

M.^a Á. ALONSO ÁVILA (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*.— Valladolid: Universidad de Valladolid, 1999.— 182 págs.

Esta obra recoge los trabajos presentados en la IV Reunión Científica sobre el Cristianismo y el Judaísmo Antiguos, celebrada en Valladolid en noviembre de 1996. Dichas contribuciones aparecen ordenadas siguiendo fundamentalmente cuatro temáticas muy interrelacionadas: el amor, el sexo, el pecado y la muerte.

Los pequeños capítulos (o minúsculos comentarios) de escaso valor científico redactados por B. Garzón Serfaty apenas aportan nada al conocimiento de las sustanciosas implicaciones textuales e históricas que suscitan los temas que tratan ni tampoco a la percepción y esclarecimiento de las múltiples líneas de interpretación que han originado: «El amor en el Antiguo Testamento» (págs. 11-16), «El pecado en las primitivas fuentes rabínicas» (págs. 79-82) y «La concepción judía del más allá» (págs. 97-99). Si bien en su primer capítulo niega la generalizada idea de que la Ley nueva, el Evangelio, es la «ley del amor» y que la Ley antigua, el Antiguo Testamento, constituye la «ley del temor», no logra conducir su discurso hacia una adecuada y profunda crítica textual que confirme su propósito, limitándose tan sólo a establecer una débil relación entre el temor de Dios, la *vir-á* [sic], y la *ad-miración* [sic] (*-varó* [sic] 'respetar' y *raó* [sic] 'mirar'). Tampoco hay en su segundo capítulo ninguna referencia

textual ni bibliográfica que ilustre el contexto y el significado exacto del concepto de perdón en las fuentes rabínicas, el cual a grandes rasgos (que el autor nunca excede) supone la cancelación de las nefastas consecuencias que acarrea el pecado en la relación directa de Dios con el pueblo de Israel y no la exención de la culpa y del castigo. Sin afrontar previamente el concepto de pecado en la interpretación rabínica, tan sólo se consignan los tres pecados fundamentales para los maestros de la Torá: idolatría, incesto y adulterio. Por último, Garzón Serfaty analiza sólo de una manera muy superficial la concepción judía del más allá: ante la ausencia de una tradición unívoca (que habría sido de gran interés haberla estudiado atentamente), se llega tan sólo a la insulsa conclusión de que la mención más clara del más allá se encuentra en el libro de *Daniel*.

L. Vegas Montaner («El amor en el judaísmo del segundo Templo y en época rabínica», págs. 17-38) se ocupa del tema del amor y del temor a Dios en el judaísmo de una forma mucho más analítica. Destaca sobre todo la existencia de una evolución en el acercamiento de ambos términos y en la absorción final del segundo por parte del primero. Si en los textos bíblicos aparece con mayor frecuencia el concepto del «temor de Dios», a comienzos de la época rabínica este era ya equiparable al de «amor de Dios», para acabar, en tiempos talmúdicos, con un mayor énfasis en el último. En la literatura rabínica además aparece la consideración del legítimo amor car-

nal, pero únicamente dentro del matrimonio, en el que la mujer debía ocupar necesariamente una posición de inferioridad frente al varón. En ese amor, el deseo sexual no era malo ni vergonzoso y aunque la poligamia no está prohibida los textos rabínicos la desaconsejan.

J. Trebolle Barrera centra sus dos capítulos en los textos de Qumrán. En el primero («Celibato, pureza y consideración de la mujer en Qumrán», págs. 39-52), se parte de la idea de que el hombre en Qumrán era considerado radicalmente impuro y pecaminoso. Asimismo la mujer estaba sometida a rigurosas normas de pureza ritual; algunos textos denotan una clara misoginia, pero no asumible de forma explícita más que por la propia comunidad de Qumrán. Respecto a la abstinencia sexual dice el autor que «no cabe afirmar con rotundidad que la comunidad esenia de Qumrán practicara un celibato estricto, aunque es difícil negar que propendiera a ello» (pág. 52). En el segundo capítulo («Muerte, resurrección y figuras escatológicas en nuevos textos de Qumrán», págs. 113-129), J. Trebolle considera que, a pesar de que la creencia en la resurrección de los justos se conocía al menos ya desde el siglo III a.E.c., los textos bíblicos hablan con más profusión de la perspectiva escatológica de la misma: «Junto al monoteísmo, la Biblia profesa una especie de monismo antropológico, opuesto tanto al dualismo griego (cuerpo y alma) como al dualismo persa (principios bueno y malo)» (pág. 119). No obstante, según los textos apócrifos y parabíblicos anteriores a *Daniel 12*, la resurrección de los justos se produciría en el momento del juicio divino.

