo*. Los dos están vocalizados según el sistema de Tiberiades, empleado por los masoretas de la familia de los Ben Aser, y que se generaliza a partir de los siglos IX y X. El *Códice de San Petersburgo* está editado en la BHK a partir de la 3ª edición (1937) y en la BHS (1977). Se le ha mantenido el signo L, para evitar confundirlo con el otro manuscrito de San Petersburgo (P), el de los Profetas, presentado más arriba.

Los descubrimientos de Qumrán (1947-1956)

En primer lugar, se trata de los manuscritos descubiertos en las grutas cercanas al emplazamiento de Khirbet Qumrán, situado a una docena de kiló-

metros al sur de Jericó, al oeste del mar Muerto. Aquí no nos referimos más que a los manuscritos que, entre todos los de Qumrán, contienen textos bíblicos⁹. Precisemos igualmente que ningún manuscrito cristiano figura entre estos manuscritos judíos.

Entre 1947 y 1956, las once grutas de Qumrán han proporcionado fragmentos de 190 manuscritos diferentes de todos los libros canónicos de la Biblia hebrea (con excepción del libro de Ester). Hay que señalar la presencia de un rollo completo del libro de Isaías (1QIs^a) (cf. p. 35) y una parte importante de un segundo rollo (1QIs^b). El conjunto, que puede ser datado entre el siglo III antes de nuestra era y el siglo I de después, comprende manuscritos en hebreo, arameo y griego; una docena de textos están en escritura paleohebrea. He aquí un inventario del número de testigos para cada libro bíblico: 14 Génesis, 14 Éxodo, 7 Levítico, 4 Números, 25 Deuteronomio, 2 Josué, 3 Jueces, 4 Samuel, 3 Reyes, 18 Isaías, 4 Jeremías, 6 Ezequiel, 8 Profetas Menores, 31 Salmos, 4 Job, 2 Proverbios, 4 Rut, 4 Cantar de los Cantares, 2 Eclesiastés, 4 Lamentaciones, 8 Daniel, 1 Esdras, 1 Crónicas.

Ya han transcurrido más de cincuenta años desde el descubrimiento de los primeros manuscritos¹⁰. Pero poner a disposición de los investigadores grandes manuscritos, así como también miles de fragmentos,

9. Para los otros textos se puede ver: J. POUILLY, *Qumrán* (Documentos en torno a la Biblia 19; Estella, Verbo Divino, 1991).

10. Para hacerse una idea sobre la evolución del trabajo a lo largo del tiempo, cf. E. M. LAPERROUSAZ (dir), *Qumrán et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (Paris, Cerf, 1997); A. PIÑERO / D. FERNÁNDEZ-GALIANO (eds.), *Los manuscritos del mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios* (Córdoba, El Almendro, 1994); F. GARCÍA MARTÍNEZ / J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid, Trotta, 1993). Véanse también los números de *Le Monde de la Bible*, «Qumrán, une hypothèse nouvelle sur les fameuses ruines», n° 86 (1994) y «Qumrán, cinquante ans après: quelles réponses?», n° 107 (1997).

es un trabajo que lleva mucho tiempo. Esto puede engañar al gran público, cuando se trata de un número astronómico de manuscritos, y alimentar la polémica sobre oscuras razones del retraso de los editores. Este trabajo, comenzado en 1955 con el tomo 1 de *Discoveries in the Judean Desert* (DJD), ha continuado posteriormente; el tomo 14 apareció en 1996. Esta colección, así como las publicaciones de la Universidad Hebrea de Jerusalén y la de la *American Schools of Oriental Research*, representa la edición definitiva. En resumen, hasta el momento se han publicado tres cuartas partes de los documentos exhumados en Qumrán (el 82% según Magen Broshi).

¿Qué aportan estos testigos a la crítica textual? Los textos bíblicos encontrados en Qumrán permiten remontarse en el tiempo más de un milenio con relación a los testigos medievales conocidos antes de 1947. Aportan igualmente preciosas indicaciones sobre la transmisión del texto y, particularmente, sobre la variedad de tradiciones textuales.

Tomemos el ejemplo del texto de Isaías. El rollo de Isaías (1QIs^a), el único libro bíblico completo, tiene 7,34 m de longitud por 26 cm de alto; comprende 54 columnas. Datado entre los años 125-100, presenta variantes arameizantes y su ortografía se caracteriza por una *scriptio plena* (cf. p. 29). De una manera general se puede decir que está próximo a la tradición masorética. Pero no es muy representativo de los otros 17 ejemplares de este libro encontrados en Qumrán. El rollo parcial de Isaías (1QIs^b), datado entre los años 100-50 antes de nuestra era, conserva 13 columnas continuas de la segunda parte del libro y fragmentos de otros capítulos. Al contrario que el primer rollo, posee una ortografía más defectiva e incluye menos retoques y adiciones. Está más alejado del texto que será estandarizado a finales del siglo I de nuestra era.

«La variedad textual de los textos bíblicos de Qumrán es hoy un concepto bien asentado entre los investigadores. Que estos textos provienen de diferentes lugares del antiguo Israel, y no simplemente de Qumrán, probablemente es también un concepto

igualmente aceptado por numerosos expertos». E. Tov, que emite este autorizado juicio¹¹, distingue cinco grupos textuales.

1) Textos de los escribas de Qumrán (adaptación de forma poco habitual al contexto, frecuentes errores, numerosas correcciones): 25% de los textos.

2) Textos que están fundamentalmente de acuerdo con el TM (mil años antes de los grandes códices medievales): 40% de los textos.

3) Textos próximos al Pentateuco samaritano, con lecturas armonizadoras: 5% de los textos.

4) Textos próximos a la supuesta fuente hebrea de los Setenta: 5% de los textos.

5) Textos «no alineados»: 25% de los textos.

El estudio de los manuscritos de Qumrán revela,

11. «L'importance des textes du Désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse», en *Qumrán et les manuscrits de la mer Morte* (Paris, Cerf, 1997) p. 231.

por tanto, la existencia de una notable variedad de tradiciones textuales y muestra que ninguna familia de textos se había impuesto todavía como texto oficial estandarizado, cosa que sucederá poco tiempo después.

Los otros descubrimientos del desierto de Judá (1951-1964)

Se trata de los descubrimientos de las grutas de Wadi Murabba'at (1951-1952) y de las de Nahal Hever (1960-1961), cuyo material se remonta a la segunda revuelta judía de Bar Kokba (132-135), así como del sitio de Masada (1964), que ha suministrado: 2 Levítico, 1 Deuteronomio, 1 Ezequiel y 2 ó 3 Salmos, sin olvidar 1 Eclesiástico. Los textos de estos tres lugares son casi idénticos al texto consonántico de los masoretas, más próximos aún que los del grupo 2 de Qumrán. Lo que permite pensar que la estandarización textual que debía terminar en el TM de los manuscritos medievales tuvo lugar entre las dos revueltas judías, por consiguiente en los últimos años del siglo I.

EL PENTATEUCO SAMARITANO

A diferencia de los judíos, para quienes la Escritura se compone de la Torá, los Profetas y los Escritos, la tradición samaritana no mantiene más que la Torá. Esta elección debió de producirse antes de la canonización de los Profetas, en torno al 200 a.C. La Escritura samaritana deriva del hebreo antiguo (preexílico). El Pentateuco samaritano no es, propiamente hablando, una versión en otra lengua, sino un testigo de la tradición textual hebrea, un precioso eslabón para conocer la historia del texto.

La existencia del texto samaritano no se conoció en Occidente más que a partir del descubrimiento de un manuscrito en Damasco en 1616. Su primera edición impresa es la *Poliélota de París* (1628-1635, cf. p. 47). El testigo más antiguo es un códice del siglo X-XI que se conserva en Cambridge. El rollo conservado por los samaritanos de Nablús data del siglo XIV con partes antiguas del siglo XI.

Entre las 6.000 variantes del Pentateuco samaritano con

respecto al TM, 1.600 son comunes con los Setenta, y, en todo caso, son más antiguas que el TM. Algunas variantes son favorables a la tradición samaritana, tales como las menciones, más numerosas, del monte Garizín en detrimento del monte Ebal. Hasta los descubrimientos del desierto de Judá era corriente atribuir las variantes a intervenciones de los escribas samaritanos. Ahora bien, en 1952, en la gruta 4 de Qumrán, fueron descubiertos fragmentos de manuscritos samaritanos que revelaban la existencia de muchas variantes samaritanas. El texto samaritano recibió posteriormente una vocalización próxima al sistema judío babilónico, independiente de la tradición judía; éste es, por tanto, un medio privilegiado de remontarse en la historia del texto del Pentateuco y de su vocalización.

Cf. J. MARGAIN, «Le Pentateuque samaritain», en C. B. Amphoux / J. Margain, *Les premières traditions de la Bible*, Éd du Zèbre, Lausana 1996, pp. 57-64.

2. La versión griega de las Escrituras: los Setenta

La Biblia griega, la de los Setenta, es la más antigua de todas las versiones o traducciones de los libros hebreos. Es la que citan habitualmente los autores del NT (textos en cursiva en las ediciones modernas). Su vocabulario teológico original ha fundamentado el del NT y el de la teología cristiana¹². Desde los orígenes hasta hoy, los Setenta es el AT de los cristianos de Oriente. Así pues, no puede ser considerada como una simple versión entre otras de las Escrituras hebreas. Aquí no ofreceremos más que las informaciones necesarias para la crítica textual.

¿QUÉ ES «LOS SETENTA»?

Su origen

Recordemos que los Setenta ve la luz en Alejandría, hacia la mitad del siglo III antes de nuestra era, en un ambiente judío de expresión griega. Según la *Carta de Aristeeas* (siglo II a.C.), se habría debido a la iniciativa del fundador de la biblioteca de Alejandría, Demetrio de Falero. Éste sugiere al rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246) que pida al sumo sacerdote de Jerusalén «ancianos competentes en la ciencia de su Ley» para traducirla a la lengua griega. Los sabios judíos deben ser seis de cada una de las tribus de Israel, siendo en total setenta y dos. Pero Flavio Josefo y algunos Padres hablan de setenta; de ahí «la traducción de los Setenta», abreviada en «los Setenta» e indicada por la sigla LXX.

Hablando con propiedad, el término no se aplica, en su origen, más que a la única traducción griega

de la Torá, llamada Pentateuco: *he pentateuchos (biblos)*, «el (libro compuesto) por cinco rollos». Más tarde, el término se extenderá al conjunto de las traducciones griegas posteriores de los otros libros bíblicos.

Hay que señalar que algunos libros bíblicos reciben en griego (y después en latín) nombres diferentes:

– I y II Samuel, y después I y II Reyes, se convierten en (libros de los) *Reinos I a IV*;

– I y II Crónicas se convierten en (libros de los) *Paralipómenos I y II*: «cosas dejadas de lado» (por los otros libros históricos).

– Esdras se convierte en *Esdras II*; Nehemías se convierte en *Esdras III*.

Su contenido

Por otro lado, los Setenta contiene no sólo la versión griega de las Escrituras hebreas, sino también composiciones originales. Estos libros bíblicos nuevos constituyen dos extensiones consideradas de modo diferente según las Iglesias cristianas.

– 1ª extensión: los libros recibidos como «deuterocanónicos» en la tradición de las Iglesias católica y ortodoxa: *Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría de Salomón, Sabiduría de Sira (=Sirácida), Baruc (+ Carta de Jeremías), Suplementos griegos de Ester y de Daniel*. La tradición protestante de las Iglesias de la Reforma no concedió a los deuterocanónicos el mismo valor que a las Sagradas Escrituras, «incluso aunque sea útil y bueno el leerlos», en palabras de Lutero, que los edita al final del AT.

– 2ª extensión: los libros considerados como no canónicos, llamados «apócrifos», según el uso católico, o «pseudopégrafos», según el uso protestante, a saber: *Esdras I y IV, Macabeos III y IV, Odas, Salmos de Salomón, Salmo 151*.

12. Cf. Introducción y p. 61 de H. COUSIN, *La Biblia griega. Los Setenta* (Documentos en torno a la Biblia 21; Estella, Verbo Divino, 1992).

Las otras versiones griegas

La utilización de los Setenta por los cristianos provocó en los judíos a finales del siglo I y en el II una reacción de estricto literalismo con relación al texto hebreo. Varias traducciones del hebreo al griego, que es mejor llamar «revisiones» de la versión griega, ven la luz en ese momento: Áquila, Símmaco y Teodoción. El orden de estos tres nombres procede de las *Héxaplas* de Orígenes, que dispone sus textos en el orden: Áquila, Símmaco, Setenta y Teodoción. Pero, según las investigaciones recientes, Teodoción parece ser el revisor más antiguo.

Áquila

Pagano originario de Sinope, en el mar Negro, vive en tiempos del emperador Adriano (117-138). Parece que se convirtió al cristianismo antes de hacerse prosélito judío, discípulo de Rabbí Aqiba (muerto en el 135). Nombrado en el Talmud de Jerusalén, es identificado con un cierto Onquelos del Talmud de Babilonia. Su versión griega es conocida por las *Héxaplas* de Orígenes y por fragmentos descubiertos en la Gueniza de El Cairo en 1890.

Su traducción es literal hasta el extremo. Se ata a correspondencias sistemáticas de raíces entre el griego y el hebreo. Según los principios de los rabinos del siglo I, traduce la partícula hebrea *et* (signo del complemento de objeto directo) por la preposición griega *syn* (con). La versión de Áquila muestra rasgos polémicos en contra de los cristianos, que leían las Escrituras según los Setenta. Reemplaza sistemáticamente la palabra griega *christos* de los LXX por *elaioumenos*; en Is 7,14 traduce *'almah* (joven) por *neanis* (joven), mientras que los Setenta tenía *parthenos* (virgen).

Teodoción

Gracias al descubrimiento en el desierto de Judá de una parte de un rollo de los Doce Profetas (me-

nores) en griego, sabemos que Teodoción es uno de los «predecesores de Áquila», como lo ha establecido el P. Dominique Berthelemy (Leiden, 1963), que lo sitúa en el siglo I. Otros investigadores lo datan antes, en el siglo I a.C. (E. Tov). Teodoción forma parte de los revisores de los Setenta reconocibles por algunas constantes literarias, por ejemplo la distinción entre la simple *waw*, conjunción hebrea («y»), traducida al griego por *kai*, y *gam* («también»), traducida por *kaigé*; de ahí el nombre dado al trabajo de estos traductores: la «recensión *kaigé*».

