

LA INVESTIGACIÓN ACTUAL EN TORNO AL JUDAÍSMO RABÍNICO.
*STATUS QUAESTIONIS*¹

G. STEMBERGER
Universidad de Viena

RESUMEN: El artículo reseña y valora los desarrollos más notables de la investigación en el campo de la literatura rabínica (Misnah, Tosefta, Talmud y Midrás) durante los últimos veinte años. El autor concluye con algunas observaciones críticas en torno al tema central de la «tradición» (oral o literaria) en el mundo rabínico.

SUMMARY: This article surveys the most important developments in the study of rabbinic Literature (Misnah, Tosefta, Talmudim and Midrashim) during the past twenty years and concludes with some critical observations on the central problem of «tradition» (oral or literary) in the world of the rabbis.

Hace ya casi veinte años comencé los trabajos para una nueva edición de la clásica *Introducción al Talmud y al Midrás* de H.L. Strack². En este período publiqué un *status quaestionis* acerca de la investigación en el campo de la literatura rabínica³. En una rápida presentación intenté delinear los progresos realizados en los más de 50 años transcurridos desde la muerte de Strack en 1922, o mejor, desde la 5ª edición de su introducción en 1920. En ese artículo insistía de modo especial en lo referente a la edición de textos, a los problemas de introducción y a la importancia de la literatura rabínica para los estudios bíblicos. Pero en los casi veinte años pasados desde entonces la investigación se ha desarrollado de forma frenética. Hoy ya no se podría editar una introducción, en este área de investigación, que fuera válida, sin cambios, para sesenta años. Incluso pocos años después de la nueva edición alemana del libro en 1982, M. Pérez debía introducir centenares de modificaciones en la versión castellana del libro⁴ y una continua revisión. Tomo aquí el artículo de 1975 como punto de partida para una rápida

1. Versión ampliada de una conferencia leída en la Universidad de Granada el 29 de Abril de 1992. La traducción al español del texto original ha sido realizada por M. Pérez Fernández.

2. H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1920⁵.

3. G. Stemberger, «La recherche rabbinique depuis Strack», *RHPR* 55 (1975) 543-574.

4. H.L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*. Edición española preparada por M. Pérez Fernández, Valencia 1988.

presentación del desarrollo de la investigación en la literatura rabínica en los últimos veinte años.

Antes de entrar en detalles, desearía recordar el hecho de que el libro de Strack era la primera introducción al conjunto de la literatura rabínica del que podían disponer quienes no leyeran hebreo; aún hoy sólo disponemos de una alternativa para la primera parte del libro en la obra de S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*⁵; el segundo volumen, sobre los midrasim, anunciado ya hace tiempo, aún está por aparecer. La colección que dirige Neusner, *The Study of Judaism*⁶, publica algunos trabajos importantes sobre los dos talmudes, pero no trata sobre los midrasim concretos y, en todo caso, no constituye una introducción en el sentido propio de la palabra. Tampoco en hebreo se puede señalar, en los últimos veinte años, la existencia de una nueva introducción al conjunto de la literatura rabínica.

1. Filología de la literatura rabínica.

En el campo del *hebreo misnaico* hay que señalar importantes progresos de la investigación. Pienso, sobre todo, en los trabajos de G. Haneman sobre la morfología del hebreo misnaico, y en el análisis lingüístico de ciertos manuscritos que M. Bar-Asher ha publicado⁷; de la mayor importancia son también los estudios de M. Moreshet sobre la lengua de la *baraita*: demuestran que las *baraitot* –textos que comunmente se consideran tradiciones tannaíticas– desde un punto de vista lingüístico reflejan un estadio posterior⁸. Resultado de estos estudios es que para el nuevo diccionario histórico de la lengua hebrea que se prepara en Israel ya no se usan las *baraitot* –contra lo que en un principio se había proyectado– como

5. S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum)*, Assen-Philadelphia 1987. Cf. mi recensión en *JSJ* 19 (1988) 117-123.

6. J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism. I: Mishnah, Midrash, Siddur; II: The Palestinian and Babylonian Talmuds*, 1981 (reimpr. Atlanta 1992).

7. G. Haneman, *A Morphology of Mishnaic Hebrew* (h), Tel Aviv 1980; M. Bar-Asher, *The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy* (h), Jersalén 1980; *id.*, «The Different Traditions of Mishnaic Hebrew» (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 187-220; *id.*, «La langue de la Mishna...», *REJ* 145 (1986) 267-278; *id.*, «L'Hébreu Mishnique: esquisse d'une description», *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendues des séances de l'année 1990*, 1 (1990)199-237.

8. M. Moreshet, «The Language of the Baraytot in the T.B. is not MHe¹» (h), *H. Yalon Memorial Volume*, Ramat Gan 1974, 275-314; *id.*, «New and Revived Verbs in the Baraytot of the Babylonian Talmud» (h), *Archive of the New Dictionary of Rabbinical Literature I*, Ramat Gan 1972, 113-162; *id.*, «Further Studies of the Language of the Hebrew Baraytot in the Babylonian and Palestinian Talmudim» (h), *Archive... II*, Ramat Gan 1974, 31-73; *id.*, *A Lexicon of the New Verbs in Tannaitic Hebrew* (h), Ramat Gan 1980.

material perteneciente al hebreo misnaico; y otra consecuencia ha sido una mayor prudencia en el uso de *baraitot* para la investigación histórica.

Se pueden señalar gran número de estudios especializados en tal o cual aspecto del hebreo misnaico. La mayoría de estos trabajos no son fácilmente accesibles a quien no disponga de una riquísima biblioteca. El estudiante de la literatura rabínica, no especialista en temas lingüísticos, hasta ahora podía obtener una presentación de conjunto de la lengua hebrea de este período sólo en la anticuada gramática de Segal⁹. Me complace poder anunciar aquí que la gramática de Segal ha sido finalmente sustituida por la gramática del hebreo misnaico de M. Pérez, una obra mucho más ambiciosa que el librito de Segal. Se trata efectivamente de una presentación actualizada del hebreo misnaico, basándose directamente en los manuscritos más importantes¹⁰.

En las otras lenguas de la literatura rabínica el mayor progreso se ha realizado en el campo de la léxicografía, aunque las obras de Levy y Jastrow sigan siendo hasta ahora los únicos diccionarios para todo el conjunto de la literatura rabínica¹¹. Resalto especialmente el importante diccionario del arameo palestinese de M. Sokoloff¹², obra indispensable para el estudio del Talmud palestinese y de los midrasim. Obviamente este diccionario ya no se basa en las ediciones corrientes —muy problemáticas en la reproducción del arameo—, sino en los mejores manuscritos disponibles. El índice de más de 200 páginas es utilísimo para el análisis de las formas arameas contenidas en inscripciones, targumim, midrasim, Talmud palestinese, etc. Pero, por otra parte, aprecio poco progreso en lo concerniente al arameo babilónico, tanto en gramática como en diccionarios; sintomático de esta situación es la reimpresión de las viejas gramáticas de C. Levias, M. Margolis y M. Schlesinger; la única gramática de reconocido valor científico sigue siendo la de J.N. Epstein¹³. Es comprensible que en Israel (especialmente de parte de la escuela de Y. Kutscher) la investigación se centre en la lengua de los

9. M.H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927 (reimpr. Londres 1978).

10. M. Pérez Fernández, *La Lengua de los Sabios. I. Morfosintaxis*, Estella 1992. Este libro se inserta brillantemente en la larga tradición española en el campo de la filología semítica. Hago votos por que pueda traducirse rápidamente a otras lenguas.