Según A. Piñero Sáenz («Sexo, matrimonio y celibato en el Nuevo Testamento, págs. 53-67), el amor carnal

(*eros*) aparece en el Nuevo Testamento sólo en relación con el matrimonio, que debía ser monógamo y orientado a la procreación. Respecto al posible celibato de Jesús, el autor piensa que, aun siendo un tema de difícil solución, la posición de aquel estaría cercana al pensamiento de los esenios, según el cual la abstinencia sexual favorecería la pureza. Dada la inminencia de la llegada del Reino de la que Jesús estaba plenamente convencido, es posible que considerase al matrimonio como un serio inconveniente: «Según Jesús, cuando se consume la venida del Reino, el matrimonio y mucho más el *eros*, no tendrá en él ningún lugar; el mundo definitivo excluye el mundo del sexo» (pág. 60). Muy influido por el gnosticismo, la valoración de Pablo del sexo y de la mujer no parece ser muy positiva; además, consideraba el matrimonio, orientado igualmente a la reproducción, como un mal necesario. Respecto al pecado en el Nuevo Testamento («Entre el juicio y la salvación: pecado y transgresión en el Nuevo Testamento», págs. 83-96), A. Piñero considera que «el *corpus* de escritores cristianos es heredero incontestable del Antiguo Testamento». Para Pablo el pecado concreto y particular es secundario mientras que el «pecado esencial», aquel que está sometido a la propia condición material del ser humano, requiere la liberación proporcionada por la muerte y resurrección de Jesús. La concepción del pecado en el cuarto Evangelio adolece, a su vez, de influencias gnósticas: «Puede decirse que para Juan el pecado es más que un estado [...] Consiste en no aceptar la misión de Jesús como el revelador que desciende del cielo» (pág. 94). Por ello, los judíos serían quienes mejor ejemplifican el pecado. En un tercer capí-

tulo A. Piñero aborda el más allá en los textos neotestamentarios («Tránsito y triunfo: concepciones del más allá en el Nuevo Testamento», págs. 131-143). Según Pablo la resurrección (también del cuerpo: no predica nunca la inmortalidad del alma separada del cuerpo) se produciría con la venida de Jesús como juez para que los fieles cristianos participen de su gloria. Ahora bien, el autor descarta la historicidad de la resurrección de Jesús por medio de un análisis crítico de gran perspicacia y profundidad. A su vez, la idea del juicio final no sólo aparece en los Evangelios, sino en todo el Nuevo Testamento, aunque sólo el *Apocalipsis* se hace eco de las ideas «milenaristas» que ya habían surgido antes en diferentes grupos judíos. La vida gozosa del más allá para los justos habría de tener lugar en la tierra, mientras que los demás pasarían a la «morada de los malvados» (que no sería lo mismo que el infierno o *ggehenna*). La idea de infierno correspondería en *Mt* (5.22 y 8.12) y en *Lc* (13.28) a las concepciones griegas del Averno.

J. J. Alarcón Sáinz trata en sendos capítulos del pecado y de la muerte en los textos veterotestamentarios («Pecado y reconciliación en el Antiguo Testamento», págs. 69-78 y «Muerte y ultratumba en el Antiguo Testamento», págs. 101-111). Se considera el pecado como un rasgo intrínseco de la especie humana que se relaciona con el momento de la creación; por su propio origen terrenal, nacidos de una mujer que quedaba contaminada durante el parto, los seres humanos están impregnados de culpa. La ley levítica y los rituales tienen como objeto precisamente la purificación de esa mancha. Pero la idea del pecado puede también extenderse a todo el grupo social den-

tro del cual se ha cometido la falta. El sistema de expiación cultural no tiene el cometido de alcanzar ritualmente el perdón, sino el de cargar con la pena que corresponde a la culpa. El perdón sólo puede obtenerse a partir del arrepentimiento producido mediante un cambio interior verdaderamente transcendental. La muerte, por otro lado, se ve como un debilitamiento del ser, una pérdida de la vitalidad. Independientemente de sus méritos, los muertos llevan una existencia sin alegría en el *šeol*. El concepto de buena muerte viene determinado por una suficiente descendencia y por el grado de ancianidad alcanzado. Ni el «alma» ni el «espíritu» son componentes que sobrevivan a la muerte en el antiguo Israel. Puesto que lo esencial era la comunidad y no el individuo, «si Israel sigue viviendo, sus miembros muertos no han perecido del todo» (pág. 110).