La versión de Teodoción anuncia los principios de Áquilá sin ser tan literalista; también fue utilizada, lo mismo que los Setenta, en medios cristianos (especialmente en el Apocalipsis). Orígenes, en las *Héxaplas*, llena las lagunas de los Setenta con la versión de Teodoción. Incluso para el libro de Daniel: numerosos manuscritos de los Setenta ofrecen el texto de Teodoción (indicado por (ϑ')).

Símmaco

Según Eusebio y Jerónimo sería un ebionita; para Epifanio, un samaritano convertido al judaísmo bajo Septimio Severo (193-211). Pero los dos Talmudes conocen un Symmajos ben Yosef, discípulo de Rabbí Meír (¿110-175?), lo que parece más verosímil. Su revisión se libera del literalismo de Teodoción y de Áquila, tanto que es muy apreciada por los cristianos y por los judíos de la diáspora griega. No la conocemos más que por las *Héxaplas* y algunas otras citas.

Los testigos de los Setenta

Papiros y pergaminos¹³

El papiro *Rylands gr. 458* (R 957), de la John Rylands Library de Manchester. Se puede leer en él al-

13. J. VAN HÆLST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, París 1976.

rededor de veinte versículos del Deuteronomio entre los caps. 23 a 28. Es el testigo más antiguo de los LXX: está fechado en torno al año 150 antes de nuestra era, apenas un siglo después de su comienzo.

El *papiro Fuad*, Inv. 266 (R 942), de El Cairo. Contiene fragmentos del Pentateuco: trozos de Gn 7 y 38 (= R 942), de Dt 11 y 31-33 (= R 847) y de Dt 17-33 (= R 848). R 942 y R 848 son del 50 antes de nuestra era (cf. p. 39).

El *papiro Chester Beatty VI* (R 963), en Dublín. Contiene Números y Deuteronomio con lagunas. Data del siglo II o comienzos del siglo III. El *papiro Chester Beatty IV* (R 961), en Dublín, presenta algunos versículos del Génesis. Apenas es anterior al Vaticano (hacia el 350). Como la mayor parte de los manuscritos, procede de Egipto, de la región de El Fayum, donde la sequedad del clima los ha conservado. Chester Beatty es el nombre de su comprador, en 1929.

Han sido encontrados en el desierto de Judá fragmentos de los Setenta revisados sobre el hebreo en las grutas de Qumrán nº 4 (fragmentos del Pentateuco) y nº 7. Un tercio de rollo de los Doce Profetas (menores) (*Dodekapropheton*) ha sido descubierto en la gruta 8 del Nahal Hever (8HevXIgr) (R 943). Bien entendido que se trata de manuscritos judíos y no cristianos.

Manuscritos unciales

El texto de los Setenta es accesible, de forma casi completa, en tres grandes manuscritos unciales (cf. recuadro sobre los manuscritos del NT, pp. 49 y 51):

– el *Códice Sinaiticus* (A01), del siglo IV, en el British Museum de Londres (cf. p. 39);

– el *Códice Alexandrinus* (A02), del siglo V, en el British Museum;

– el *Códice Vaticanus* (B03), del siglo IV, en la Biblioteca Vaticana.

Manuscritos minúsculos

Se enumeran alrededor de 1.600 de estos manuscritos, copiados entre el siglo IX y el siglo XVI. Son designados en los Setenta de Swete por letras minúsculas de la a a la z, después aⁿ, bⁿ, cⁿ... y en los Setenta de Gotinga por «R» seguida de un número.

Ediciones de los Setenta

– La de A. RAHLFS es la más accesible (Stuttgart 1935; 9ª ed. 1984). Se apoya en los tres grandes testigos antiguos (A01, A02, B03).

– H. B. Swete (Cambridge 1887, después 1905): edición del Vaticano (B03), completada con A01 y A02 (ya que B03 no comienza más que en Gn 46,28).

– A. E. Brooke, N. Mc Lean y H. S. J. Thackeray (Cambridge 1906-1940). No comprende más que el Pentateuco y los libros históricos (salvo Mac I-IV).

– Los *Setenta de Gotinga* (desde 1931) trata de reconstruir el texto más fiel posible al original. Han aparecido: Gn, Lv, Nm, Dt, Esd I, Est Jud, Tob, Mac I-III, Sal y Odas, Job, Sab, Eclo, XII Prof, Is, Jr, Ez, Dn.

– *La Bible d'Alexandrie*, bajo la dirección de M. Harl (Cerf). Es la primera traducción francesa comentada de los Setenta a partir de las ediciones de Rahlfs y de Gotinga. Han aparecido el Pentateuco (5 vols.), Josué, Jueces, 1 Samuel y la primera parte de los doce Profetas Menores.

LOS SETENTA Y LA CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Con la versión griega, el textualista dispone de una tradición más antigua que el TM y algo anterior (al menos para el Pentateuco) a los testigos hebreos descubiertos en el desierto de Judá. A partir del griego es posible reconstruir el texto hebreo que leían

los traductores. Entonces es muy fuerte la tentación de querer remontarse en el tiempo para reconstruir, por este cauce, un texto más fiel a un original postulado como único. Esto es posible en algunos casos precisos, cuando el TM demuestra ser defectuoso o incomprensible, pero sistematizar semejante método se expondría a callejones sin salida al ignorar la naturaleza propia de la versión de los Setenta

¿Es una traducción?

Los Setenta, como toda traducción, no mantiene más que parte de la fuerza del texto-fuente. Pero no todas las diferencias entre el hebreo y el griego pueden ser atribuidas a errores de traducción o incomprensiones del texto hebreo. Los Setenta está traducida por escribas preocupados por hacer que se entiendan las Escrituras

Gn 1,2. el TM dice «La tierra era yermo y vacío» (*tohu wa-bohu*). Los Setenta traduce «La tierra era invisible y desorganizada» «El griego ofrece dos adjetivos de tipo filosófico allí donde el TM ofrece dos adjetivos que riman, que significan vacío, desierto, nada» (M Harl)

Dt 4,37: en el lugar del TM: «Te sacó Él [el Señor] de Egipto a presencia suya», los LXX dice: «Te sacó por sí mismo», el traductor ofrece un equivalente de este hebraísmo, incomprensible para un no semita.

¿Es una traducción-interpretación?

Observaciones minuciosas y más extensas pueden revelar que, al intervenir de forma constante, los traductores judíos tenían la intención de fijar una línea coherente de interpretación. Esta manera de ver las cosas es el objeto de algunas investigaciones, situadas en la frontera entre la crítica textual y la semántica¹⁴. Estas perspectivas deben ser tomadas en cuenta y llevarnos a ser prudentes en el uso que se hace de los Setenta. A partir de las diferencias observadas, se evitará hablar «de ‘desviaciones’, ya que esta palabra supone la existencia de un ‘mode-

lo’ conocido del cual se desviaría la traducción» (M. Harl, *La Genèse*, Notices, p. 24)

Gn 2,2: el TM dice: «Y dio por concluida Dios en el séptimo día la obra que había hecho»; los LXX traduce: «Y Dios terminó en el sexto día sus obras que había hecho». ¿Es un error? ¿O bien la traducción de un texto hebreo diferente? En realidad, el traductor quiere facilitar la comprensión del sábado para sus lectores y evitar la contradicción con el Decálogo «Trabajarás seis días ..., pero el séptimo día es el sábado del Señor, tu Dios. No harás ningún trabajo . » (Ex 20,9-11) Al decir «sexto» y al hablar de «las obras», el traductor griego remite a los elementos creados a lo largo de los seis días e ilumina al fiel sobre la aplicación del mandamiento sabático

¿Es un targum?

Se ha extendido la idea de que si el judaísmo palestino disponía de traducciones-comentarios arameos llamados targumes, el judaísmo de tradición helenística tenía con los Setenta su targum griego¹⁵. Esta forma de pensar va demasiado lejos; olvida que en Palestina, durante el oficio sinagoga, se distinguía claramente entre la lectura de la Torá en hebreo y su traducción al arameo por el targumista (*meturgeman* o *trujimán*). Éste, después de la lectura, ofrece la explicación según la tradición oral (*torah she-be'al-pe*; ¿cf. Neh 8,8?).

14 B. BARC, «El texte de la Torah a-t-il été recrit?», en M. TARDIEU (dir.), *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines), Cerf, Paris 1987, pp. 69-88 «Du temple à la synagogue. Essai d'interprétation des premiers targumismes de la Septante», en G. DORIVAL / O. MUNNICH, *Selon les Septante Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris 1995, pp. 11-26

15 R. LE DEAUT, «La Septante un targum?», en R. KUNTZMANN / J. SCHLOSSER (dirs.), *Études sur le Judaïsme hellénistique* AC FEB Congrès de Strasbourg 1983 (Lectio divina 119), Cerf, Paris 1984, pp. 147-195

LOS DOS LIBROS DE JEREMÍAS

Existen notables diferencias entre el TM y los LXX. El texto griego es más corto en un octavo aproximadamente, ya que el texto hebreo tiene 2.700 palabras más que el texto griego. En los caps. 25, 27 y 28 se observa la tendencia del TM a glosar. En los LXX, algunos versículos están ausentes, y a veces incluso secciones enteras: 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a; 52,27b-30. Además, varía el orden de los capítulos: el TM sitúa los Oráculos sobre las naciones al final del libro (46-51), separándolos así de su introducción: 25,13b-38. En los LXX, este texto viene como conclusión de estos mismos Oráculos en el cap. 32. Finalmente, el propio orden de los Oráculos contra las naciones es diferente.

¿Cómo explicar estos hechos? Si observamos lo que sucede en otros libros, de una manera general, la tendencia de la traducción griega es más bien la de alargar. Ahora bien, los LXX se caracterizan por una recensión corta. ¿Hay que suponer que los traductores alejandrinos habrían abreviado el texto hebreo ante el que se encontraban? Más bien parece que estaban ante un texto hebreo más corto, por consiguiente ante una recensión diferente del TM que nos ha llegado. En efecto, los descubrimientos hechos en Qumrán van en este sentido. Entre los fragmentos de Jeremías encontrados están los testigos hebreos del texto largo: 4QJr^a (ca. 200 a.C.), 2QJr y 4QJr^c (en torno a nuestra era), pero también un testigo he-

breo del texto corto, el traducido en griego: 4QJr^b (ca. 100 a.C.).

«El libro de Jeremías nos llega a través de dos textos entre los que no hay que elegir: un texto hebreo largo, que está representado por el TM, y un texto hebreo corto, que atestigua en particular los Setenta. Los dos textos están emparentados y se apoyan en una tradición común, pero han dado lugar a dos tradiciones distintas» (J. BRIEND, *El libro de Jeremías*, CB 40, p. 20).

¿Cuáles son las tendencias respectivas de las dos recensiones? El TM afirma más que Jeremías es el autor auténtico del libro: «Palabras de Jeremías, hijo de Hilqiyahu» (1,1); los Setenta dice: «Palabra de Dios que vino a Jeremías». Este título corresponde a 51,64: «Hasta aquí las palabras de Jeremías», información omitida por el griego. En el TM Baruc es llamado «escriba» y Jeremías recibe de forma clara el título de «profeta». «Sólo Jeremías es profeta, pero Baruc debe velar por la comunicación y la conservación de su mensaje con toda la autoridad de su cargo de escriba real» (P.-M. Bogaert¹). En la redacción larga —el TM—, Jeremías no sólo es el autor de los oráculos, sino también el autor del libro.

1. «De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie», en *Le livre de Jérémie* (BETL 54), University Press - Peeters, Lovaina 1981, p. 171.

Ahora bien, en las comunidades de Alejandría, el texto de la Torá es proclamado directamente en griego, y por lo tanto recibido como Palabra de Dios, sin tener necesidad de targum. Se comprende entonces que los traductores de los Setenta hayan integrado en el texto de la Torá, de forma breve, esta tradición oral, la manera en que el texto era entendido entonces. La tradición «no separa el texto de su interpretación recibida, la cual se hace pasar con frecuencia a la trama de la versión» (R. Le Déaut). Así pues, es legítimo hablar de «targumismos» de los Setenta. He aquí dos ejemplos de interpretación relativos al mesianismo.

Gn 3,15: el TM dice: «Y yo pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje (*zera'*, masculino) y su linaje. *Él* te aplastará la cabeza y tú le alcanzarás el talón». Los LXX traduce: «Y yo pondré odio entre ti y la mujer, entre tu semilla (*sperma*, neutro) y su semilla. *Él* (*autós*, masculino, y no *autó*, neutro) te acechará la cabeza y tú le acecharás el talón». El pronombre masculino «*él*» (*autós*) no puede remitir en griego a *sperma*, neutro; remite por lo tanto a un personaje masculino, lo que favorece la interpretación mesiánica.

Is 7,14: pasaje célebre como pocos. El TM dice: «He aquí que la joven (*'almah*) está encinta y tendrá un hijo y ella le dará el nombre de Emmanuel»; los LXX traduce: «He aquí que la *virgen* (*parthenos*) está encinta y tendrá un hijo...». Los Setenta ha elegido *parthenos* (*virgen*) en lugar de *neanis* (*joven*), traducción habitual de *'almah* en el AT (Ex 2,8; Sal 68,26; Cant 1,3; 6,7). No es necesario imaginar que

el original hebreo llevaba la palabra *betulah* que traduce *parthenos*. Es más verosímil que los LXX interpretó *'almah* añadiendo la noción de virginidad, de nacimiento extraordinario, ya que aquí se trataba, en la tradición judía, de la madre del Mesías. Otros textos de los Setenta, por el contrario, atestiguan un cierto desdibujamiento de la interpretación mesiánica (p. ej. Is 9,5; 42,1; Os 11,1).

3. Las traducciones latinas del Antiguo Testamento ¹⁶

En crítica textual, cuando se trata de la Biblia latina, hay que evitar dos confusiones: la traducción latina del Antiguo Testamento no es primeramente la Vulgata de san Jerónimo, y, por otra parte, la Vulgata no es enteramente obra de Jerónimo.