11. J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 vols., Leipzig 1876-1889; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., Londres 1886-1903 (reimpr., Nueva York 1950).

12. M. Sokoloff, *A Dictionary of Palestinian Jewish Aramaic*, Jerusalén 1990.

13. J.N., Epstein, *A Grammar of Babylonian Aramaic* (h), Jerusalén 1960.

textos palestinos; pero tenemos derecho a esperar que el arameo del Talmud babilónico merezca también el interés de los investigadores.

En cuanto al vocabulario de origen griego o latino se depende aún del diccionario de S. Krauss, compuesto cuando el autor todavía era un estudiante. Afortunadamente este diccionario ha sido ya sustituido, en la importante y difícil parte correspondiente al vocabulario jurídico y de la administración, por la obra de D. Sperber¹⁴. En este campo de investigación el avance ha sido fruto de un conocimiento mucho mayor del griego popular de este período —especialmente a través de la papirología—; también ha hecho posible tal avance la mejor comprensión del proceso de transformación de palabras griegas y latinas en la fonética semítica y en la transcripción manuscrita a manos de copistas desconocedores del origen de tales palabras. Todavía queda bastante inexplorado el campo de los préstamos persas: en los diccionarios de Levy y Jastrow tales préstamos fueron con frecuencia supuestos muy gratuitamente; una contribución importante en este área bastante olvidada es un largo artículo de E.S. Rosenthal¹⁵.

Aunque lamentamos los pocos progresos realizados en ciertos campos de la investigación lingüística, debemos reconocer que, en conjunto, hoy nos encontramos en mejor situación que hace veinte años.

2. La Misnah.

Referente a la Misnah, no se advierte que se avance mucho hacia una edición verdaderamente crítica. Es bien conocida la utilidad de la edición de C. Albeck; pero ésta es una edición de tipo *Vulgata*, como se comprueba en los pasajes que tienen que ver con la praxis religiosa (por ej., Pes 10 —descripción del *seder* de pascua—, o todo el tratado de Abot —donde todo el texto popular está muy influido por el uso litúrgico—). La edición de la Misnah llamada de *Gießen* avanza muy lentamente¹⁶; esperemos que esta empresa no quede definitivamente dormida tras la reciente desaparición del editor K.H. Rengstorf; debería reconsiderarse toda la concepción de una edición que empezó hace ya setenta años, pero lo que no se puede hacer es no terminarla. Hace veinte años se inició también en Jerusalén —*Institute for*

14. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 vols., Berlín 1898-89 (reimpr., Hildesheim 1964); D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Jerusalén 1984.

15. E.S. Rosenthal, «For the Talmudic Dictionary - Talmudica Iranica», en S. Shaked (ed.), *Irano-Judaica*, Jerusalén 1982, parte hebrea 38-134.

16. En los pasados veinte años han sido publicados los tratados *Nidda* (B.Z. Baršlai, 1980), *Toharot* (W. Bunte, 1981), *Ohalot* (W. Bunte, 1988), *Taanijot* (D. Correns, 1989).

the Complete Israeli Talmud— una ambiciosa edición de la Misnah, de la que sólo se han publicado hasta ahora los dos volúmenes de *Zera'im* (1972-75). Las demás aportaciones recientes a la edición crítica de la Misnah se refieren a tratados aislados, en buena parte tesis doctorales¹⁷. Queda todavía sin edición crítica casi un tercio de la Misnah. Es de rigor la consulta permanente al menos a los manuscritos de Kaufmann y de Parma, publicados en facsímil.

En los últimos veinte años el acontecimiento más importante en la investigación misnaica es, sin duda alguna, la historia de la ley de la Misnah de J. Neusner, que sus discípulos extendieron al orden *Zera'im* (agricultura)¹⁸. En su comienzo los veintidós volúmenes dedicados a la ley de pureza eran muy ambiciosos: se trataba del primer análisis literario, histórico e ideológico de un amplio conjunto de textos (y no de un pasaje aislado, como se había venido haciendo generalmente); pero la continuación de la obra se hizo acaso con demasiada rapidez, y especialmente la comparación sistemática con Tosefta fue casi del todo abandonada. Como fruto de este enorme trabajo J. Neusner ha publicado un volumen de síntesis¹⁹.

Según mi parecer, los aspectos más importantes de la síntesis de Neusner son dos: a) el intento de distribuir toda la materia misnaica en tres etapas históricas (antes del 70, el período de Yabneh, después del 140) conforme a criterios internos (desarrollo de la ley o del pensamiento, testimonios) y no simplemente basándose en los nombres de los rabinos; b) la insistencia en que la Misnah no es exclusivamente una colección de leyes sobre detalles sin importancia, sino sobre todo una obra filosófica, una visión del mundo ideal casi utópico.

Se pueden plantear bastantes objeciones a esta manera de explicar la Misnah, que en algunas publicaciones de Neusner parece ciertamente

17. Y. Feliks, *Mishna Tractate Shevi'it*, Jerusalén 1987; H. Fox, *A Critical Edition of Mishnah Tractate Succah*, Tesis en Jerusalén 1979; Abr. Goldberg, *The Mishna Treatise Eruvin*, Jerusalén 1986; T. Hirth, *Der Mischnatraktat «Keritot»*, Tesis en Tubinga 1973; M. Krupp, *Mischnatraktat «Arakin»*, Hildesheim 1977; D. Rosenthal, *Mishna Aboda Zara - A Critical Edition with Introduction*, Tesis en Jerusalén 1980.

18. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 vols., Leiden 1974-77; *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, 6 vols., Leiden 1978-80; *A History of the Mishnaic Law of Women*, 5 vols., Leiden 1980; *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, 5 vols., Leiden 1981-83; *A History of the Mishnaic Law of Damages*, 5 vols., Leiden 1983-85. Una síntesis de la investigación realizada por los discípulos de Neusner se encuentra en A.J. Avery-Peck, *Mishnah's Division of Agriculture. A History and Theology of Seder Zeraim*, Chico 1985.

19. J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.

exagerada²⁰. Todo depende de la definición de filosofía que se acepte. Ciertamente no puedo considerar la Misnah como obra filosófica en el sentido técnico, al nivel de los escritos de Platón o Aristóteles. Pero en un sentido más general se puede apreciar con toda legitimidad una filosofía en la Misnah, esto es, una visión total del mundo y de la existencia; si la *Utopía* de Tomás Moro encuentra sitio en una historia de la filosofía, ¿por qué no habría de tenerlo también la Misnah con su utopía del mundo ideal? La presentación en forma de código no debiera equivocar al lector: ya nos pone en guardia la predilección misnaica no por los casos comunes que normalmente se dan en la vida, sino por las posibilidades al límite de lo imaginable, por las situaciones extremas (cosa que para quien no advierte la intención de la Misnah, la hace casi ridícula); el dato más significativo es que la gran mayoría de las leyes contenidas en la Misnah ya no eran practicables en el tiempo de la Misnah. El que más tarde nuevas generaciones de rabinos hayan intentado transformar el máximo de la Misnah en una ley práctica (con todas las reinterpretaciones implicadas), no quita nada de la orientación irreal de los creadores del sistema misnaico.