La obra se cierra con el extenso capítulo de J. M. Blázquez Martínez: «Filosofía y cristianismo: el temor ante la muerte» (págs. 145-179). Como afirma el autor, a pesar de los influjos ejercidos por la moral y la filosofía paganas en el cristianismo de los primeros siglos (resultantes de una especie de equilibrio entre el rechazo y la asimilación), la concepción y significación cristianas de la muerte no provienen de la religión clásica, que no garantiza la salvación en el más allá. «Las ideas cristianas sobre la resurrección de la carne, es [sic] un dogma de origen iranio, admitido por los fariseos, que chocó frontalmente con la mentalidad pagana, y sin duda, sirvió de gran consuelo a los cristianos» (pág. 178).— R. GONZÁLEZ SALINERO

Benito ARIAS MONTANO, *Comentarios a los treinta y un primeros Salmos de*

David I y II: Estudio introductorio, edición crítica, versión española y notas, por María Asunción Sánchez Manzano; *Vocabulario hebreo*, por Emilia Fernández Tejero. Humanistas Españoles 17 y 18.— León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1999.— 456 y 414 + 62* págs.

La colección «Humanistas Españoles» que publica la universidad de León bajo la dirección del profesor Gaspar Morocho Gayo presenta estos dos volúmenes como digna contribución a la celebración del cuarto centenario de la muerte de Arias Montano. Se trata de la última obra incompleta —comentario a los treinta y un primeros salmos—, escrita por Arias Montano en su mayor parte al final de su vida y publicada por su discípulo Pedro de Valencia en Amberes 1605, en la imprenta de Moreto, yerno y heredero de la de Plantino.

La obra tiene un interés filológico indudable por proceder de quien procede, uno de los biblistas y orientalistas más señalados del siglo XVI. Buena prueba de ello es el vocabulario hebreo que acompaña a la edición: en torno a 1.200 entradas para tan solo 31 salmos.

Tiene además un interés histórico singular porque el comentario a cada uno de los salmos va precedido de una dedicatoria y un argumento; en estos, además de resumir el contenido del salmo, Arias Montano expone una serie de reflexiones en las que con frecuencia alude a asuntos de su tiempo, a la vida social, política y religiosa del momento y a los males y turbulencias de la época relacionados con el tema del salmo en cuestión. En las dedicatorias figuran destacados personajes de la vida política e intelectual de la segunda mitad del siglo XVI, como Felipe II y Felipe III,

G. Zayas, J. Lipsio, A. Ortelio, J. Sigüenza y P. de Valencia. Están salpicadas también de observaciones personales sobre la vida del autor que nos introducen en aspectos menos conocidos de su existencia. Por ejemplo, en la dedicatoria del salmo 12 a Pedro Díez de León, antiguo compañero y amigo de los tiempos de Alcalá, nos hace la confidencia de una enigmática enfermedad: una fuerte depresión sufrida cuando era estudiante y que sólo compartió con este amigo y con su maestro Cipriano de la Hueva. La dedicatoria del salmo 10 a Gedeón de Hinojosa, consejero de Felipe II para asuntos privados y de Estado, expresa su conformidad con la denuncia de este estadista sobre lo que ocurre en «nuestro tiempo» con las siguientes palabras: «Entre tanto, una parte de la humanidad vive humanamente, y otra parte, ésta la mayor, de forma inhumana» (I, 239). En uno de los dos salmos dedicados a Abrahán Ortelio llama al famoso cartógrafo belga «regalo de Dios para nuestra época y para la posteridad» (II, 103).