LA BIBLIA GRIEGA TRADUCIDA AL LATÍN

La Vetus latina

Quando el cristianismo se extiende, la lengua común del mundo mediterráneo es el griego. Los cristianos utilizan por lo tanto el Antiguo Testamento según los Setenta y el Nuevo Testamento en griego, su lengua original. Sin embargo, en el África romana, donde se hablaba latín, la versión del griego al latín se llevó a cabo muy rápidamente. Podemos fijar hacia el 150 el comienzo de esta traducción, llamada posteriormente la *Vetus latina*, Antigua latina o incluso *Ítala*. En tiempos de Tertuliano (¿155?-220) sabemos que exis-

te en África un Salterio latino traducido de los Setenta. Demasiado fiel al texto griego, su aspereza hizo sentir la necesidad de volverlo a revisar. Pero en el siglo III es cuando tenemos la seguridad de la existencia de una Biblia latina completa, cuando san Cipriano (200/210-258), obispo de Cartago, cita abundantemente la Escritura en sus escritos (*Ad Fortunatum* y *Ad Quirinum*, llamados habitualmente *Testimonia*).

Los testigos manuscritos y las citas patristicas de la *Vetus latina* revelan una gran variedad en la tradición textual, hasta el punto de que Jerónimo y Agustín hablan de *vitosissima varietas*. No hay que olvidar que las primeras traducciones latinas del Nuevo Testamento fueron hechas a partir de testigos griegos diferentes de los que fueron recibidos en el siglo IV. La situación es más compleja para el Antiguo Testamento; conviene ver cada libro por separado, teniendo siempre presente que a veces el latín puede atestiguar una forma perdida del griego de los Setenta.

Esta disparidad supondrá una revisión a partir del griego, así se hablará de una tradición textual «africana» y de una tradición «europea» (romana); pero ésta parece ser una revisión posterior de la africana. Sabemos que la latinización de la Iglesia de Roma se lleva a cabo bastante lentamente y no se completa más que bajo el papa Dámaso (366-384).

A pesar de su carácter poco uniforme, la *Vetus latina* fue hecha sobre copias de la Biblia griega (los

16. Cf. B. BOTTE, art. «Latines (versions) antérieures à Saint Jérôme», en *DBS*, v. 5 (1957) cols. 334-347. P.- M. BOGAERT, «La Bible latine des origines au Moyen-Âge. Aperçu historique, état des questions»: *RTL* 19 (1988) 137-159; 276-314.

Setenta y Nuevo Testamento) anteriores a los grandes unciales del siglo IV. En muchos casos puede ofrecer una lectura más cercana al original o permitir explicar tal divergencia. No hay que olvidar que el texto de la *Vetus Latina* está igualmente atestiguado en las citas que hacen de ella los Padres latinos.

Ediciones de la *Vetus Latina*

– P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Versiones Antiquae seu Vetus Italica* (Reims, 1743; París, 1751; reimpresión: Múnich y Turnhout, 1976). Este trabajo, notable para su época, sigue siendo útil para las partes que no han aparecido aún en la edición de Beuron.

– La edición de Beuron: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* (VLB), editada desde 1949 por la abadía benedictina de Beuron y publicada en Freiburg (Alemania). Fascículos aparecidos o en vías de aparición: Gn, Cant, Sab, Eclo, Is, Rom, 1 Cor, Ef, Flp, Col, 1 y 2 Tes, 1-2 Tim, Tit, Flm, Heb, Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jud.

– R. Weber, *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins, édition critique* (Città del Vaticano, 1953).

LA VULGATA BAJO EL PATROCINIO DE SAN JERÓNIMO

Editio vulgata significa «edición corriente», pero el solo nombre de Vulgata designa la traducción latina de toda la Biblia en uso en la Iglesia romana desde el siglo VII. Durante más de cuatro siglos, las Iglesias de Occidente leyeron la Biblia en la *vulgata Sixto-Clementina*, promulgada en parte por el papa Sixto V (1590), y después íntegramente por Clemente VIII (1592). Monumento de la cultura para la mayor parte de los países de Europa, corre el riesgo de ser considerada por la crítica textual de forma demasiado monolítica. Nosotros nos limitamos aquí a los datos útiles para el textualista.

La obra de san Jerónimo¹⁷

La traducción latina de la *Vulgata*, hecha del hebreo, continúa siendo uno de los elementos más preciosos de la obra de san Jerónimo (¿347?-420). En su mayor parte es un trabajo original suyo, especialmente el Antiguo Testamento; pero no se trata de una obra homogénea. Así pues, conviene precisar lo que, en el texto de la *Sixto-Clementina*, se recoge respectivamente: de la *Vetus Latina*, de textos simplemente revisados a partir del griego o de textos traducidos del hebreo. Según las *Cartas* y sus *Prefacios* en los libros traducidos, se pueden distinguir en su vida tres períodos: el revisor, el traductor del griego y el traductor del hebreo.

Durante su estancia en Roma (382-384), junto al papa san Dámaso, Jerónimo revisa los evangelios en latín según manuscritos griegos del tipo *koiné* (384). Revisa rápidamente el Salterio basándose en los Setenta: es el *Salterio romano*, en uso hasta san Pío V (1566-1572).

A partir del 387, en Belén, Jerónimo traduce primeramente el Salterio tomando como base los Setenta de las *Héxaplas* de Orígenes; es el *Salterio galicano* (porque fue muy utilizado en las Galias), que Pío V introdujo en la liturgia romana y Clemente V en su edición de la Vulgata. Según el mismo principio, Jerónimo publica todavía Job, Proverbios, Cantar de los Cantares (conservados) y el Eclesiastés y las Crónicas (perdidos).

Habiendo copiado los manuscritos hebreos de la sinagoga de Belén, Jerónimo emprende la traducción de todo el Antiguo Testamento del 390 al 405. Este texto hebreo era muy próximo al TM. Comienza por el Salterio, llamado *luxta Hebraeos* («según los hebreos») para distinguirlo de los dos primeros, el *Romano* y el *Galicano*. A continuación traduce: los Profetas, incluido Dn y sus adiciones griegas (390-

17. Cf. P. JAY, *Saint Jérôme* (Supplément au Cahier Évangile 104 [juin 1998]).

392); 1-2 Sam y 1-2 Re (392-393); Job (394); 1-2 Cr (395-396); Prov, Ecle y Cant (398); el Pentateuco (hacia el 400); Est y sus suplementos griegos (poco antes del 404); Jos, Jue y Rut (404-405). Tradujo incluso, rápidamente, Tob y Jdt según la *Vetus latina*.

«Ningún entendido ha atribuido nunca a Jerónimo las traducciones latinas del Eclesiástico y de la Sabiduría, de 1 y 2 Macabeos, de Baruc y de la Carta de Jeremías (= Baruc 6), tal y como se leen en las Biblias vulgatas. No se encuentra la firma de su estilo, y él fue bastante categórico en su exclusión del canon. Hoy se reconoce también que no tocó las Cartas paulinas y católicas, ni los Hechos ni el Apocalipsis. Los círculos pelagianos de Roma y Rufino el Sirio son verosíblemente el medio de origen y los autores de la revisión de estos libros del Nuevo Testamento convertida en vulgata» (P.-M. BOGAERT).

Ediciones de la Vulgata

– *La Biblia sacra juxta vulgatum clementinam*, de

1592, o *Vulgata Sixto-Clementina*. Siguiendo a los Setenta, la Vulgata llama:

- I-II Samuel y I-II Reyes: *I-IV Reyes* (I-IV Reg);
- I-II Crónicas: *I-II Paralipómenos* (I-II Par);
- Esdras: *I Esdras*; Nehemías: *II Esdras*.

Al final, la Sixto-Clementina ofrece tres libros apócrifos: la *Oración de Manasés* y *III-IV Esdras*. Por lo demás, es de IV Esdras 2,34-35 de donde se toma la invocación: «*Requiem aeternam dona eis Domine et lux perpetua luceat eis*» (Dales, Señor, el descanso eterno, y brille sobre ellos la luz perpetua).

– R. Weber / B. Fisher / I. Gribomont / H. F. D. Sparks / X. Thiele, *Biblia Sacra juxta vulgatum versionem* (Stuttgart, 1969, ²1975).

– *Biblia sacra juxta latinam vulgatum versionem jussu Pii XI*, 18 vols. (Ciudad del Vaticano, 1926-1995; para el NT: *vgST*). A petición de Pío XI, esta edición crítica la realizaron los benedictinos de la abadía de San Jerónimo de Roma.

LA BIBLIA EN SIRÍACO

La Peshitta

El siríaco forma parte de las formas orientales de la lengua aramea. Hablada en su origen en la región de Edesa (hoy Urfá), se convirtió en la lengua de los cristianos de Siria y de Mesopotamia, divididos después de la ruptura de Calcedonia (451) en caldeos o nestorianos (orientales) y jacobitas (occidentales), por el nombre de Jacob el-Baradai, su organizador. Esta traducción siríaca del Antiguo y del Nuevo Testamento es conocida actualmente con el nombre de Peshitta o Peshitto («la sencilla») y es la que siempre utilizan los cristianos de Siria e Irak.

Este texto recibido hoy, y de una cierta manera estandarizado, se remonta al siglo IX. Los especialistas están de acuerdo en decir que, en el curso de la transmisión, la versión siríaca ha heredado desarrollos «targúmicos». Así, la influencia de los Setenta se deja sentir en el Pentateuco, Isaías, los Doce Profetas y los Salmos. Ezequiel y Proverbios están

próximos a los targumes. Job está traducido literalmente del hebreo y Rut está parafraseado.

La *Vetus siríaca*

Sin embargo, poseemos manuscritos anteriores a la Peshitta. El más antiguo, depositado en el British Museum (manuscrito Add. 14425), contiene: Gn, Ex, Nm y Dt. Fechado en el 464, refleja un texto mucho más cercano al TM: lo que permite decir que la versión siríaca fue hecha directamente a partir del hebreo. El representante más importante de la tradición siríaca occidental es el *Códice Ambrosianus* de Milán, que data de los siglos VI-VII y contiene todo el Antiguo Testamento. Sirve de base a la edición crítica *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version* (Leiden, desde 1972). Han aparecido hasta el momento Gn, Ex, Jue, 1-2 Sam, 1-2 Re, Job, Sal, Prov, Ecle, Cant, Sab, XII Prof, Dn, I Esd, 4 Esd, Oración de Manasés, SalSalomón, Tob.

Conclusiones

«Curarse del sueño que siempre renace sobre el texto más original...»

Después de haber expuesto las grandes tradiciones textuales en las principales lenguas antiguas, el lector puede sacar una impresión legítima de escepticismo ante este «laberinto textual». Sin embargo, nos parece que se abren ante él dos caminos de reflexión: uno para hacer justicia a la fiabilidad de lo que nos ha sido transmitido, otro para hacer justicia a los que consideran que se impone un mejor conocimiento de la historia de la transmisión de los textos bíblicos, particularmente desde los descubrimientos de los nuevos testigos antiguos.

FIABILIDAD DE LA TRADICIÓN

Estabilidad del texto consonántico

Hasta los siglos XIX y XX, los testigos más antiguos del texto hebreo se remontaban al siglo X de nuestra era. Los descubrimientos llevados a cabo en el desierto de Judá, en Qumrán y alrededores nos han procurado preciosos testigos –más de mil años más antiguos– que han enriquecido con algunos eslabones suplementarios el conocimiento que teníamos de la transmisión del texto, el cual presentaba hasta entonces muchas lagunas. Aunque no exista una identidad perfecta, soñada de forma mítica, entre los testigos más o menos antiguos, las desviaciones no son tales que puedan dar lugar al escepticismo y dudar de la confianza que les concedemos a esos testigos. Sus diferencias son un hecho, e impiden al textualista ceder a la tentación de encontrar el original absoluto o de reconstruirlo a falta de tenerlo...

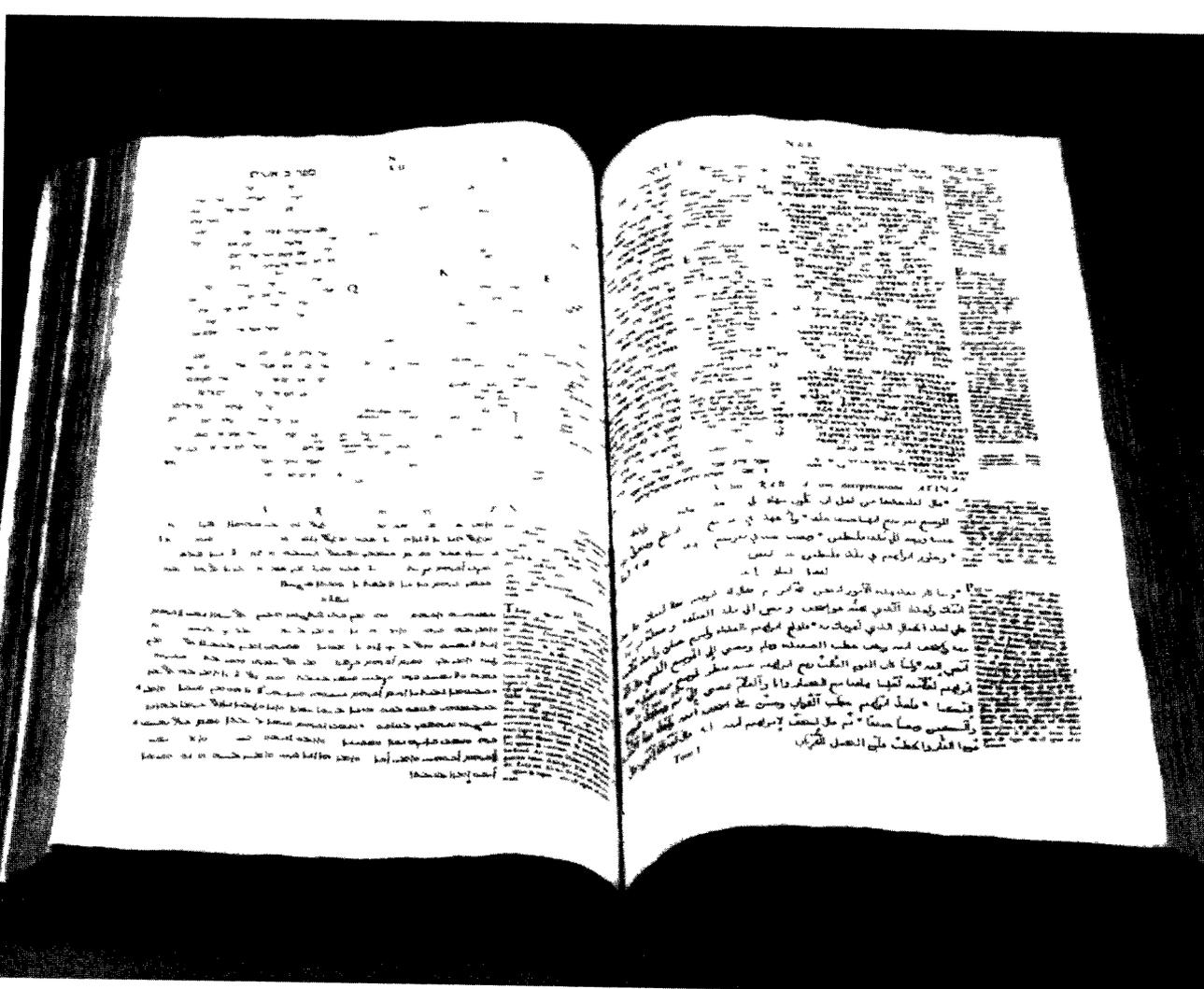
Legitimidad del trabajo del textualista

Lo que acaba de ser expresado no debe alterar el fervor por la crítica textual. Como se ha dicho en la introducción, su finalidad es la de comparar los testigos manuscritos para intentar reconstruir los precursores, y en el mejor de los casos el precursor, siempre hipotético, el más antiguo. Esto continúa siendo la primera finalidad del textualista, pero debe ser acompañada con una observación lúcida de los testigos y de las variantes que se derivan de ellos. Debe ser consciente, en algunos casos, de que sus investigaciones le ponen en presencia, no de la fuente original del texto, sino ante el testimonio de un pluralismo textual.