Hay una posición de Neusner en su presentación de la Misnah (y más tarde de los otros escritos rabínicos) que ha suscitado polémica, a saber, la tesis de que la Misnah representa un sistema judaico completo que no se debe completar con otras fuentes, ni siquiera con otras palabras de maestros tannaítas. Con toda seguridad es muy importante estudiar cada texto rabínico como documento independiente sin mezclarlo con otros y sin buscar construir un judaísmo rabínico (o incluso tannaítico) uniforme. Pero por otra parte parece poco menos que imposible suponer un judaísmo que se pueda reconstruir desde un único texto sin recurrir a hechos claramente presupuestos en el texto y conocidos por otros textos. El problema es encontrar la *via media*: cómo reconocer el valor de cada texto como documento completo con su propia visión y, al mismo tiempo, cómo llegar a una visión del judaísmo pluriforme (o de los sistemas judaicos) del tiempo rabínico. En este campo me parece que aún queda mucho por hacer.

Acaso muchos juicios en las obras de Neusner son apresurados o no suficientemente ponderados. Por ejemplo: en vano se busque una explicación

20. J. Neusner, *The Philosophical Mishnah*, 4 vols., Atlanta 1989; *id.*, *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, Columbia 1991; *id.*, *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, Urbana 1992. Cf. también las 5 conferencias de Neusner publicadas en *El Olivo*, 33-34 (1991) 9-82.

de la peculiaridad estilística del tratado *'Eduyot*; el tratado *Abot* está simplemente eliminado²¹; el problema de la autenticidad misnaica del final apocalíptico de *Sotah* no es discutido. La crítica textual tampoco interesa a Neusner; acepta el texto de Albeck sin discusión: «para el objetivo de una historia de las religiones o de las ideas, no puedo ver que existan diferencias tan importantes [como en el campo de la filología o de la halakah] entre una lectura y otra muy afín»²². En cuanto a los detalles queda mucho por hacer. Es muy natural que en un trabajo tan ambicioso y original como el de Neusner haya mucho que corregir, pero lo que importa es la nueva perspectiva que Neusner nos ha enseñado en el estudio de la Misnah.

Sólo de pasada quisiera mencionar otras dos cosas. Hace veinte años Neusner y otros estaban convencidos de que el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*) habría de ser de gran importancia para el estudio de la literatura rabínica y muy especialmente de la Misnah. En este tiempo se ha visto que el método no aportaba todo lo que de él se esperaba. No es un instrumento adecuado para la *historia* del pensamiento misnaico ni para la reconstrucción de su *desarrollo*. Sin embargo, el análisis de las formas sigue siendo importante para una verdadera comprensión literaria de los textos rabínicos y no debe ser abandonado.

Otro problema que tampoco Neusner había advertido en su trabajo sobre los fariseos en la tradición rabínica, es el de la continuidad entre fariseos y rabinos. La aceptó sin discusión, y consecuentemente podía considerar fariseos a todos los doctores del período del segundo templo mencionados en la literatura rabínica (cambió de opinión en publicaciones posteriores, pero sólo lo señaló de pasada). En realidad no se da una continuidad directa, como se desprende del hecho de que la Misnah está totalmente dominada por los intereses de los sacerdotes y no de los fariseos. Fue sólo a partir del siglo III cuando los rabinos intentaron conectarse a los fariseos e insertarlos en su genealogía²³.

3. *La Tosefta*.

En los años 70 estaban en curso de publicación dos ediciones críticas de Tosefta. Desgraciadamente las esperanzas de una edición moderna de este documento quedaron frustradas: los editores (S. Lieberman, K.H. Rengstorf)

21. Naturalmente, J. Neusner ha dedicado a *Abot* un libro entero: *Torah from Our Sages*, Chappaqua 1984. Pero no figura en su sistema de la Misnah.

22. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Women*, I, p. XI.

23. Cf. G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991.

murieron sin haber acabado su obra. La edición de Lieberman llega hasta un poco más de la mitad de la Tosefta: el último volumen publicado contiene las tres *Babot* de *Neziqin* (Nueva York 1988). De la edición preparada por Rengstorf tenemos sólo dos volúmenes de texto (*Toharot*, Stuttgart 1967; *Zera'im*, 1983). Para la mayor parte de *Neziqin* y para todo *Qodašim* debemos aún contentarnos con la anticuada edición de Zuckermann.

En cuanto a los problemas de introducción —especialmente datación—, reina hoy la más completa confusión. Resultan típicos en este campo los cambios de opinión de J. Neusner, quien oscila entre el 200 y 400 como fecha de redacción²⁴. No creo que sea posible una respuesta de conjunto para toda la Tosefta. Hay que estudiar separadamente cada tratado (y a veces hasta cada capítulo) para determinar su relación con la Misnah. Para el texto debemos preferir el del manuscrito de Viena y el de los fragmentos de la Geniza (y no el del manuscrito de Erfurt, que sirvió de base a la edición de Zuckermann y que hoy se considera producto de una revisión medieval askenazi)²⁵. Sería muy importante confirmar esta tesis con un detallado análisis de los dos manuscritos y de sus relaciones con los dos talmudes y otros escritos rabínicos²⁶. Terminemos este capítulo con un aspecto positivo: gracias a Neusner y sus discípulos disponemos ya de la primera traducción completa a la Tosefta²⁷.

4. *Los dos Talmudes.*

En los años setenta aún debíamos lamentar el escaso interés de los investigadores en el Talmud palestinese. Hoy mucho es lo que ha cambiado para mejor. Antes de nada débense señalar dos descubrimientos de textos con sus consecuentes estudios. En 1974, en las excavaciones de Rehov (junto a Bet Shean en Galilea) apareció un pavimento de mosaico de una sinagoga

24. Sólo dos ejemplos: en la introducción a la reimpresión del vol. VI de su traducción de la Tosefta (1990), J. Neusner considera la Tosefta como obra del s. III; sólo una pequeña parte de su contenido «puede ser formulada antes de la conclusión de la Misnah» (p. XXIII); pero en *The Tosefta. An Introduction* (Atlanta 1992) escribe que la Tosefta alcanzó su forma actual «by 360. These are no more than guesses» (p. XXI).

25. Es mérito de I. Ta-Shma haber dirigido la atención de los investigadores a la influencia de los copistas askenazis en la forma de muchos textos rabínicos. Cf. I. Ta-Shmah, «The Library of the Ashkenaz Sages in the 11th-12th Centuries» (h), *Kiryat Sefer* 60 (1985) 298-309.

26. Sobre este tema, centrado en TosSot, realiza una tesis doctoral en la Universidad de Granada Olga Ruiz.

27. *The Tosefta. Translated from the Hebrew*, 6 vols., Nueva York 1977-86. La traducción de los vols. 2-6 es la de Neusner en su *History of the Mishnaic Law*. El primer volumen, editado por J. Neusner y R.S. Sarason, contiene las traducciones de los discípulos de Neusner.

con una larga inscripción que reproduce un texto muy semejante a un pasaje del tratado *Šebi'it* del Yerušalmi²⁸. Sólo poco más tarde E.S. Rosenthal consiguió descifrar el texto escrito en el margen de un manuscrito del Talmud babilónico de El Escorial (el manuscrito era ya conocido, pero el texto del margen superior resultaba ilegible); Rosenthal descubrió que se trataba de los tres tratados de *Neziqin* del Talmud palestinese en una versión muy superior a la del manuscrito de Leiden (el único manuscrito completo del Yerušalmi). Afortunadamente de estos tratados existen también una serie de fragmentos entre los manuscritos de la Geniza del El Cairo. Rosenthal se encontró, pues, en situación de poder publicar, sobre la base del manuscrito de El Escorial, los tres tratados en una edición crítica en sentido propio y verdadero²⁹. Esta edición, aparecida después de la muerte del editor y acompañada de un valioso comentario de S. Lieberman, aumenta la fama de España como origen de toda una serie de manuscritos talmúdicos de la mayor importancia.

Para advertir la importancia de esta edición hay que recordar que desde hace medio siglo estos tres tratados del Yerušalmi han venido siendo objeto de discusión entre S. Lieberman, J.N. Epstein y otros. Ya antaño se había reconocido la gran diferencia que separa a *Neziqin* de los otros tratados del Talmud palestinese: extrema concisión de la argumentación, lenguaje muy denso, detalles de estilo, diferencias ortográficas en nombres de muchos rabinos, distribución de maestros amoraítas muy diferente de la que se da en otros tratados del Talmud, mucha mayor cantidad de palabras griegas, etc., son rasgos que caracterizan estos tratados. ¿Cómo explicar tales diferencias? Lieberman sostiene que estos tres tratados fueron producto de los rabinos de Cesarea y que fueron elaborados alrededor de cincuenta años antes de la redacción final del Talmud palestinese. L. Ginzberg aceptó los resultados de la investigación de Lieberman y añadió una teoría sobre la finalidad de este Talmud de Cesarea: habría sido un manual de ayuda a los jueces que debían llevar los casos jurídicos de los judíos ante la Corte central de la provincia romana, los cuales desconocían la halakah. Contra tal explicación Epstein objetó que los tres tratados no eran anteriores al resto del Talmud (importancia de R. Yosé beR. Bun) y que no se podía demostrar con seguridad que Cesarea fuese su lugar de origen. Naturalmente, había un

28. Y. Sussmann, «A Halakhic Inscription from the Beth-Shean Valley» (h), *Tarbiz* 43 (1973s) 88-158.

29. *Yerushalmi Neziqin. Edited from the Escorial Manuscript with an Introduction by E.S. Rosenthal. Introduction and Commentary by S. Lieberman* (h), Jerusalén 1983.

Talmud en Cesarea, pero fue utilizado en todo el Talmud palestinese y no sólo en estos tres tratados. La mayoría de los investigadores aceptaron la posición de Lieberman, pero en realidad la discusión había llegado a un camino sin salida.

La nueva edición ha reabierto el debate. Estudios importantes de G. Wewers, M. Assis y, últimamente, Y. Sussmann podían ya ser más precisos³⁰. La discusión no está aún decidida, pero estos estudios han contribuido a una definición de la problemática, no sólo en lo concerniente a la singularidad de *Neziqin*, sino también en todo lo referente a la redacción del Yerušalmi en general y a su relación con textos casi contemporáneos como *Berešit Rabbah*.

Otras contribuciones a una edición crítica del Yerušalmi han sido la edición del tratado *Roš ha-Šanah* publicada por E.A. Goldman, la edición de *Šebi'it* a cargo de Y. Feliks, diversos artículos de H.-J. Becker y, sobre todo, la gran sinopsis del Talmud Yerušalmi iniciada bajo la dirección de P. Schäfer y H.-J. Becker³¹; esta sinopsis pone a disposición de los estudiosos el texto del Yerušalmi en las versiones de las ediciones de Venecia, Amsterdam, Constantinopla, y de los manuscritos de Leiden, Vaticano, París, Londres y Moscú (los tres últimos son manuscritos con el comentario de S. Sirillo). Obviamente una sinopsis no puede sustituir a una edición crítica, pero tiene la ventaja de ofrecer al investigador los materiales necesarios para que él juzgue sobre el texto. No se incluyen los fragmentos de la Geniza, que será publicados separadamente por Y. Sussmann. Todos estos trabajos han mejorado enormemente la situación y contribuirán, sin duda, a una renovación del estudio del Yerušalmi, que cuenta también con una

30. G. Wewers, *Probleme der Bavot-Traktate. Ein redaktionskritischer und theologischer Beitrag zum Talmud Yerushalmi*, Tübingen 1984; M. Assis, «On the Question of Redaction of Yerushalmi Neziqin» (h), *Tarbiz* 56 (1986s) 147-170; Y. Sussmann, «Wè-šub le-Yerušalmi Nèziqin», en Y. Sussmann-D. Rosenthal (eds.), *Mehqerei Talmud. Talmudic Studies I*, Jerusalén 1990, 55-133. Sussmann argumenta que no sólo los tres tratados, sino todo el Yerušalmi, no son posteriores al 370 aproximadamente.

31. E.A. Goldman, «A Critical Edition of Palestinian Talmud Tractate Rosh Hashana», *HUCA* 46 (1975) 219-268; 47 (1976) 191-268; 48 (1977) 219-241; 49 (1978) 205-226; Y. Feliks, *Talmud Yerušalmi Masseket Šebi'it*, 2 vols., Jerusalén 1980-1988; H.-J. Becker, «Die "Sirillo-Handschriften" des Talmud Yerushalmi», *FJB* 16 (1988) 53-73; *id.*, «Zwei neue Yerushalmi-Handschriften und die "Gemara" zu Edujot mit dem Kommentar des Sholomo Sirillo», *FJB* 17 (1989); *id.*, «Die Yerushalmi-Midrashim der Ordnung Zera'im in Ya'aqov ibn Haviv "En Ya'aqov"», *FJB* 18 (1990) 71-173; P. Schäfer - H.J. Becker (eds.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi. Band I/1-2 Ordnung Zera'im: Berakhot und Pe'a*, Tübingen 1991; *Band I/3-5: Demai, Kila'im, Shevi'it*, Tübingen 1992. El tercer volumen, con el que concluye el orden Zera'im, seguirá rápidamente.

concordancia en curso de publicación desde el 1979 (hasta el 1990, 4 volúmenes y uno de nombres propios).

El renovado interés que rodea al Yerušalmi viene también señalado por las dos nuevas traducciones en curso. Hasta los años setenta la única traducción completa del Talmud palestinese era la francesa de M. Schwab, cuyos defectos son de sobra conocidos. A partir de 1975 comienza a aparecer en Tübingen una nueva versión alemana dirigida por M. Hengel y P. Schäfer; esta traducción —en su mayor parte obra de G. Wewers, muerto muy prematuramente— es excelente con notas de gran utilidad; ha llegado a la mitad y esperamos sea terminada lo más rápidamente posible. Otra traducción se debe al infatigable J. Neusner (Chicago 1982ss; los tratados de *Zera'im* se deben a sus discípulos), que en cuanto a exactitud, atención a la tradición textual y comentario no puede competir con la versión alemana; pero ofrece la ventaja de estar ya casi acabada.

En comparación con los importantes, por no decir radicales, progresos realizados en el campo, tan abandonado antes, del Talmud palestinese, el estudio del Talmud babilónico avanza de forma menos espectacular. Una nueva edición en base al texto de Romm-Wilna, pero con aparato de variantes muy completo, está siendo publicado por el *Institute for the Complete Israeli Talmud* (Jerusalén 1972ss; hasta 1991, 9 volúmenes con los tratados *Yebamot*, *Ketubot*, *Nedarim*, *Sotah*). También la edición popular de A. Steinsaltz, especialmente útil para estudiantes por su vocalización, traducción hebrea de los pasajes arameos y comentario, pero con escasa ambición de crítica textual; continúa publicándose (Jerusalén 1967ss) y ahora aparece también en una versión inglesa (Nueva York 1989ss). Por lo que se refiere al texto de Bablí es muy importante la publicación de fragmentos de la Geniza por A.I. Katsh³² y el análisis de la tradición textual de una serie de tratados³³. Cada vez más se van reconociendo mejor los problemas de elaboración de una edición crítica, advirtiendo que muchas alteraciones del texto no son variantes provenientes de la transmisión de un texto escrito, sino más bien recensiones del texto elaboradas en la tradición de la enseñanza oral en época gaónica³⁴ o revisiones medievales del texto escrito. Estos

32. A.I. Katsh, *Ginze Talmud Babli*, 2 vols., Jerusalén 1975-79.

33. Por ejemplo, E. Segal, *The Textual Traditions of Tractate Megillah in the Babylonian Talmud* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1981; A. Schremer, «The Manuscripts of Tractate Moed Katan» (h), *Sidra* 6 (1990) 121-150.