LAS ADQUISICIONES DE UN MEJOR CONOCIMIENTO DE LA TRANSMISIÓN

Tendencias desde el Renacimiento

La época moderna ha conocido tres períodos que recordamos brevemente. El punto de partida parece ser la 2ª edición de la *Biblia Hebraica Rabbinica* de Bomberg (1524-1525), cuyo texto, equivalente a una *sola scriptura*, reinó durante cuatro siglos. Al cotejar las divergencias entre los manuscritos, Kennicott y de Rossi inician la segunda etapa, período de actitud crítica ante el *textus receptus*. Finalmente, la tercera etapa comienza en 1937, con la edición hecha por Kittel del *Códice de San Petersburgo*, el manuscrito B 19^A (L), que parece desempeñar la función «casi hegemónica» antiguamente concedida a la Biblia de Bomberg. Hoy se perfilan dos corrientes principales: una, en la que el B 19^A es elegido como referencia absoluta, según el principio de P. Kahle: «Editar el



BIBLIA POLÍGLOTA DE LONDRES, de Walton (1657) [Gn 21,30-22,7) En la pagina de la izquierda el texto hebreo y la Vulgata, los Setenta y la version siríaca (Peshitta) En la pagina de la derecha el targum (arameo)

de Onquelos, el texto samaritano y la version arabe Las cinco versiones tienen consigo su traduccion latina Cf recuadro de la pagina de al lado

LAS BIBLIAS POLÍGLOTAS

Cualquiera sabe que un políglota es una persona que habla varias lenguas; quizá se sepa menos qué es una políglota. Se trata de una edición de la Biblia que comprende el texto original y sus versiones antiguas en columnas paralelas, para facilitar su comparación.

Las *Héxaplas* de Orígenes (primera mitad del siglo III). Esta obra, utilizada por Jerónimo, hoy está perdida. Comprendía, en seis columnas, el texto hebreo y su transcripción en letras griegas, después las versiones griegas: Áquila, Símmaco, los Setenta y Teodoción.

La *Políglota de Alcalá* (*Complutum* en latín) o *Biblia Sacra Polyglota Complutensis*. Debida a la iniciativa del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), se llevó a cabo de 1514 a 1517, pero no se imprimió hasta 1520, porque el papa León X (en pleno proceso de M. Lutero) había tardado en autorizarla. Los seis volúmenes in folio presentan en cada página el hebreo (TM), la Vulgata, los Setenta con traducción latina supralineal y el Targum de Onquelos del Pentateuco con su traducción latina. Para el Nuevo Testamento: el griego y la Vulgata. Pero resulta que el barco que transportaba la mayoría de los 600 ejemplares impresos naufragó; lo que supuso la puesta en marcha de la Políglota de Amberes.

La *Políglota de Amberes* o *Biblia Regia*, financiada por Felipe II, fue impresa por Cristóbal Plantin en Amberes. El proyecto, confiado al erudito Benito Arias Montano (1527-1598), era reeditar y mejorar la Políglota de Alcalá. Los ocho volúmenes in folio, con una tirada de 960 ejemplares, salen entre 1568 y 1572. En ellos se encuentran: el TM, los Setenta, la Vulgata y el targum de casi todos los libros. Para el Nuevo Testamento: el texto griego, la Vulgata y texto siríaco (*Peshitta*).

La *Políglota de París*. El proyecto, puesto en marcha por el cardenal Jacques du Perron (1556-1618) y el bibliotecario de Enrique IV, Jacques de Thou (1553-1617), fue llevado a cabo por Guy-Michel Le Jay (1588-1675), abogado en el Parlamento de París (la empresa devorará toda su fortuna), asistido por dos maronitas, Gabriel Sionita y Juan Hesronita. La obra en nueve tomos (1628-1645) reprodujo la Políglota de Amberes, completando el siríaco y añadiendo el árabe provisto de una traducción latina. A partir de los consejos del cardenal de Bérulle, y gracias al trabajo del oratoriano Jean Morin, la obra supone sobre todo la *editio princeps* del Pentateuco samaritano (t. VI, 1632).

La *Políglota de Londres*, obra de Brian Walton (1600-1661), futuro obispo anglicano de Chester. A los seis volúmenes (Londres, 1654-1657) les sigue el *Lexicon heptaglotton* de Castle (1669). A los textos ya editados, Walton añade las versiones etiópica y persa, así como otros targumes y citas latinas distintas de la Vulgata. Fue reeditada en Graz (1964). Cf. p. 46.

La *Políglota de Madrid*. Este vasto proyecto, puesto en marcha en 1957, no parece haber mantenido todas sus expectativas. Pero la parte dedicada al targum palestinese del Pentateuco merece una mención especial. En 1956, Alejandro Díez Macho (1916-1984) descubre en la Biblioteca Vaticana el texto de una recensión perdida de este targum del Pentateuco, llamado *Neophyti 1*. Publicó la *editio princeps* en seis volúmenes (1968-1979), después ofreció la edición crítica de las recensiones del targum del Pentateuco (*Neophyti 1, Targum de Jonatán y Targum fragmentario*, 1977-1984)¹.

1. *Biblia Polygotia Matritensia*, Series IV, Targum palestinese in Pentateuchum, CSIC, Madrid 1977-1988.

más antiguo manuscrito completo y fechado»; otra, en la que es considerado como un testigo entre otros de la referencia a la tradición de los Ben Aser; en cualquier caso, hay que tratar de reconstruir su modelo primitivo, incluso aunque no sepamos si semejante modelo ha existido.

Historia de la transmisión del texto

La tendencia podría ser la de ignorar la dimensión histórica sobre la que se despliega necesariamente la transmisión del texto. La existencia misma de manuscritos sin puntos vocálicos, por ejemplo en Qumrán, muestra perfectamente que al principio sólo eran transcritas las consonantes. Esto tiene como consecuencia una utilización frecuente de las *matres lectionis*. A pesar de su presencia con vistas a «encauzar» la lectura, el texto consonántico presentaba posibilidades a las que sólo una pluralidad de lecturas podía hacer justicia. Como dice el adagio rabínico, «la Torá tiene setenta caras», es decir, no tiene un solo sentido, sino sentidos múltiples.

La estabilidad del texto consonántico es un hecho que se acrecienta, según parece, a lo largo del siglo I de nuestra era para alcanzar, hacia los años 100, su punto de estabilización «definitiva». Comienza entonces un período que se extiende en el tiempo (siglos III-X), en que progresivamente se elabora el sistema de vocalización masorética, terminando en la fijación de la lectura de la que los manuscritos de los siglos IX, X y XI pueden dar testimonio. Sin embargo, la estabilización consonántica no debe forjar ilusiones. La aportación de testigos antiguos, anteriores a los que conocíamos antes de 1947, muestra una diversidad textual en el curso de los dos primeros siglos antes de nuestra era. La versión griega de los Setenta es una traducción que posee particularidades propias. Manifiesta más la manera en que era entendido el texto consonántico, pero no permite reconstruir un texto hebreo original.

Especificidad de la tradición bíblica

Sirviéndonos, a menudo de forma implícita, del adagio *verba volant, scripta manent* (las palabras vuelan, los escritos permanecen), el riesgo es el de perseguir sin fin el mito del escrito, y de aplicar a la crítica textual de forma demasiado imperialista el principio de la *sola scriptura*. Esto sería desdeñar la finalidad propia del contenido de nuestros textos: la Palabra. Ésta está destinada a ser transmitida y recibida a lo largo de la historia, en las situaciones más diversas. Así se dice en el tratado *Pirqé Abot* de la Misná: «Moisés recibió la Torá desde el Sinaí y la transmitió a Josué. Josué la transmitió a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea» (I, 1).

Hemos constatado que, a pesar de la estabilidad consonántica, la tradición textual no era uniforme. El imponente trabajo de los masoretas, contemplado detenidamente, deja asomar el testimonio de una diversidad de lecturas. Respetan escrupulosamente el texto consonántico, que se hizo casi intocable, interviniendo por medio de la masora. Corremos el riesgo de ver en los *qeré / ketib* únicamente las correcciones que proponen. Sin embargo, ¿no es ésta una manera de no anular las interpretaciones, en una palabra, lo que hemos llamado «el acompañamiento» del texto o su tradición, a fin de que sea siempre lo que debe ser: Palabra? El escrito es indispensable para asegurar la transmisión, una vez pasado el tiempo del testador, pero el que recibe o la que la recibe no puede comprender plenamente más que inserto en una tradición viva; es a la vez apertura hacia el sujeto y regulación del subjetivismo. La diversidad textual no es una hipoteca ni una desventaja, es la marca de la propia vida de la Palabra que se insinúa en el texto, según la tan feliz fórmula del papa san Gregorio Magno (590-604): «La Escritura progresa con los que la leen».

El texto del Nuevo Testamento

UN TEXTO INESTABLE EN SUS ORÍGENES

Hemos dicho desde el comienzo que el Nuevo Testamento es un caso sin precedentes: con relación a los textos griegos y latinos de la antigüedad, es transmitido por manuscritos que son al mismo tiempo más antiguos y más numerosos (cf. p. 5). Además, el número de papiros antiguos (del siglo II

al VII), en constante aumento, no permite ir hacia la unificación del texto, como se habría podido esperar. Por el contrario, atestiguan una amplia diversidad textual que los siglos siguientes han tratado de suprimir, produciendo grandes recensiones manuscritas de las que son testigos los principales manuscritos de los siglos IV-V: los Códices Alejandrino, Vaticano, Ephraemi rescriptos, etc.

LOS GRANDES TESTIGOS DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

I. Papiros

La mayor parte de los papiros son fragmentarios y no atañen más que a uno o dos libros del NT.

Están representados todos los libros, salvo 1 y 2 Tim.

– **p⁴⁵**: siglo III (Chester Beatty): 30 hojas (de 200) que incluyen los cuatro evangelios (en el orden Mt-Jn-Lc-Mc) y los Hechos (cf. p. 50).

– **p⁴⁶**: siglo III (Chester Beatty): fragmentos de 10 cartas de Pablo, en el orden: Rom, Heb, 1-2 Cor, Ef, Gál, Flp, Col, 1-2 Tes.

– **p⁵²**: quizá hacia el 125 (Rylands); el testimonio más antiguo del NT: Jn 18,31-33 y 37-38 (cf. p. 50).

– **p⁶⁶**: hacia el 200 (Bodmer II), Jn 1-21 con lagunas.

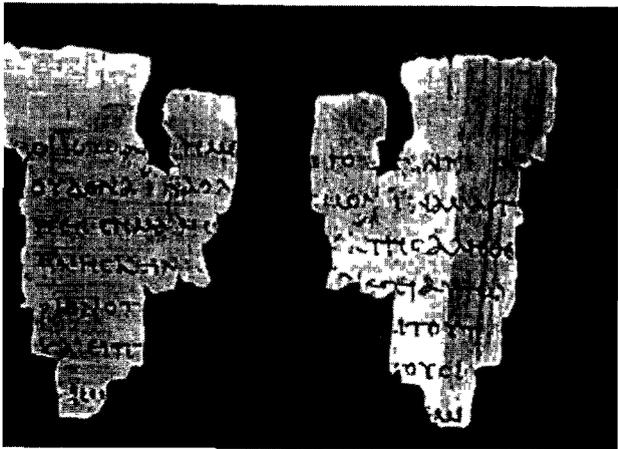
– **p⁷⁵**: hacia el 200 (Bodmer XIV), Lc 3-24; (Bodmer XV) Jn 1-15.

II. Unciales

Están señalados generalmente por una letra mayúscula (primero latina, después griega, salvo el primero: **Ⲛ**) y siempre por un número precedido de un cero.

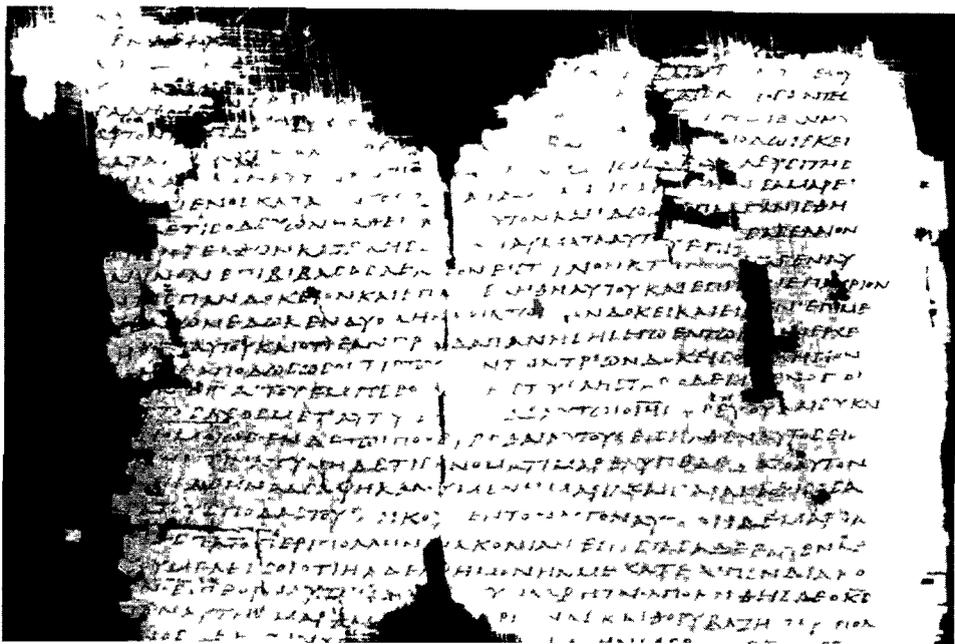
– **Ⲛ01**: Códice *Sinaiticus*, mitad del siglo IV.