34. E.S. Rosenthal, «The History of the Text and Problems of Redaction in the Babylonian Talmud» (h), *Tarbiz* 57 (1987s) 1-36.

problemas están urgiendo una reconsideración de los criterios y finalidades de una edición crítica. ¿En qué sentido es todavía posible? Publicar el texto de un manuscrito (o de una edición como la de Romm) y dejar todas las variantes en el aparato crítico es un procedimiento legítimo y factible, pero lo que hace es transmitir los problemas a los usuarios de esa edición. Una edición sinóptica de los manuscritos más importantes —como la que ahora se hace para el Yerušalmi— tendría sus ventajas, pero es más difícil de hacer en el caso del Bablī —con una tradición textual mucho más rica— y ciertamente no es un remedio universal. La investigación de los manuscritos deberá ir acompañada de una cuidada reflexión metodológica antes de que se puedan esperar resultados seguros. En todo caso, concluyamos este párrafo con un aspecto positivo: se han concluido las concordancias del Bablī en 42 vols. (Jerusalén 1954-89) y 5 de nombres propios (1976-83). También una nueva traducción americana del Bablī, obra de Neusner (Chico-Atlanta 1984ss), progresa rápidamente.

Entre los muchos estudios que se han ocupado de uno u otro aspecto del Bablī, indicaré sólo algunos sobre el desarrollo de la tradición talmúdica. El interés de los investigadores se concentra sobre todo en los comienzos de esta tradición o en sus fases finales. La aportación reciente más importante a la fase inicial del Bablī es sin duda el estudio de J. Hauptman³⁵. En un análisis de las *baraitot* introducidas con la fórmula *tanya nami hakhi*, que por su redundancia ya había llamado la atención de los comentaristas, la autora intenta demostrar que una cadena de *baraitot* era el primer estrato del comentario amoraítico a la Misnah (por el contrario, otros autores piensan que estas *baraitot* fueron introducidas más tarde en un texto ya completo). Paralelos de estructura con Tosefta y Yerušalmi muestran que se trata de un juicio muy seguro en una serie de textos, aunque probablemente no pueda ser aceptado como solución global del problema. Para las fases finales de la redacción talmúdica indicaré un estudio de R. Kalmin, quien se esfuerza en diferenciar con la mayor claridad entre redacción amoraítica o saboraítica³⁶. Contra la tendencia de la investigación a atribuir un papel importante a los saboraim (siglo VI o incluso más tarde) en la redacción del Talmud, Kalmin llega a la conclusión de que en los estratos anónimos aparecen sólo muy

35. J. Hauptman, *Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amoraic Sources*, Lanham 1988.

36. R. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud. Amoraic or Saboraic?*, Cincinnati 1989; *id.*, «The Post-Rav Ashi Amoraim: Transition or Continuity?», *AJS Review* 11 (1986) 157-187.

raramente signos claros de distancia temporal con los amoraítas del siglo V; lo cual podría significar que la redacción del Bablí fue esencialmente trabajo de los últimos amoraítas.

En los últimos años también Neusner ha comenzado a dominar el estudio del Bablí con toda una serie de libros³⁷. Como siempre suele hacer, él se interesa casi exclusivamente por el texto final del Bablí. Con razón se opone a la tesis de un crecimiento sedimentario del Bablí, en el que cada generación y casi cada rabino habría contribuido un poco. En tal concepción del desarrollo del Bablí no habría sitio para una estructura intencional del texto más allá de la base misnaica; se trataría de un crecimiento no controlado y no podría hablarse de una redacción verdadera y propia del Bablí. Neusner insiste en que la redacción del Bablí está dirigida por un programa claro y uniforme que da al producto final una cohesión profunda. Teóricamente, este programa podría haber sido formulado por los primeros amoraítas babilónicos; en este caso, las generaciones siguientes habrían seguido fielmente el programa inicial. Más probable es otra posibilidad: que este programa fue la decisión de un grupo de rabinos en los últimos decenios antes de la conclusión del Bablí. En esta hipótesis, naturalmente, no habría posibilidad de reconstruir las fases anteriores del Bablí, sino que habríamos de contentarnos con el producto final. Aún no se puede emitir un juicio definitivo sobre las tesis de Neusner. Me parece que Neusner, partiendo de su legítimo interés por la forma final del Bablí y de su correcta oposición a los que no ven ninguna estructura que cohesiona el conjunto (y que, por ello, se sienten autorizados a despreciar el contexto más amplio de un pasaje talmúdico), ha exagerado la cohesión y unidad del Bablí y ha despreciado las fuentes anteriores (en mi opinión, en muchos casos es posible delimitar pasajes que claramente han tenido una prehistoria literaria y que luego fueron introducidos en el actual texto del Bablí sin cambio alguno o con pocos cambios). Queda, ciertamente, mucho por analizar en detalle y mucho por diferenciar donde Neusner sólo ve una unidad completa. Pero esta insistencia en la forma final, su coherencia y su sistema religioso, son sin duda

37. J. Neusner, *Judaism: The Classical Statement. The Evidence of the Bavli*, Chicago 1986; *The Bavli and its Sources*, Atlanta 1987; *Language as Taxonomy. The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud*, Atlanta 1990; *The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia*, Atlanta 1991; *The Bavli's One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance*, Atlanta 1991; *How to Study the Bavli*, Atlanta 1992; *The Bavli. An Introduction*, Atlanta 1992. Y ésta es sólo una selección de una serie mucho más larga de libros.

un antídoto importante contra determinadas tendencias atomísticas, aún poderosas, en el estudio del Babilí (y de toda la literatura rabínica).

5. *La literatura midrásica.*

Como último punto de esta rápida panorámica quisiera mencionar los progresos realizados en la investigación de la literatura midrásica, la cual ha suscitado un renovado interés en los últimos años.

a) *Introducciones generales* al midrás se ofrecen en una serie de libros dentro del marco de antologías de textos midrásicos³⁸; otros aplican las modernas teorías literarias al midrás³⁹. Aún no quedan del todo aclarados los orígenes del midrás, su continuidad con la exégesis anterior al 70 y su especificidad. D.W. Halivni ha repropuesto el problema de la prioridad del método midrásico o misnaico, problema que en los comienzos de siglo ocupaba el centro de los debates; defiende la prioridad del midrás, que sólo tras la destrucción del templo habría sido sustituido, por un corto espacio de tiempo, por el sistema misnaico; también constata un desarrollo del método midrásico: muy simple antes del 70, y cada vez más elaborado durante el período rabínico⁴⁰. D. Instone Brewer intenta demostrar detalladamente cómo ha cambiado la exégesis rabínica respecto a la de los escribas antes del 70 y llega a la conclusión de que «The predecessors of the rabbis before 70 CE did not interpret Scripture out of context, did not look for any meaning in Scripture other than the plain sense, and did not change the text to fit their interpretation, though the later rabbis did all these things»⁴¹. El método de ambos autores en la utilización histórica de los textos rabínicos para probar sus tesis es muy problemático; su mérito es haber reabierto la discusión de un importante problema, que debe continuar planteado.

b) En cuanto a los *midrasim halákicos*, disponemos ya al menos de una parte de la edición crítica de *Sifra*, prometida tiempo ha por L. Finkelstein. Como es bien sabido, *Sifra* era el único midrás de este grupo que quedaba sin

38. Por ej., J. Neusner, *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia 1983; *id.*, *The Midrash. An Introduction*, Northvale 1990; G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash. Texts and Commentary*, Hoboken 1985; G. Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1987.

39. Por ej., G. Hartmann - S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990.

40. D.W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Cambridge (Mass.) 1986; *id.*, *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Nueva York 1991.

41. D. Instone Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tübingen 1992.

edición crítica. La edición, acompañada de un volumen introductorio y de un comentario (que hacia el final se va haciendo cada vez más breve), abarca sólo los capítulos 1-5 de Levítico; sería muy importante para la comunidad de estudiosos una edición póstuma de cuanto Finkelstein haya dejado en manuscrito⁴². Hay prometidas nuevas ediciones críticas de *Mekilta* y *Sifre Números*⁴³.

J. Neusner ha publicado introducciones a los cuatro midrasim haláxicos completos, buscando probar su singularidad literaria frente a las tesis que los consideran simplemente *catenae* o compilaciones sin programa más allá del comentario a tal o cual versículo. El planteamiento es importante; queda por ver si los criterios aportados para la unidad literaria de cada uno de los midrasim son verdaderamente suficientes (especialmente en el contexto de la teoría comunmente aceptada de las dos escuelas del midrás rabínico). El caso más interesante es el de *Sifra*, que Neusner en un principio consideraba como una severa crítica al método de la Misnah de deducir la halakah no de la Escritura sino de la razón; pero recientemente Neusner ha difuminado mucho su tesis: *Sifra* criticaría la aplicación racional y no directamente a la Misnah⁴⁴. La relación de *Sifra* con la Misnah, pero también con Tosefta —con quien tiene muchos pasajes paralelos— y con el conjunto de la literatura rabínica, es ciertamente una cuestión de la máxima importancia: se trata no sólo de un problema literario, y una solución del problema nos enseñaría mucho sobre el desarrollo del movimiento rabínico y sobre su cohesión. ¿Podemos en verdad considerar la Misnah como expresión de un sistema judaico *a-bíblico*, frente al cual reaccionó el rabinismo posterior buscando la base bíblica de la Misnah y compilando midrasim? ¿O debemos más bien imaginarnos el movimiento rabínico de los siglos II y III como un pequeño

42. L. Finkelstein, *Sifra on Leviticus according to Vatican Manuscript Assemani 66...* (h), 5 vols., Nueva York 1983-1991. El último volumen contiene los índices y la reimpresión de una serie de estudios del midrás haláxico.

43. D. Boyarin, «From the Hidden Light of the Geniza: towards the Original Text of the Mekhilta d'Rabbi Ishmael» (h), *Sidra* 2 (1986) 5-13; M. Kahana, *Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers* (h), Jerusalén 1986. Para nuevos fragmentos del *Midrás Tanna'im* publicados por M. Kahana, véase *Tarbiz* 54 (1984s) 485-551; 56 (1986s) 19-59; 57 (1987s) 165-201.

44. J. Neusner, *Uniting the Dual Torah. Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge 1990, 176.180s; *id.*, *Sifra in Perspective: The Documentary Comparison of the Midrashim of Ancient Judaism*, Atlanta 1988; *id.*, *Mekhilta according to Rabbi Ishmael. An Introduction to Judaism's First Scriptural Encyclopaedia*, Atlanta 1988; *id.*, *Sifre to Deuteronomy. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program*, Atlanta 1987; *id.*, *The Canonical History of Ideas. The Place of the So-called Tannaite Midrashim*, Atlanta 1990.

grupo muy coherente, dentro del cual *mišnah* - *midraš* no estaban en oposición sino como dos aspectos de un estudio común? En este caso la presentación casi *no-bíblica* de la Misnah sería una decisión práctica de los redactores y no resultado de una ideología; la relación con textos más o menos contemporáneos, aunque redactados más tarde, sería mucho más complicada que en la reconstrucción casi hegeliana de Neusner con tesis, antítesis y síntesis.

En su amplio programa de trabajo Neusner ha traducido también todos los *midrasim* halákicos⁴⁵, insistiendo especialmente en las unidades literarias y el proceso de la argumentación; importante es la traducción de *Sifra*, ya que la única traducción anterior, la alemana de Winter (Breslau 1938), es rarísima y casi inaccesible. En la *Biblioteca Midrásica*⁴⁶ M. Pérez ha contribuido a la colección con una magnífica traducción de *Sifre Números* (1989), que contiene una introducción valiosa sobre los métodos de argumentación en este *midrás*⁴⁷. También en castellano, M.T. Martínez y E. Cortés han publicado un primer volumen con la versión de *Sifre Deuteronomio, pisqa* 1-160 (Barcelona 1989).

c) En los *midrasim del período clásico* se pueden advertir progresos importantes, aunque no homogéneos en todos los *midrasim*. *Genesis Rabbah* ha merecido especial atención de los investigadores. En cuanto al texto, M. Sokoloff ha publicado todos los fragmentos de la Geniza conocidos hasta ahora y ha analizado los dos manuscritos más importantes⁴⁸. J. Neusner se ha ocupado del programa literario del *midrás* y de su función en la reacción de los rabinos a la cristianización de Palestina⁴⁹; a C. Thoma y a S. Lauer, que desde hace tiempo vienen estudiando las parábolas de la literatura

45. *Mekilta*: 2 vols., Atlanta 1988; *Sifra*: 3 vols., Atlanta 1988; *Sifre Números*: 2 vols., Atlanta 1986 (et tercer volumen desde la *pisqa* 116 será obra de W.S. Green); *Sifre Dt*: 2 vols., Atlanta 1987. Para *Sifre Deuteronomio* disponemos también de la versión alemana de H. Bietenhard (Berna 1984) y de la traducción inglesa de R. Hammer (New Haven 1986).

46. Las versiones hasta ahora publicadas en esta colección no sólo sirven al lector español. Las introducciones, la versión sobre manuscritos y las notas de comentario, hacen de estos volúmenes un instrumento de investigación importantísimo para el estudioso de la literatura rabínica.

47. Véanse también las contribuciones de M. Pérez a la interpretación de la Biblia en *Sifre Números*, en *Sefarad* 46 (1986) 391-6; 47 (1987) 363-381.

48. M. Sokoloff, *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba. Edited on the Basis of Twelve Manuscripts and Palimpsests with an Introduction and Notes* (h), Jerusalén 1982.