En 1844, un joven erudito alemán, Constantin von Tischendorf, visitando el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, descubrió en un cesto de papeles 43 hojas de un manuscrito griego del Antiguo Testamento que pudo llevarse. El entusiasmo de Tischendorf había levantado las sospechas de los monjes: fueron precisos varios viajes y la puesta en práctica de una diplomacia discutible para poder leer el conjunto del manuscrito; éste incluía la mayor parte del AT y todo el NT. Después de largas negociaciones, Tischendorf consiguió que el manuscrito fuera ofrecido al zar de Rusia. Después de la Revolución de 1917, la URSS revendió el manuscrito al British Museum por una suma insignificante (cf. p. 52).



PAPIRO RYLANDS 457, p⁵⁷ (siglo II) [Jn 18,31-38], *John Rylands Library*, Manchester Se trata del recto (vv 31-33) y del verso (vv 37-38) de un fragmento de papiro encontrado en Egipto Es el testimonio más antiguo del Nuevo Testamento

PAPIRO CHESTER BEATTY I, p⁴⁵ (siglo III) [Lc 10,26-11,1], *Chester Beatty Library*, Dublín Esta página de papiro, parcialmente conservada, contiene la parábola del buen samaritano y el episodio de Marta y María Per- tenece a un códice incompleto de los evangelios encontrado en El Fayum, Egipto Cf p 49



Características: Marcos termina en 16,8; ausencia de Jn 7,53-8,11; presencia de dos libros apócrifos, los *Hechos de Bernabé* y el *Pastor* de Hermas.

– **A02:** Códice *Alexandrinus*; siglo V. Copiado en Egipto y propiedad desde el 1098 del patriarca de Alejandría, fue llevado a Londres en 1628 y se conserva en la British Library. Contiene en dos columnas el AT y el NT con importantes lagunas: así, Mt no contiene más que los caps. 27-28. El texto de los evangelios es de tipo bizantino; el resto del NT es de tipo alejandrino. Es el mejor testigo del Apocalipsis.

– **B03:** Códice *Vaticanus*; siglo IV. Entra en la Biblioteca Vaticana entre 1475 y 1481. Es uno de nuestros más preciosos unciales; contiene la Biblia completa con algunas lagunas; el NT termina en Heb 9,14; el final se debe a un copista del siglo XV. Es considerado por Westcott-Hort como el más cercano al «texto neutro» (cf. p. 60).

– **C04:** Códice *Ephraemi rescriptus* (palimpsesto), París; siglo V; recubierto en el siglo XII por los 38 tratados de Efrén en griego. Contiene grandes lagunas. Texto de tipo alejandrino (cf. p. 60).

– **D05:** Códice *Bezae Cantabrigiensis*; siglo V. En Lyon desde el siglo IX, y honrado por el concilio de Trento, fue comprado por Teodoro de Beza en 1562 y donado en 1581 a la Universidad de Cambridge. Es un manuscrito bilingüe latín-griego que contiene los cuatro evangelios, en el orden Mt, Jn, Lc, Mc, los Hechos y las Cartas católicas, con numerosas lagunas. Es el principal testigo del tipo occidental.

– **D06:** Códice *Claromontanus*, París; siglo VI. Fue comprado por Teodoro de Beza al monasterio de Clermont-en-Beauvaisis. Es bilingüe latín-griego y contiene las Cartas paulinas y Hebreos, pero con lagunas.

– **W032:** Códice *Freerianus*, Washington; siglo V. Fue comprado en 1906 por Ch. L. Freer a un mercader árabe y se conserva en Washington. Contiene los evangelios en el orden Mt, Jn, Lc, Mc. En él se encuentra, después de Mc 16,14, una extraña adición que es llamada a veces «logion Freer», citado en una nota en la Biblia de Jerusalén.

– **Θ 038:** Códice *Koridethi*; siglo IX. Conservado en Tiflis, Georgia. Sus notas marginales mencionan varias veces la localidad de Koridethi.

– **Ψ 044:** Códice *Athos Laurensis*; siglos VIII-IX. Se conserva en el Monte Athos. Contiene todo el NT salvo el Apocalipsis.

III. Minúsculos

Están anotados con un número del 1 al 2.800.

– **1:** siglo XII; Basilea. Jefe de la familia f¹ (Lake): 118 131 209 1582... Contiene todo el NT salvo el Apocalipsis. La perícopa de «la mujer adúltera» está situada al final de Juan.

– **13:** siglos XII-XIII; París. Jefe de la familia f¹³ (Ferrar): 69 124 174 230 346 543 788 826 828 983 1689 1709. Contiene los cuatro evangelios; «la mujer adúltera» está situada después de Lc 21,38.

– **33:** siglo IX; «rey de los minúsculos». Contiene todo el NT salvo Apocalipsis; omisión de «la mujer adúltera». Texto de tipo alejandrino.

– **565:** siglo IX; escrito para la emperatriz Teodora sobre vitela púrpura. Texto cesariense para Marcos.

– **1739:** siglo X, Monte Athos; copiado de un manuscrito del siglo IV, como lo prueban las citas patrísticas.

– **2138:** de 1072; es el más antiguo de una veintena de minúsculos: 383 431 614 876 1581 etc. Contiene variantes cercanas a syr^b para las Cartas católicas. El texto de los Hechos se asemeja al Códice de Beza.

IV. Versiones

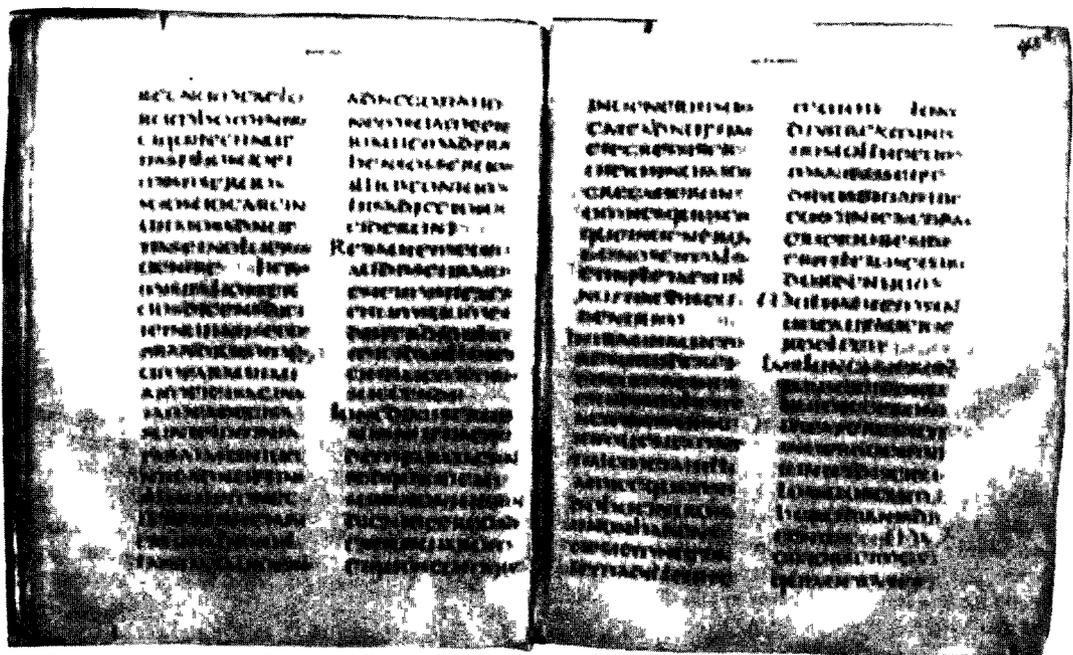
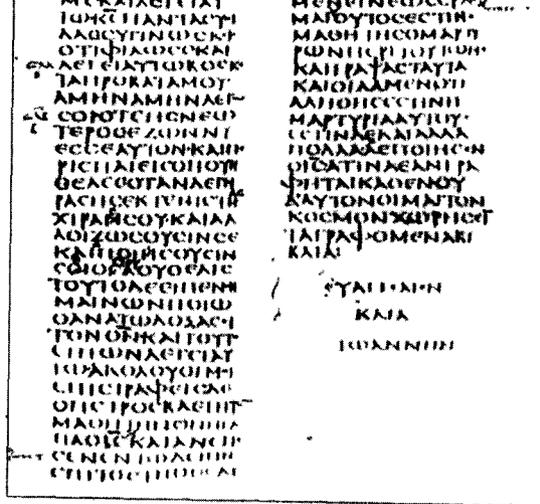
La *Vetus latina*, que se remonta al siglo II, testigo extraordinariamente importante del texto occidental. El conjunto de los manuscritos de la *Vetus latina* es señalado a veces con **vl** (*vetus latina*), pero más a menudo con **it** (*itala*).

La *Vulgata*, traducción de san Jerónimo (y otros) a partir de diferentes manuscritos griegos, sobre todo de tipo bizantino. El conjunto de los manuscritos de la *Vulgata* es señalado con **vg**.

*sigue en la pág. 53 **

CÓDICE SINAÍTICO, 801 (siglo IV) [Jn 21,1-25; final], *British Museum*, Londres. La foto con rayos ultravioleta permite observar que las 8 últimas líneas (el v. 25) han sido añadidas después de la raspadura del título final, que ha sido vuelto a escribir más abajo. «*Euaggelion kata Ioannem*». Cf. p. 49.

CÓDICE CLAROMONTANUS (siglo V) [Mt 22,2-16], *Biblioteca Vaticana*, Roma. Esta traducción latina del Nuevo Testamento, probablemente hecha en Italia, reproduce un texto anterior a la Vulgata. Esta página, con una escritura uncial muy bella, contiene la parábola de los invitados al banquete de bodas.



La **Vetus siríaca**: probablemente de comienzos del siglo III (cf. p. 44). Está atestiguada para los evangelios separados por dos manuscritos:

– **sy^r**: manuscrito fragmentario del siglo V publicado por Cureton en 1858.

– **sy^r***: manuscrito de finales del siglo IV descubierto en el Sinaí por A. S. Lewis. Su texto es más corto que el de **sy^r*** y contiene menos tacionismos (cf. p. 20).

La **Peshitta**: Vulgata litúrgica siríaca (finales del siglo IV-comienzos del siglo V). Contiene todo el NT, salvo cuatro Cartas católicas (2 Pe, 2-3 Jn, Jud) y el Apocalipsis. Es señalada por **sy^r**.

– **sy^rph**: versión atribuida a Filoxeno, obispo monofisita de Mabbug (508).

– **sy^rh**: versión harcleana, atribuida a Tomás de Harkel (616).

– **sy^rhng**: las anotaciones en el margen de la versión harcleana son muy importantes para los Hechos; reflejan los manuscritos más antiguos de **sy^rh**. Texto cercano al del Códice de Beza: ¿puede ser testigo del tipo occidental antiguo?

– **sy^rpal**: versión siro-palestinense, conocida por un leccionario y por fragmentos de los Hechos (siglos VI-X), cercana al texto del Códice de Beza.

La situación se encuentra por lo tanto invertida: en la mejor hipótesis, hoy podemos discernir algunos grandes estados del texto en los alrededores del siglo IV, recensionados probablemente en las capitales intelectuales de la cristiandad: Alejandría, Cesarea, Bizancio, y quizás aún un estado del texto difundido en el mundo occidental, en Italia y en las Galias. Pero anteriormente vemos perfilarse una sorprendente diversidad, de la que son testigos los papiros antiguos y la *Vetus latina*, es decir, la traducción latina del siglo II, anterior a Jerónimo.

La historia del texto manuscrito del Nuevo Testamento desde sus orígenes es una vasta construcción en donde los investigadores tratan de fundamentar más sólidamente sus hipótesis. Las opiniones están muy repartidas y los nuevos descubrimientos de papiros antiguos aún podrían renovar el debate. Nosotros nos contentaremos con algunas referencias a propósito de las etapas consideradas hoy como decisivas. Una hipótesis más global ha sido desarrollada por C. B. Amphoux en su manual de *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (cap. III).

Los primeros escritos

Sabemos muy pocas cosas sobre la puesta por escrito de los textos del Nuevo Testamento. La transmisión se hizo, en primer lugar, oralmente en la predica-

ción, la liturgia y la catequesis de las primeras comunidades. La única persona de la primera generación cristiana de la que tenemos de modo seguro sus escritos es Pablo. Ahora bien, según la costumbre antigua, Pablo dictaba sus misivas a un «secretario», después añadía ocasionalmente algunas palabras a mano (Gál 6,11: «Ved con qué letras tan grandes os escribo. Son de mi puño y letra»). Además, los escritos de Pablo han sido separados, reagrupados en colecciones y a menudo reorganizados por sus discípulos.

En la segunda o tercera generación, la obra de Lucas se presenta como el trabajo compuesto por un historiador; y sin embargo cuántas preguntas abiertas sobre la composición de su obra y en particular sobre la doble redacción de los Hechos de los Apóstoles (cf. p. 26). En cuanto a la puesta por escrito de los otros evangelios, queda como una inmensa cuestión, de la que se nos escapa lo esencial.

La transmisión en los dos primeros siglos¹⁸

Hasta finales del siglo II al menos no podemos

18. Cf. *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia 22), Verbo Divino, Estella 1993, en especial cap. I: «El recurso a las Escrituras».

hacernos cargo con seguridad de la transmisión del texto escrito. Sabemos solamente que los textos escritos son conocidos un poco por todas partes, que se ha comenzado a traducirlos al menos al latín, y que, por lo que podemos darnos cuenta, esto nos lleva a postular una sorprendente diversidad textual. Se puede hablar de un texto inestable en el origen, y se comprenden bien sus razones.

La oralidad. La tradición que ha dado nacimiento al Nuevo Testamento es en gran parte oral. Decir oralidad es decir movilidad. Los *logia* (plural de *logion*, en griego «palabra» de Jesús) han nacido orales, en arameo, en un mundo en que lo oral prima sobre la escritura. El portador de una carta la lee, y es esta palabra escuchada la que cuenta; lo escrito no es más que una ayuda para la memoria. Y esto explica, al menos en parte, la función de la pseudoepigrafía de algunas cartas atribuidas a tal o cual apóstol: para el oyente, es el apóstol mismo el que habla.

De lo oral a lo escrito. Este paso no es nunca inocente. La tradición oral es siempre polimorfa, ligada a la situación, orquestada por la mímica y los gestos del orador y las reacciones de los oyentes. El escrito se aleja de la situación de referencia; selecciona, suprime, valora de otra manera, la lengua es diferente. Además, aun cuando se pongan por escrito, las tradiciones orales perduran y puede haber interferencias entre el texto escrito y la tradición oral.

Del arameo al griego. En el momento del paso al griego, ciertamente hubo varias formas de traducir un mismo *logion* arameo. Y probablemente hay que tener en cuenta muy pronto una tradición oral en griego mismo.

Varias ediciones. La génesis literaria de cada uno de nuestros evangelios revela una larga prehistoria, y sin duda varias ediciones: esto es evidente para el evangelio de Juan, que tiene dos finales, y para el de Marcos, que conoce tres. Poseemos también dos redacciones diferentes de los Hechos de los Apóstoles, etc.

Adaptaciones. Las condiciones y la naturaleza misma de la Escritura producen variantes. Al co-

mienzo, las comunidades tienen una necesidad urgente de textos, sin preocuparse por su duración, con la convicción de la proximidad de la parusía. Es la inmediatez cristiana, unida a una constante actualización de la predicación. Asimismo, la escritura es confiada a menudo a escribas pobres, no profesionales, que escriben en papiros, materias frágiles a las que corroe el ácido de la tinta negra. Además, los apóstoles y los profetas son los que actualizan las palabras de Jesús y la ponen al día. Así, en el banquete cristiano es el propio Jesús el que habla y su palabra está viva: esto explica a la vez el recurso a fórmulas fijas y una continua adaptación a los contextos litúrgicos.

La libertad textual. Durante los primeros siglos, hasta Ireneo, no existía la obsesión (o el mito) por la referencia escriturística exacta. Había una sorprendente libertad textual: se citaba de memoria y lo que se hacía norma eran las tradiciones orales siempre vivas. No es hasta a partir de finales del siglo III cuando la tradición escrita y la referencia escriturística se convierten en predominantes.

Dos testigos del siglo II

Sin embargo, desde antes de finales del siglo II, esta diversidad da lugar a empresas de revisión que marcaron fuertemente el futuro del texto.

– *Marción* (alrededor del 150), cuya herejía sacudió hasta sus cimientos a la Iglesia naciente, no recibió como Escritura más que el evangelio de Lucas y las cartas de Pablo; y éstos aun corregidos severamente. Traducida al latín, su obra tuvo probablemente una gran importancia para el futuro del texto escrito, bien porque haya tenido influencia sobre él, bien porque su iniciativa haya hecho sentir la necesidad de recensionar y de unificar el texto¹⁹.

19. Sobre Marción, cf. *En el origen de la palabra cristiana*, o. c., pp. 100-101

– *Taciano* (hacia el 170), discípulo de Justino, rompió con la Iglesia romana y se retiró a Siria. Aunque rápidamente condenada, su armonía de los cuatro evangelios o *Diatessaron* tuvo ciertamente una importancia considerable. Más aún cuando, ya lo hemos dicho, no hace más que sistematizar una tendencia armonizadora que se lleva a cabo por todas partes en las Iglesias (cf. p. 20).

Las primeras recensiones

Sin embargo, es preciso esperar a finales del siglo III para ver cómo aparecen trabajos de recensión sistemática entre los eruditos de los grandes centros de la cristiandad. Jerónimo (finales del siglo IV) cita las obras de Hesiquio en Alejandría y de Luciano en Antioquía –al que critica violentamente por oponerse a la admirable obra de Orígenes–.

Después de las persecuciones de Diocleciano (284-305), en que se quemaron numerosos libros sagrados, el cristianismo, bajo Constantino, se convierte en religión del Imperio (edicto de Milán en el 312). Entonces, Constantino encarga a Eusebio de Cesarea 50 copias del NT de buena calidad; quizás el códice Vaticano se debió a este mecenazgo.

En diferentes regiones, las Iglesias se dan un texto «oficial», recensionado: los copistas trabajan a partir de varios manuscritos. Inteligentes ellos (¡ay!), corrigen, armonizan, «aticisan» eliminando los giros no clásicos, fabrican el «mejor» texto a su parecer. Se considera que tres grandes escuelas han dado lugar a recensiones: Alejandría (texto *egipcio*), Cesarea (texto *cesariense*, establecido al menos para Mc) y Antioquía (texto *siro-bizantino*). No obstante, parece que, en el mundo cristiano occidental, el texto haya escapado parcialmente a este fenómeno de recensión sistemática, y que conservemos así, en su diversidad, numerosos testigos de estos estados pre-recensionales del texto de las Escrituras.

LA CRÍTICA MODERNA Y LAS «FAMILIAS TEXTUALES»

Ediciones del Nuevo Testamento griego en el Renacimiento

La primera gran empresa de una edición del Nuevo Testamento griego fue obra del arzobispo de Toledo, el cardenal Jiménez de Cisneros (cf. p. 47). Esta Biblia políglota, impresa en 1520 en Alcalá de Henares, es fruto de un trabajo de eruditos a partir de manuscritos que consideraban como «los más antiguos y los más correctos», de los que algunos habían sido prestados por el papa León X, pero que no sabemos identificar. Se trata de un trabajo serio, pero cuya tardía publicación y el número restringido de ejemplares no permitieron una difusión suficiente.

Por el contrario, tuvo un éxito inmediato la empresa de Erasmo, que fue más rápida que la Biblia de Alcalá; publicó en 1516 un Nuevo Testamento griego y su traducción al latín. Pero el trabajo de Erasmo fue precipitado y de una calidad más bien mediocre; no utilizó más que algunos manuscritos tardíos, permitiéndose correcciones, y, en el caso del final del Apocalipsis, reconstruyendo el texto griego que faltaba según el latín de la Vulgata.

Sin embargo, Robert Estienne retomó la 3ª edición del texto de Erasmo y, con la ayuda de la Políglota de Alcalá y de algunos buenos manuscritos minúsculos, lo corrigió frecuentemente de manera notable. La 3ª edición de R. Estienne está acompañada por primera vez de un aparato crítico que ofrece las lecturas de la Políglota de Alcalá y de 15 manuscritos, entre ellos los unciales D05 y L019. En la edición siguiente (1551), R. Estienne introdujo una innovación sencilla y genial: el texto fue dividido en secciones muy pequeñas numeradas: los versículos (cf. p. 15).

Aunque tuvo en sus manos excelentes manuscritos, entre ellos el D05, que lleva su nombre –el Có-

dice de Beza—, y el D06, Teodoro de Beza apenas mejoró el texto de Estienne. Y será todavía este mismo texto el que editarán en 1624 los hermanos Elzevier en Amsterdam, afirmando pomposamente desde la 2ª edición que se trata «de un texto recibido por todo el mundo». Éste fue efectivamente el *textus receptus* de mediocre valor que, durante cerca de dos siglos, constituyó el Nuevo Testamento griego del Occidente cristiano.

La crítica del Nuevo Testamento en el siglo XIX

Hasta finales del siglo XVIII, los investigadores, conservando completamente el «texto recibido», acumularon un tesoro de variantes; decenas de manuscritos fueron cotejados y varias decenas de miles de variantes fueron reconocidas: algunas eran ya consideradas como «mucho mejores» que el texto recibido. Sin embargo, el verdadero trabajo crítico no levanta el vuelo más que con J. J. Griesbach (1745-1812). El sabio alemán sistematiza la teoría de las tres recensiones: la alejandrina, la occidental y la bizantina, distinguiendo los testigos de cada una de ellas.

Después de él, el filólogo K. Lachmann (1793-1851) planteó el principio de una edición del NT que, no teniendo ya en cuenta el texto recibido, se apoyaba únicamente en la lectura de los manuscritos más antiguos. El principio planteado es importante: ya no se trata de buscar el «texto original», sino de encontrar el estado del texto tal y como estaba ampliamente extendido a finales del siglo IV. Siguiendo los trabajos de Lachmann, citemos a C. Tischendorf (1815-1874), que cotejó un número impresionante de nuevos manuscritos y sobre todo descubrió en el monasterio de Santa Catalina el Sinaítico.

La considerable obra de dos sabios ingleses, B. F. Westcott (1825-1901) y F. J. A. Hort (1828-1892), nos conduce a los umbrales del siglo XX. Refinando la metodología crítica elaborada por sus predecesores, la aplicarán rigurosamente a los nuevos testigos y terminarán por distinguir cuatro tipos de texto.

– El tipo *sirio* o *bizantino*, originario de Antioquía de Siria y después llevado a Constantinopla; texto tardío, caracterizado por una preocupación por la claridad, por completar y armonizar y por una forma «lisa, seductora, pero muy empobrecida en sentido y en fuerza». En principio es el peor texto y es del que procede el texto recibido.

– El tipo *neutro*, considerado como el más puro y esencialmente representado por el Sinaítico y sobre todo por el Vaticano.

– El tipo *alejandrino*, surgido del precedente, marcado por una preocupación por el clasicismo que se traduce en correcciones gramaticales y sintácticas (Ephraemi y L019).

– El tipo *occidental*, muy marcado por el trabajo de los escribas del siglo II y representado por D05 y D06, E08, F010, G012, las Vetus latinas y las Vetus siríacas, Ireneo, Tertuliano y Cipriano.

El gigantesco trabajo de H. F. von Soden (1852-1914) sobre la clasificación de los manuscritos permitió a la vez reagrupar el tipo neutro y el tipo alejandrino, pero, sobre todo, mostrar la diversidad y la antigüedad del tipo occidental. Sin embargo, fue el texto *neutro* o *alejandrino* el que ganó y estuvo en la base de las ediciones sucesivas de E. Nestle y K. Aland.

Así, las ediciones corrientes de NESTLE-ALAND y del *Greek New Testament* (GNT) nos ofrecen un texto probablemente bastante próximo al que podía ser el texto egipcio a comienzos del siglo IV. Esta edición está actualmente considerada como la mejor o, en palabras de C.-B. Amphoux, como «la menos mala». A condición de que el lector avisado esté atento a las riquezas del aparato crítico y sepa que los diversos testigos de otras tradiciones textuales, especialmente occidentales, deben ser considerados con la mayor atención. A partir de aquí, los textualistas intentan desarrollar y precisar esta teoría tan fructífera de los textos locales.

LOS TEXTOS LOCALES DEL NUEVO TESTAMENTO

I. Los testigos bizantinos o la *Koiné*

Evangelios: A02 E07 F09 G011 H013 K017 L019 P024 Q026 R027 S028 V031 W032 (Mt y Lc 3,13-24,53) P041 W045.

Hechos: H014 L020 P025 049.

Cartas: L019 049.

Apocalipsis: 046 051 052; minúsculos.

La mayoría de los minúsculos: la Vulgata y la Peshitta (vg, syr^p).

II. Los testigos del llamado texto Occidental

Evangelios: D05 E08 W032 (Mc 1,1-5,30) F043 0171 2138 (206, 429, 522) It; Syr^w; Diatessaron; Padres latinos antiguos.

Hechos: p²⁹ p³⁸ p⁴⁸; D05; 383 431 614 876 1581; Syr^{hmg}; Padres latinos antiguos; comentario de Efrén.

Pablo: D06 F010 G012.

III. Los testigos del texto Cesariense

(El texto Cesariense es poco homogéneo, mezcla de Occidental y Africano):

p⁴⁵; W032 (Mc 5,31-16,20) Θ038; f¹ f¹³ 28 565 700.

Varios leccionarios griegos; Versiones armenias y georgianas; Orígenes y Eusebio.

IV. Los testigos del texto Alejandrino

Evangelios: p⁶⁶ p⁷⁵; X01 B03 L019 T029 W032 Z035 Δ Δ37 Ξ040 Ψ044; 33 579 892 1241; co^{bo}

Hechos: p⁴⁵ p⁵⁰; X01 C04 Ψ044; 33 81 104 326.

Pablo: A02 C04 H015 I016; 33 81 104 326 1739.

Cartas católicas: p²⁰ p²³; A02 C04 C044; 33 81 104 326 1739.

Apocalipsis: A02 C04; 1004 1611 1854 2053 2344.

CONCLUSIONES

La crítica textual del Nuevo Testamento puede ser considerada tanto un arte como una ciencia. Pone en juego un sentido agudo del texto, grandes conocimientos y un sentido teológico particularmente fino, tan abierto como tolerante. Además, hay que recordar que es difícil evaluar los manuscritos sobre el conjunto del Nuevo Testamento, pues no son forzosamente homogéneos; el Alejandrino A02, por ejemplo, reúne varios tipos de texto. En muchos casos hay que distinguir entre los corpus del Nuevo Testamento: la situación de las cartas de Pablo es mucho mejor que la de los sinópticos; los Hechos y el Apocalipsis a menudo han de ser considerados aparte.

Hay que renunciar a establecer un stemma

Ante la abundancia de fuentes, la sabiduría consiste por lo menos en decir que todavía es demasiado pronto.

Algunos grandes estados del texto

El texto *egipcio o alejandrino* (X01, B03 apoyado por el p⁷⁵), en muy buen estado —quizá demasiado bueno—, es el niño mimado del Comité Internacional que ha establecido el texto estándar actual. Sin embargo, las decisiones deben seguir abiertas. El *Textual Commentary* de B. M. Metzger que acompaña al GNT atestigua a veces la independencia de un miembro del Comité con relación a la opinión mayoritaria.

El defecto es probablemente subestimar la riqueza del texto occidental. Sea como fuere, el texto estándar no debería convertirse en el único texto del Nuevo Testamento.