49. J. Neusner, *Comparative Midrash. The Plan and Program of Genesis Rabbah and Leviticus Rabbah*, Atlanta 1986; *id.*, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago 1987. También ha publicado una nueva traducción del *midrás* (3 vols., Atlanta 1985).

rabínica, debemos un profundo análisis de las parábolas de los capítulos 1-63 de GenR; ya antes habían publicado un volumen sobre las parábolas de *Pesiqta de Rav Kahana*⁵⁰. Otro midrás de este período privilegiado por la atención de los estudiosos ha sido la *Pesiqta Rabbati*, que A. Goldberg, de la Universidad de Frankfurt, lo hizo centro de su estudio y del de sus alumnos durante casi veinte años. Conscientes de que la *Pesiqta* es una colección de homilías y no una obra unitaria, Goldberg y sus discípulos han dedicado toda una serie de monografías a distintos capítulos; cada volumen contiene un riguroso análisis de un capítulo en el contexto de la tradición rabínica, una edición crítica y una traducción⁵¹. Desgraciadamente la prematura muerte de A. Goldberg (1991) no ha permitido concluir esta importante empresa. En todo caso, el trabajo ya realizado y el análisis de la tradición manuscrita, que estaba en la base (y ahora enriquecida por el manuscrito de Londres, descubierto en Filadelfia después de mucho tiempo⁵²), deben permitir realizar ya una edición crítica que sustituya la antigua y hoy ya insuficiente edición de M. Friedmann (1880).

d) Los *midrasim tardíos* han estado en olvido durante mucho tiempo: para los estudiosos cristianos, ávidos de encontrar material comparativo con el NT, no tenían gran interés; por otras razones también los estudiosos hebreos prefirieron los textos clásicos. Sólo en los últimos años mereció la atención de los investigadores este campo literario en el confín entre el período rabínico propiamente dicho y la Edad Media con su tradición narrativa y exegética.

Entre los *midrasim* en sentido propiamente dicho, disponemos ahora, gracias a Visotzky, de una edición crítica y nueva traducción del *Midrás de Proverbios*. M.G. Hirshman ha dedicado su tesis a *Midrás Qohelet*: además de una introducción general nos ofrece la edición crítica de los cuatro primeros capítulos. De *Exodo Rabbah* no teníamos hasta ahora ninguna edición crítica;

50. C. Thoma - S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, 2 vols, Berna 1986-1991. Otras formas literarias de GenR han sido objeto de estudios especializados: R.N. Brown, *The Enjoyment of Midrash. The Use of the Pun in Genesis Rabba*, Tesis doctoral, HUC-JIR 1980 (Univ. Microfilms Ann Arbor 1980); O. Meir, *Ha-Sippur ha-darshani be-Bereshit Rabba*, Tel Aviv 1987.

51. Hasta ahora han sido publicados los siguientes capítulos: 1 (H. Hahn, 1979); 9 (D. Lenhard, 1990); 20 (K.E. Grözinger, 1976); 30 y 29/30 (B. Kern, 1986); 34-37 (A. Goldberg, 1977s); 42 (B.J. Meijer, Tesis doctoral 1986).

52. N.J. Cohen, «The London Manuscript of the Midrash Pesiqta Rabbati: A Key Witness Comes to Light», *JQR* 73 (1982s) 209-237.

la segunda parte del midrás es de tipo Tanhuma; la primera parte, muy posterior, ha sido objeto de una edición crítica a cargo de A. Shinan⁵³.

En cuanto a la literatura narrativa, los *Pirque de R. Eliezer*, en el umbral entre midrás y narración bíblica, siempre han gozado de un cierto interés. M. Pérez Fernández incluyó en su *Biblioteca Midrásica* una óptima traducción de esta obra, anteponiendo una extensa introducción que resalta especialmente los contactos con la literatura targúmica (1984). Otro volumen de la misma colección, obra de A. Alba Cecilia, ofrece una introducción y traducción del *Midrás de los Diez Mandamientos*. Estamos aquí en el centro de la tradición narrativa hebrea, un campo que, con sus conexiones con la literatura árabe, podría convertirse en campo predilecto de los investigadores españoles, quienes ya tienen una rica tradición en ambos campos; son precisamente estas fases de transición las que merecen el mayor interés en la historia de la cultura hebrea. Otro texto narrativo de gran importancia, que demuestra la apertura del judaísmo a las culturas circundantes y que deja entrever una cierta crítica a la tradición, es el *Alfabeto de Ben Sira*: E. Yassif le ha dedicado una edición crítica, precedida de un amplio estudio que es importante no sólo para quien se interesa del texto hebreo sino para todo el campo de las relaciones culturales de los judíos en los primeros siglos de dominación árabe⁵⁴.

Textos como el *Midrás de los Diez Mandamientos* o el *Alfabeto de Ben Sira* plantean problemas especiales a una edición crítica. Igual que otros textos populares de este período de transición, no suponen la hipótesis de un texto original a reconstruir; existen dos o más recensiones irreductibles a un prototipo y que, por ello, se representan mejor en una sinopsis: Yassif eligió esta presentación para una parte del *Alfabeto de Ben Sira*. En un texto con una tradición aún más complicada, la *Historia de los Diez Mártires*, G. Reeg ha ofrecido una edición ejemplar con una sinopsis de diez versiones, diferentes al menos en parte la una de la otra⁵⁵; sólo de esta manera es

53. B.L. Visotzky, *Midrash Mishle. A Critical Edition Based on Ms Vatican Ebr. 44*, Nueva York 1990; *id.*, *The Midrash on Proverbs*, New Haven 1991; M.G. Hirshman, *Midrash Qohelet Rabbah. Chapters 1-4. Commentary (Ch. 1) and Introduction. Parasha 1-4 al pi keiab yad Vatican 291,12*, Tesis Doctoral (h), Jewish Theological Seminary, Nueva York 1982; A. Shinan, *Midrash Shemot Rabbah. Chapters I-XIV. A Critical Edition*, Jerusalén 1984.

54. E. Yassif, *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages. A Critical Text and Literary Studies*, Jerusalén 1984.

55. G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Tübingen 1985.

posible perseguir la compleja historia de un motivo narrativo o teológico en su tradición, desarrollo y transformación en la Europa medieval. Un aspecto por el cual este texto siempre atrajo la atención de los estudiosos, es su relación con la tradición mística, más en concreto con la literatura de *hekalot*. No disponemos de espacio para tratar extensamente el desarrollo fenomenal que ha experimentado el estudio de esta literatura en los últimos decenios; baste señalar que el trabajo de edición, traducción y comentario dedicado a esta literatura –y debido principalmente a P. Schäfer y sus colaboradores– ha renovado totalmente esta parcela de la investigación⁵⁶; en este proceso ha quedado suficientemente claro que la literatura de *Hekhalot*, que para Scholem pertenecía al período talmúdico, es más bien un fenómeno posttalmúdico cuya historia continúa sin solución de continuidad en la Europa medieval. De esta forma también estos estudios contribuyen a una revalorización de período de transición que va de la época talmúdica al medievo, del mundo oriental a Europa. Podemos estar seguros de que esta revalorización dará nuevos impulsos al estudio de muchos escritos rabínicos hasta ahora poco considerados, pero importantes para la comprensión de los orígenes de la cultura hebrea medieval en Europa.

6. Conclusión.

En este rápido panorama de los recientes avances en el campo de la investigación rabínica he presentado numerosas ediciones de textos, traducciones y estudios literarios. Tal presentación muestra el vigor y entusiasmo que hoy animan los estudios rabínicos; al mismo tiempo corre el riesgo de perderse en una infinita enumeración de detalles. Otra posibilidad habría sido la de abordar los problemas generales que hoy dominan en los recientes estudios sobre la literatura rabínica. A algunos de estos problemas ya he hecho alusión en mi panorámica: recensiones de textos rabínicos, posibilidad de transformaciones por mano de los estudiosos judíos medievales, la nueva sensibilidad para detectar la singularidad literaria de cada documento (en lugar de hablar del «mar talmúdico»), etc. Quisiera concluir este artículo sobre un tema central en los estudios rabínicos, que en los últimos años ha adquirido una excepcional importancia: *cómo comprender el concepto de*

56. P. Schäfer (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981; *id.* (ed.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984; *id.* (ed.), *Überstzung der Hekhalot Literatur*, vol. II-IV, Tübingen 1987-91; *id.* (ed.), *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 vols., Tübingen 1986-88; *id.*, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988.

tradición en el rabinismo y qué se derivaría de ello para el modo de transmisión de doctrina e historias rabínicas.