– El texto *occidental* es por definición no recensional. Sorprende por su variedad; y los que mantienen el texto occidental les gusta hablar más de textos occidentales. Actualmente, algunos de los mejores especialistas son muy sensibles a la antigüedad de la tradición occidental. C.-B. Amphoux, especialmente, insiste en el carácter erudito, incluso esotérico, de algunos de estos textos, que después habrían sido simplificados, «popularizados». Pero el nacimiento de estos textos y sus relaciones con los ambientes vitales de las primeras comunidades siguen siendo oscuros.

– El texto *bizantino*, desde hace mucho tiempo reconocido como el más extendido, que está en el origen del «texto recibido», es considerado hoy frecuentemente como un texto degenerado y de poco valor. Sin embargo, la escuela de Oxford de G. D. Kilpatrick recientemente ha rendido honores al manuscrito A02, subrayando su carácter popular, prueba de que habría escapado a las correcciones aticistas.

La crítica interna

La crítica interna parece descansar en principios científicos más seguros. Sin embargo, aun ahí se im-

pone la mayor prudencia. Pues la *lectio difficilior* puede llevar a idolatrar las faltas del copista. La crítica estilística (vocabulario, sintaxis, etc.) impone el dominio de la concordancia, pero los autores, aunque son estilistas, no son precisamente mecánicos. La lectura que explica todas las demás es sin duda la mejor, pero ¡cuánta subjetividad puede haber en la explicación! Todo esto debe ser manejado con mucha habilidad y prudencia.

Por un texto plural

¿Tenemos que desembocar en un texto ecléctico, ya que hemos renunciado al mito del texto original? Pensamos que el problema debe ser planteado al revés. ¿Quién nos dice que nuestros textos no han nacido pluriformes, fruto de la diversidad y del conflicto de interpretaciones en las comunidades locales? Los papiros más antiguos atestiguan perfectamente esta riqueza. Por tanto, tenemos que ser sensibles al mismo tiempo al argumento de la tradición, pero sin «canonizarla», y permanecer atentos a las riquezas de los aparatos críticos: éstos nos ofrecen un reflejo de la vida de las Iglesias.

Queda todavía un largo trabajo que llevar a cabo: intentar reconstruir pacientemente textos regionales, para ver cómo se perfilan sus tendencias, sus teologías. ¿Cuáles han sido en los dos primeros siglos los textos de las diferentes Iglesias?

EL FINAL DE MARCOS (16,9-20)

1. Los datos

1. – En una parte de la tradición, el evangelio de Marcos acaba bruscamente en 16,8 con estas palabras: «*Y no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían*». Es el texto que se encuentra en los unciales \aleph 01 y B03, en el minúsculo 304, en la siríaca sinaítica syr¹, en dos manuscritos coptos sahídicos, en manuscritos armenios antiguos, finalmente en manuscritos griegos citados por Eusebio y Jerónimo (cf. p. 60).

2. – Sin embargo, la mayor parte de la tradición, la tradición bizantina (Byz) especialmente, aunque también el Códice de Beza D05, incluye una continuación, los vv. 9-20, generalmente llamada «final largo» de Marcos: «*Jesús resucitó en la madrugada del primer día de la semana y se apareció en primer lugar a María Magdalena...*»; es el texto de A02 C04 D05 K017 X033 D037 U038 P041, la familia de los minúsculos de Ferrar f¹, y un gran número de minúsculos: 28 33 274 565 1546 2148 etc., varios leccionarios (160, 169, 170, 1185, 1547), la mayoría de la Vetus latina (it.), la Vulgata (vg), las versiones siríacas (syr¹ ^{co} ^{ph} ^{pal}), otras numerosas versiones y manuscritos del Diatessaron de Taciano, Ireneo griego y latino, Tertuliano, Afraates, las Constituciones Apostólicas, Didimo, Agustín, Jerónimo, etc.

– Varios manuscritos incluyen este final largo señalándolo con un óbelo o con un signo crítico, que indica la incertidumbre de la tradición. Son: la familia de minúsculos Lake f¹ y algunos otros minúsculos: 22 138 156 187 1221.

– Este final largo aparece finalmente en el manuscrito de Washington W032, con una larga y extraña adición de estilo apocalíptico y de contenido fuertemente gnóstico en el v. 14 (ofrecido en una nota por la Biblia de Jerusalén).

3. – A partir de los siglos VII-VIII, varios testigos insertan entre Mc 16,8 y el final largo un versículo 8b que constituye un «final breve» de Marcos, muchas veces llamado «el kerigma incorruptible»: «*Ellas han anunciado en compendio todo lo que se prescribió a Pedro y a sus compañeros. Después de esto, Jesús mismo envió por medio de ellos, de orien-*

te a occidente, el sagrado e incorruptible kerigma de la vida eterna». Encontramos esta combinación de los dos finales en L019 C044 099 0112, los minúsculos 274 579, el leccionario I1602, las notas al margen de la siríaca harkleana syr^{hng}, seis manuscritos coptos y manuscritos etiópicos.

– Señalaremos que tan sólo un manuscrito de la Vetus latina, el Códice Bobbiensis, del siglo IV it k, no incluye después del versículo 16,8 más que el final breve.

2. Discusión

1. – La crítica externa está dividida. Sin duda, el peso conjugado de la tradición bizantina y de una buena parte de la tradición occidental milita en favor del final largo. Forma parte del texto recibido y su canonicidad fue reconocida por el Concilio de Trento. Pertenece de pleno derecho al canon de las Escrituras. Sin embargo, el textualista no puede por menos que interrogarse sobre la ausencia de este final en una parte importante de la tradición, especialmente alejandrina; ausencia que no podría explicarse por la pérdida accidental de algunas hojas. Ya Eusebio de Cesarea señalaba que los ejemplares exactos señalan el final del evangelio de Marcos en «*por el miedo que tenían*»; lo que continúa en escasos ejemplares estaría de más, aunque se encuentra de una forma u otra en la tradición escrita de los evangelios. Aunque el final largo conoció muy pronto una gran difusión, sin embargo algunas Iglesias se resistieron. La presencia más tardía del final corto confirma la impresión de que las Iglesias sintieron en un momento dado la necesidad de completar un evangelio con un final demasiado desconcertante.

2. – La crítica interna no puede más que constatar la ruptura entre Mc 16,8 y los diversos finales.

– En primer lugar, el final corto está en completa contradicción con el v. 8 («*ellas no dijeron nada...; ellas han anunciado...*»). El «kerigma incorruptible», nunca citado en los Padres, no fue considerado ni como auténtico ni como canónico.

ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΠΕΤΡΟ
 ΟΤΙ ΠΡΟΑΓΕΙ ΤΗ ΜΑΡΤΥΡΙΑ
 ΤΗΝ ΓΑΛΙΛΑΙΑΝ ΕΚΕΙΝΑ
 ΤΟΝ ΘΥ ΕΣΘΕ ΚΑΘΩΣ ΕΙ
 ΠΕΝΥΜΙΝ ΚΑΙ ΕΞΕΛΘΟΥ
 ΣΑΙΣ ΦΥΓΟΝΑΜΟΤΟΥ
 ΜΗ ΗΜΕΙΟΥ ΕΙΧΕ ΓΑΡ
 ΑΥΤΑΣ ΤΡΟΜΟΣ ΚΑΙ ΕΚ
 ΣΤΑΣΙΣ ΚΑΙ ΟΥΔΕΝΙΟΥ
 ΔΕ ΝΕΙΠΟΝ ΕΦΟΒΟΤΗ
 ΤΟ ΓΑΡ:

ΚΑΤΑ

ΜΑΡΚΟΝ

CÓDICE VATICANO, B03 (siglo IV) [Mc 16,5-8: final], *Biblioteca Vaticana*, Roma. Aquí vemos el final del evangelio según Marcos y su título final: «*kata Markon*». El texto termina con el v. 8: «Ellas no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían». Cf. el recuadro de al lado y p. 51.

CÓDICE EPHRAEMI RESCRIPTUS, C04 (siglo V) [Mt 20,16-34], *Biblioteca Nacional*, París. Las páginas de este código fueron raspadas en el siglo XII para recibir una traducción griega de las obras de san Efrén (siglo IV), escrito en el otro sentido en dos columnas. La fotografía con rayos ultravioleta hace que aparezca la tinta del siglo

This image shows a page from the Ephraemi Rescriptus. The page contains two columns of text written in a different direction than the original text, which is visible as faint bleed-through from the reverse side. The text is written in a cursive script and is arranged in two columns, one on the left and one on the right, with the original text appearing as a ghostly background.

Queda un ejemplo de los «resúmenes kerigmáticos» que podían circular en las comunidades.

– El final largo, reconocido como canónico, lleva también las marcas de una ruptura en el tejido del texto. Ruptura gramatical primero y literaria después: los protagonistas cambian, las mujeres y el ángel desaparecen; en adelante, el propio Resucitado es el que se manifiesta a María de Magdala. Nada une los dos relatos y se pasa bruscamente del miedo que oculta al anuncio gozoso a los discípulos. Finalmente, ruptura de estilo: los vv. 9-20 difieren completamente del estilo de Marcos: el vocabulario no es marcano y, además de un número importante de hápax, nos encontramos claramente más cerca de un vocabulario lucano.

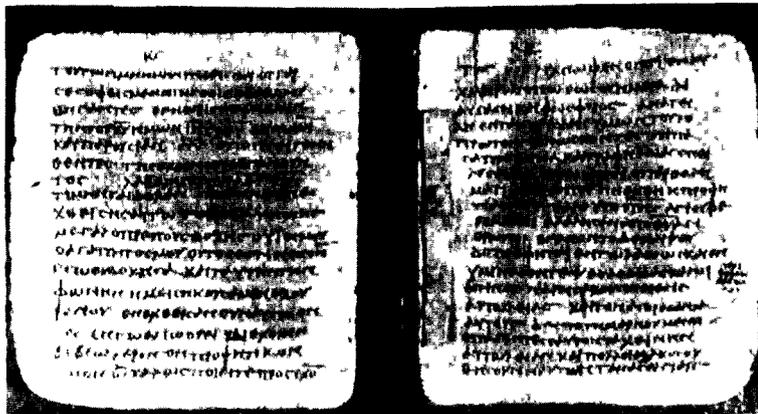
Por otra parte, la crítica literaria reconoce cada vez más en el final brusco de Mc 16,8 un rasgo narrativo típicamente marcano. Está en perfecta coherencia con la figura de Jesús que construye el relato de Marcos, un Jesús que se escapa sin cesar, que se oculta a los que querrían o creerían poner la mano sobre él y sobre su misterio. La pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?», continúa planteada en el núcleo y hasta el final del evangelio. Arrastra siempre al discípulo hacia un más allá («*Id y decid: él va delante de vosotros a Ga-*

ilea», 16,7), hacia una misión que debe pasar por el miedo y la cruz.

Para el textualista, el «final largo» no pertenece al texto de Marcos. Así, la crítica interna ha planteado a los exegetas que profundicen el sentido de un texto que se acaba en Mc 16,8 con la huida y el miedo de las mujeres, y a descubrir en él una coherencia profunda y un mensaje cristológico importante. Sin embargo, esta misma crítica sabe reconocer que las comunidades cristianas pronto percibieron este final como incompleto, y por lo tanto añadieron un final largo en perfecta coherencia con el conjunto del mensaje evangélico y de la fe cristiana. La autenticidad «canónica» no oculta la autenticidad «textual». Al exegeta cristiano le corresponde saber hacer que dialoguen las dos.

Hay que añadir que el origen del final largo de Marcos sigue siendo aún muy debatido: en él se ha visto una especie de resumen de los cuatro evangelios e incluso de la primera misión de los Hechos. Hemos subrayado sus afinidades con el lenguaje de Lucas y terminamos con una sugerencia: en lugar de un resumen, ¿no podría tratarse de un boceto (¿protolucano?), de una especie de programa para la predicación y, por lo tanto, para el relato evangélico?

PAPIRO BODMER VIII, p⁷² (siglo III) [2 Pe 1,15-2,2], *Biblioteca Bodmer*, Coligny, Ginebra. Es el manuscrito más antiguo de las cartas de Pedro; probablemente fue escrito en Egipto. Este códice de 180 páginas está formado por hojas de papiro plegadas en cuatro: cuaterniones o cuadernos. Obsérvense las abreviaturas en la página de la izquierda, en las líneas 4 y 7.



DOS EJERCICIOS DE CRÍTICA TEXTUAL

1^{er} ejercicio: Marcos 1,2

Éste es el aparato crítico de Marcos 1,2 (tomado de GNT). Con la ayuda de la lista de testigos de las pp. 49ss y las indicaciones dadas más abajo, búsquense los testigos a los que pertenecen las diferentes lecturas variantes. Después, invéstiguense, evalúense y, eventualmente, crítiquense los motivos que han llevado a los editores a esas elecciones.

2 (A) ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ ⱼ B L Δ 33 565 892 1241 2427 Origen^{1/4} // ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ
D Θ f¹ 205 700 1071 1243 1253 arm geo Irenaeus^{gr} Origen^{3/4} Serapion Epiphanius Severian Hesychius (ἐν
Ἡσαΐα ου ἐν τῷ Ἡσαΐα it^{a aur b c d f ff2 l q} vg syr^{p hmg pal} cop^{sa bo} Irenaeus^{lat 1/3} Origen^{lat} Ambrosiaster Augustin
// ἐν τοῖς προφήταις A W f¹³ 28 180 579 1006 1010 1292 1342 1424 1505 Byz (EFGHPS) Lect vg^{ms} syr^h
cop^{bo ms mg} eth slav Irenaeus^{lat 2/3} Asterius // ἐν Ἡσαΐα καὶ ἐν τοῖς προφήταις it^{r lvid}

Algunas indicaciones suplementarias:

- Δ037: códice Sangallensis (uncial del siglo IX), en Marcos, su texto pertenece a la tradición alejandrina.
- L019: códice Regius (del siglo VIII); con frecuencia está de acuerdo con el Vaticano B.
- 700: manuscrito minúsculo de los evangelios (siglos XI-XII) que difiere 2.724 veces del texto recibido.
- Byz (EFGHPS): designa la mayor parte de la tradición bizantina, entre otros los unciales EFGHPS.
- Lect: designa el conjunto de leccionarios, con excepción de los que están citados de modo preciso.
- cop: versiones coptas en diferentes dialectos, de los cuales los principales son el bohaírico y sahídico.
- arm, geo, eth, slav: versiones armenia, georgiana, etiópica y eslava.
- Los exponentes ^{gr/lat} unidos a un Padre de la Iglesia designan la lengua en la que la obra citada se ha transmitido. Los exponentes 1/4 1/3 3/4 2/3 indican el número de veces en que aparece la variante en el número total de citas.
- El exponente ^{vid} (*videtur*, parece) indica que la lectura es dudosa.

2º ejercicio: Mateo 24,36

Éstos son los aparatos críticos de Mateo 24,36, uno tomado de GNT y el otro de NESTLE-ALAND. Elíjase uno de los dos. Búsquense los testigos a los que pertenecen las lecturas variantes. Después, invéstiguense, evalúense y, eventualmente, crítiquense los motivos que han llevado a los editores a esas elecciones.

GNT 36 (B) οὐδὲ ὁ υἱὸς (ver Marcos 13,32) $\aleph^* 2$ vid B D Θ f¹³ 28 1505 1547 1/2 it^a, sur, b, c, d, e, f, ff1, ff2, h, q, r1 vg^{mss} syr^{pal} eth geo^{1 B} Diatessaron^{arm} Irenaeus^{lat} Origen^{lat} Chrysostom Cyril (Hesychius) Hilary Ambrose Latin mss^{acc to Jerome} Augustin Varimadum // omit \aleph^1 L Δ W f¹ 33 157 180 205 565 579 597 700 892 1006 1010 1071 1241 1243 1292 1342 1424 Byz (EFGH Σ) Lect it^{g11} vg syr^{s, p, h} co^{sa, meg, bo} geo^A Didymus^{dub} Phoebadius Greek mss^{acc to Ambrose} Jerome Greek mss^{acc to Jerome}

Nestle-Aland 36 οὐδὲ ὁ υἱὸς \aleph^1 L W f¹ 33 M g¹ l vg syr co Hier^{mss} ! txt $\aleph^* 2$ B D Θ f¹³ 2211 pc it vg^{mss} Ir^{lat} Hier^{mss}

Algunas indicaciones suplementarias:

- \aleph^* : primera mano del manuscrito \aleph
- \aleph^1 : primer corrector del manuscrito \aleph
- \aleph^2 : segundo corrector del manuscrito \aleph
- Greek mss^{acc to Jerome}: manuscritos griegos que cita Jerónimo

CORRECCIÓN DE LOS EJERCICIOS

1. Discusión del aparato crítico de Marcos 1,2

La crítica externa: de forma mayoritaria, la tradición alexandrina (\aleph B L D), los manuscritos de Orígenes, de los que Θ está próximo para Marcos, pero también la tradición occidental (D y la Vetus latina, Ireneo y los Padres latinos), la versión siríaca de la Peshitta, aunque también la siríaca har-

cleana en su notas al margen y la siríaca palestinese ofrecen la lectura *en toi Hesaia (toi) prophetei*, o al menos *en toi Hesaia*.

No obstante, la tradición bizantina masivamente (el Alexandrino A02 y la mayoría de los minúsculos), el códice de Freer W, la familia de los minúsculos de Ferrar f¹³ y el grueso de los leccionarios tienen *en tois prophetais*, un texto que

Ireneo conocía (y que se encuentra en un manuscrito de la Vulgata y en la siríaca harcleana).

La crítica interna: la cita combina el texto de Mal 3,1 (primero) y de Is 40,3 (después). Así pues, se trata «de los profetas», y en primer lugar de Mal, no de Is sólo. La tradición mayoritaria lleva a cabo por lo tanto una atribución parcial (o sea, en parte) o... parcial (es decir, partidaria). Pero este fenómeno no es aislado; así, la cita que Mt 27,9 atribuye a Jeremías procede de hecho de Zac 11,13, y algunos escribas (igual que los Padres de la Iglesia en sus comentarios) se la han «devuelto» a Zacarías. En ambos casos, las agrupaciones de citas pueden provenir de fuentes anteriores, y podía ser habitual citar el conjunto con el nombre más conocido.

Se comprende fácilmente que, más tarde, algunos escribas doctos hayan corregido la lectura antigua y difícil «*en el profeta Isaías*», para devolver a los profetas lo que es suyo o para evitar un patente error de atribución. El paso del prudente «*en los profetas*» a un discutible «*en el profeta Isaías*» se explicaría mucho más difícilmente.

Así pues, la crítica externa y la interna se ponen de acuerdo para favorecer la elección de la lectura adoptada por el texto estándar: «*en el profeta Isaías*».

2. Discusión del aparato crítico de Mateo 24,36

La crítica externa. Los testigos están divididos; el manuscrito A02, al que le falta el comienzo, no contiene el texto de Mt 1-26, pero, en conjunto, el resto de la tradición bizantina no incluye la expresión «*ni siquiera el Hijo*». Asimismo, la familia de minúsculos de Lake I¹, el minúsculo 33, los leccionarios, la Vulgata, la Peshitta, la siríaca sináptica y el copto. Jerónimo conoce manuscritos que no la tienen.

La tradición alejandrina parece dudar: los unciales L Δ W no incluyen la expresión, el Sináptico K01 presenta la ex-

presión escrita por una primera mano, siendo suprimida a continuación y después añadida; pero el Vaticano B02 la incluye. La familia de minúsculos f¹³, la tradición occidental (D05, la Vetus latina mayoritariamente, la siríaca palestinese) e Ireneo dan testimonio de ello; Jerónimo conoce manuscritos latinos que la tienen.

Aunque el número está a favor de la tradición bizantina en que la expresión está ausente, es importante señalar que la tradición alejandrina y la tradición occidental están de acuerdo en la presencia de las tres palabras. Y al menos se puede constatar que tradiciones eclesiales geográficamente extendidas y suficientemente duraderas han conocido formas diferentes del texto.

La crítica interna. Con algunas excepciones tardías, el texto paralelo de Mc 13,32 dice constantemente «*ni siquiera el Hijo*». El mismo texto en Mateo representa la *lectio difficilior*, pues una confesión de ignorancia por parte del Hijo no podía más que chocar con la sensibilidad cristiana, que lleva a desarrollar una cristología «alta».

El *logion* difícil, que restringe el conocimiento del Hijo y el sometimiento en todo al Padre, parece por lo tanto antiguo y podemos pensar que la expresión «*ni siquiera el Hijo*» ha sido suprimida en Mateo en el momento en que se desarrolla una cristología alta que hace al Hijo en todo igual al Padre. Pero entonces la cuestión es saber a cuándo se remonta esta cristología. ¿Al último redactor de Mateo o más tarde, a lo largo de la transmisión del texto en las primeras comunidades cristianas? Ahora bien, si se admite que, en su redacción final, el texto del evangelio de Mateo, conforme a su cristología del Cristo-Sabiduría de Dios, ya ha excluido la expresión, se concibe fácilmente que hubiera podido ser añadida de nuevo más tarde para armonizar los evangelios; esto daría buena cuenta de la duda de la tradición.

Así, atentos a la cristología propia del evangelio mateano, seremos menos contundentes que el GNT (obsérvese por lo demás su anotación B) y que Nestle-Aland para conservar esta expresión en el texto de Mateo.

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

BIBLIA HEBREA

Manuales

J. A. FITZMYER, *An introductory bibliography for the study of Scripture* (Subsidia biblica 3), Biblical Institute Press, Roma 1990.

C. D. GINSBURG, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897; Nueva York 1966.

P. GUILLEMETTE / M. BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et projet 35), Fides, Montréal 1987, pp. 89-206.

M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1976.

E. TOV, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen-Maastricht 1992.

J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993.

G. E. WEIL, *Initiation à la massorah*, Brill, Leiden 1964.

E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1952. Trad. inglesa de la 4ª ed. por E. F. Rhodes: *The text of the Old Testament. An introduction to the Biblia Hebraica*, SCM Press, Londres 1980.

Guías

L. DE BENOIT / E. NICOLE, *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Sigles et abréviations*, Société Biblique Française 1989.

Th. RÖMER / J. D. MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Labor et Fides, Ginebra 1994.

R. WONNBERGER, *Understanding BHS. A manual for the users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Subsidia biblica 8), Biblical Institute Press, Roma 1984.

LOS SETENTA

El texto

La Bible d'Alexandrie. Traducción francesa y notas de los libros de los Setenta bajo la dirección de M. Harl, Cerf, París:

- Génesis, de M. HARL (1986).
- Éxodo, de A. LE BOULLUEC y P. SANDEVOIR (1989).
- Levítico, de P. HARLÉ y D. PRALON (1988).
- Números, de G. DORIVAL (1994).
- Deuteronomio, de C. DOGNIEZ y M. HARL (1992).
- Josué, de J. MOATTI-FINE (1996).
- Jueces, de P. HARLÉ (1999).
- 1º Libro de los Reinos (1 Samuel), de M. LESTIENNE (1997).
- Doce Profetas Menores [1ª parte], de M. HARL y otros (1999).

Estudios

C.-B. AMPHOUX / J. MARGAIN (dirs.), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2), Éd. du Zèbre, Lausana 1996.

D. BARTHELEMY, *Les devanciers d'Aquila* (VT Suppl. X), Brill, Leiden 1963.

D. BARTHELEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978) (recopilación de veintitrés artículos aparecidos entre 1950 y 1976).

B. BOTTE / P.-M. BOGAERT, art. «Septante et versions grecques», en DBS, v. 12, París 1993, cols. 536-692.

H. COUSIN, *La Biblia griega. Los Setenta* (Documentos en torno a la Biblia 21), Verbo Divino, Estella 1992.

G. DORIVAL / O. MUNNICH (dirs.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, París 1995.

N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1998; 2ª ed. rev. y aum.

N. FERNÁNDEZ MARCOS / J. R. BUSTO SAIZ (eds.), *El texto antioqueno de la Biblia griega*, 3 vols., CSIC, Madrid 1989-1996.

M. HARL, «La place de la Septante dans les études bibliques»: *Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier) 65 (1990) pp. 161-169.

M. HARL / G. DORIVAL / O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiation au christianisme ancien), Cerf - CNRS, Paris 1994.

E. TOV, *The text-critical use of the Septuagint in biblical research* (Jerusalem biblical studies 3), Simor, Jerusalén 1981.

NUEVO TESTAMENTO

Ediciones críticas: cf. p. 9.

Manuales

K. y B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982. Trad. inglesa de E. F. Rhodes: *The text of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.

B. M. METZGER, *The text of the New Testament. Its transmission, corruption and restoration*, Oxford 1964, 2ª ed. 1968.

B. M. METZGER, *The early versions of the New Testament. Their origin, transmission and limitations*, Oxford 1977.

J. O'CALLAGHAN, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1999.

L. VAGANAY / C.-B. AMPHOUX, *Introduction à la critique textuelle du N.T.*, Cerf, París 1986 (amplia puesta al día del manual de L. Vaganay de 1933).

Artículos de diccionarios

P.-M. BOGAERT, «Polyglottes (Bibles)», en *Catholicisme*, v. 11 (París 1988) cols. 604-605.

B. BOTTE, «Latines (versions) antérieures à S. Jérôme», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément (DBS)*, v. 5 (París 1957) cols. 334-347.

B. BOTTE / L. LELOIR / Cl. VAN PUYVELDE, «Orientales de la Bible (versions)», en *DBS*, v. 6 (París 1960) cols. 807-884.

B. BOTTE, «Papyrus bibliques», en *DBS*, v. 6 (París 1960) cols. 1109-1120.

J. DECROIX, «Manuscrits de la Bible», en *Catholicisme*, v. 8 (París 1979) cols. 352-356.

Obras especializadas

C.-B. AMPHOUX / J.-P. BOUHOT, *La lecture des épîtres catholiques dans l'Église ancienne* (Histoire du texte biblique 1, Éd. du Zèbre, Lausana 1996 (sobre las lecturas antiguas de los leccionarios).

J. DUPLACY ha sido el responsable del Bulletin sur la Critique Textuelle en *Recherches de Science Religieuse* (1962-1967) y en *Biblica* (1968-1972), junto con C. M. Martini (1973-1980).

G. D. KILPATRICK, *New Testament textual criticism*, Lo-vaina 1990, pp. 47-62 (con una bibliografía relativa también al AT: TM y LXX).

M.-J. LAGRANGE, *Critique textuelle. II. La critique rationnelle* (Études bibliques), Gabalda, París 1935.

Otros

C.-B. AMPHOUX, «La transmission des Évangiles»: *Le Monde de la Bible* 47 (1987) 30-47. Asimismo, una serie de artículos: en cada número desde el nº 104 (1997).

LISTA DE RECUADROS

Vocabulario básico	7
Los manuscritos griegos del Nuevo Testamento	10
Para leer el aparato crítico de Nestle-Aland	22
La mujer adúltera (Jn 7,53-8,11)	25
Los dos textos de los Hechos de los Apóstoles	26
El Pentateuco samaritano	34
Los dos libros de Jeremías	41
La Biblia en siríaco	44
Las Biblias políglotas	47
Los grandes testigos del texto del Nuevo Testamento	49
Los textos locales del Nuevo Testamento	57
El final de Marcos (16,9-20)	59
Dos ejercicios de crítica textual	62

Contenido

Al constatar las diferencias entre dos traducciones de un texto bíblico, el lector puede preguntarse: ¿pero qué dice exactamente el texto original? Por otra parte, ¿cuál es este texto? ¿Dónde se encuentran los manuscritos originales de la Biblia, tanto en hebreo como en griego? ¿De cuándo datan los más antiguos pergaminos y papiros? Y cuando no están de acuerdo, ¿qué se puede hacer para reconocer el mejor texto? ¿Cómo descubrir los errores de los copistas?

A éstas y otras muchas preguntas responden Roselyne DUPONT-ROC (París), para el Nuevo Testamento, y Philippe MERCIER (Lyon), para el Antiguo. Esta pequeña iniciación a la crítica textual permitirá a muchos lectores de la Biblia entender mejor con qué cuidado han sido transmitidos los libros inspirados desde hace más de dos mil años.

Introducción: Del mito del origen al pluralismo textual	5
I. El material y las condiciones de la escritura	11
II. El trabajo del textualista	16
La crítica verbal	16
La crítica externa	18
La crítica interna	19
La crítica racional	23
III. El texto del Antiguo Testamento	27
La tradición hebrea de las Escrituras	27
La versión griega de las Escrituras: los Setenta	36
Las traducciones latinas del Antiguo Testamento	42
Conclusiones	45
IV. El texto del Nuevo Testamento	49
Un texto inestable en sus orígenes	49
La crítica moderna y las familias de textos	55
Conclusiones	57
Para continuar el estudio	65