La literatura rabínica es considerada parte de la Torah Oral revelada junto a la Torah Escrita. Debemos plantear si este *status* de Torah Oral quiere decir algo sobre el modo de transmisión de las tradiciones contenidas en los escritos rabínicos (piénsese sobre todo a los trabajos de B. Gerhardsson). Sin entrar en el aspecto dogmático de la noción de Torah Oral, gran número de investigadores admiten la importancia de la tradición oral en el judaísmo rabínico. Consecuencia de esta manera de ver las cosas es la predisposición a considerar tradiciones antiguas muchas sentencias, narraciones o ideas aun cuando aparezcan sólo en escritos muy posteriores. Esto vale especialmente para los textos introducidos con fórmulas que los identifican como *baraita*, y también para otras muchas tradiciones atestiguadas en antiguos paralelos.

En cuanto a las *baraitot* ya he señalado los estudios de M. Moreshet: la lengua de las *baraitot* babilónicas pertenece a un estrato lingüístico posterior al de la Misnah. Por tanto, al menos la forma literaria no es producto del período tannaítico. Y un análisis del contenido de muchas *baraitot* narrativas puede demostrar que tampoco este contenido es el resultado de una verdadera tradición, sino más bien el producto de la exégesis de textos anteriores. Este es el caso, por ejemplo, de Sabb 1,4, donde se habla de las 18 halakot establecidas según la opinión de la escuela de Sammay. Explicando este texto el Talmud palestinese recuerda un violento conflicto entre las dos escuelas: venció la escuela de Sammay y consiguió imponer 18 halakot en el ámbito del sábado, la pureza de los productos alimenticios y el trato con paganos; el Talmud babilónico cuenta una historia similar pero con diferencias en importantes detalles. De estos textos se deduce que directamente antes de la gran rebelión contra Roma en el 66 los más radicales de los fariseos contribuyeron a precipitar los acontecimientos. Esta explicación concuerda bastante bien con lo que sabemos de aquellos sucesos de los años sesenta; y pese a todo, esta explicación no es aceptable, pues fácilmente se puede demostrar que los rabinos de los dos Talmudes han completado el texto de la Misnah con detalles que no encontraron en ninguna tradición sino que los obtuvieron de la exégesis de otros textos misnaicos y de la analogía con la historia bíblica del becerro de oro. Este mismo

desarrollo literario de *baraitot* sin base en la tradición se puede demostrar en muchos otros casos⁵⁷.

Otro ejemplo que quisiera apuntar brevemente se refiere a la historia de los Macabeos. La literatura tannaítica los menciona sólo dos veces. Ni en Tosefta ni en los midrasim haláxicos se menciona nunca a los Asmoneos. Hay que esperar al Talmud de Jerusalén para encontrar un relato sobre los Macabeos (TJMeg 1,6: la historia de Nicanor). En un midrás para *Hanukah*, PesR 2, aparece por primera vez en la literatura rabínica el motivo de la luz; pero la historia sobre el milagro de la luz se encuentra sólo en el Talmud babilónico (Sabb 21b). En otro texto, acaso aún más tardío, ExR 15,6, se encuentra el nombre del padre de los Asmoneos: el sacerdote Matatías; para conocer los nombres de los cinco hermanos hay que esperar hasta la *Megillat Antiokos*. No son los detalles de la historia macabea lo que aquí me interesa; lo que quisiera subrayar es el hecho de que con el paso del tiempo se van conociendo uno tras otro los detalles de la narración que sabemos por los libros de los Macabeos. ¿Nos hallamos en presencia de una tradición independiente, conocida desde siempre y que sólo por casualidad aparece en escritos posteriores? Naturalmente, existen autores que defienden una datación muy antigua de la *Megillat Antiokos* (alrededor del siglo II) y que se apoyan en el testimonio de San Jerónimo sobre la existencia de un texto hebreo del libro de los Macabeos; pero el testimonio de Jerónimo es, cuanto menos, dudoso, y de la *Megillat Antiokos* no hay rastro antes del siglo X. Me parece, por tanto, que este caso es paradigmático para plantear el problema de la tradición (existen, obviamente, muchos otros ejemplos).

Si se acepta como modelo de explicación la tradición oral, nos encontramos ante numerosas incógnitas. Más simple, y por ello preferible, es otra explicación: informaciones venidas desde fuera son las responsables de este continuo aumento de conocimientos. El solo hecho de que una tradición sea de origen hebrea y que reaparezca después de algunos siglos en un escrito hebreo no significa automáticamente que esta tradición haya estado siempre presente en la conciencia hebrea. Muchas tradiciones hebreas –por ejemplo, tradiciones conocidas por Flavio Josefo o por los apócrifos– reaparecen más tarde en la literatura hebrea porque son reencontradas ya en corrientes hebreas no rabínicas ya por la mediación de cristianos o musulmanes que

57. Cf. G. Stemberger, «Il contributo delle baraitot babilonesi alla conoscenza storica della Palestina prima del 70 d.C.», en *Atti del Congresso Internazionale dell'AIISG S. Miniato 1990*, Roma 1992 (en preparación).

siempre conservaron textos hebreos rechazados o menospreciados por el judaísmo rabínico. No es difícil identificar situaciones históricas en las que tal recuperación de tradiciones era muy posible.

Estos ejemplos habrán demostrado cuánto hay que desconfiar de la «tradición» en la literatura rabínica. En lugar de presuponer siempre y en todas partes «tradiciones», prefiero tomar en serio la posibilidad de un trabajo literario y exegético creativo de parte de los rabinos; igualmente hay que admitir la posibilidad de que muchas tradiciones de origen hebreo anteriores a la destrucción del templo y que posteriormente reaparecen en la literatura rabínica hayan sido recuperadas desde el exterior. La designación de un texto como *baraita* o la atribución de una tradición a un determinado maestro de los comienzos de la historia rabínica es menos importante que el documento rabínico dentro del cual encontramos la tradición. Si encontramos una *baraita* o una tradición atribuida a un maestro antiguo en un documento rabínico posterior, no hay que probar que esta tradición es en verdad tardía; al contrario, lo que hay que probar es su antigüedad. Esta posición hace más difícil la utilización de los textos rabínicos para la reconstrucción histórica, pero resalta las cualidades literarias y teológicas de la literatura rabínica. Hay una serie de textos que han sido usados para la reconstrucción de la historia de los primeros siglos que ya no pueden ser utilizados; especialmente el Talmud babilónico no sirve para esta finalidad. Pero estos mismos textos sí nos sirven hoy para la historia del rabinismo, para conocer el desarrollo de la mentalidad de los rabinos, sus diferencias regionales, etc., en suma, para conocer mejor siglos que descuidaron en primer lugar los investigadores cristianos, pero también los judíos. La aproximación apologética (de parte judía y cristiana) ha perdido ciertos puntos de apoyo, pero nuestro conocimiento de la literatura hebrea y de la historia del rabinismo ha salido beneficiada.