La mayoría de las dedicatorias van acompañadas del lugar y fecha de redacción, pormenores que nos ayudan a comprender las circunstancias y situación vital en que escribió esos comentarios: los de los salmos 5-8 los redactó en el pueblo de Carabanchel, cerca de Madrid, en 1592; los de los salmos 10, 11, 12 y 18, en Sevilla 1597; y la mayoría de ellos —del 13 al 17 y del 21 al 30— en la Peña de Aracena en 1597, en los días de fiesta y un año antes de su muerte.

El prefacio del libro, que el editor Pedro de Valencia dedica a la Santa Madre Iglesia Romana, es un alegato en favor de Arias Montano en el que afloran los difíciles momentos por los que están pasando los escritos de su maestro debido a la polémica suscitada en torno

a la Biblia Regia y a las denuncias ante el tribunal de la Inquisición. Sobre este trasfondo se entiende mejor la dureza de algunos párrafos y sobre todo las últimas palabras con las que interpela a la Iglesia: «... y con la fuerza con que defiendes a Atanasios y Jerónimos y otros hijos verdaderamente tuyos, protegerás a Benito de la dentellada de los que os ven con malos ojos a él y a ti» (I, 109).

La obra consta de una Introducción erudita y documentada, en la que Sánchez Manzano pasa revista a los últimos años de la vida de Arias Montano y a su círculo de amigos en la Bética, Amberes, Roma, la corte española y la universidad. Sigue un estudio gramatical y estilístico del latín del comentario así como de la métrica de los dos poemas finales, el primero en dísticos elegíacos y el segundo en estrofas sáficas, con los que finaliza la edición de 1605 y que también figuran traducidos en el segundo volumen. Termina la Introducción con una bibliografía desglosada en libros antiguos, fuentes, obras de consulta y estudios. Dada la entidad del estudio introductorio, hubiera merecido una paginación distinta de la de la edición.

A continuación se presentan en páginas enfrentadas el texto latino y la traducción española. El texto es el de la edición de Amberes cotejada con el manuscrito 149 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene hasta la página 70 de la citada edición. Hay un Índice onomástico al final del primer volumen, que se refiere principalmente al estudio introductorio, y un breve Índice onomástico y de citas bíblicas al final del segundo.

Considero como el mérito mayor del trabajo la traducción por primera vez al español de esta importante obra del humanista. Arias Montano ha sido y es po-

co leído, entre otras cosas porque escribe en latín, un latín humanista cercano al barroco en el que abundan las figuras retóricas nada fácil de trasladar de forma inteligible a una lengua moderna. Hay que decir que la traductora ha navegado con soltura en este empeño y que la traducción es legible y fiable respecto al latín, dos cualidades difíciles de compaginar sobre todo en obras de esta envergadura. La traducción ha sido revisada por el profesor Benjamín García Hernández. En el aparato se recogen las frecuentes citas bíblicas y de autores grecorromanos (Horacio, Virgilio, Persio, Juvenal, Lucrecio, Plinio el Viejo y Sófocles). Sorprende que las citas de los autores clásicos sean mucho menores que en otros comentarios de Arias Montano, como los dedicados a los libros de *Josué*, *Jueces*, *Isaías* o a los Doce Profetas. Con todo, al final del segundo volumen echo de menos un índice de las citas de esos autores profanos que serviría para poder compararlo con las de las otras obras y poder rastrear sus fuentes y su biblioteca.

Curiosamente y a pesar de recurrir constantemente en su comentario al hebreo y contrastarlo con la traducción latina de la Vulgata, el texto seguido como lema en su comentario a los salmos y en las citas es el del *Salterio iuxta Septuaginta no iuxta Hebraeos*, probablemente por ser el más usado en la liturgia.

Junto con la excelente traducción, el otro elemento indispensable para la comprensión de este comentario es el *Vocabulario hebreo* que figura al final del segundo volumen (págs. 3*-62*), elaborado por la hebraísta E. Fernández Tejero. Como ya hemos dicho, supone unas 1.200 entradas en las que se recogen: todas las transcripciones de palabras o frases hebreas de Arias Montano,

seguidas de la transcripción moderna según las normas de *Sefarad* y la traducción castellana de los términos. Con frecuencia las entradas van acompañadas de un comentario textual si así lo requiere el pasaje (véanse en especial págs. 28*, 38*, 40*, 47*, 56*, 57* y 61*). De esta forma se ha puesto orden en la maraña de exóticas transcripciones de la edición de Amberes, en algunas de las cuales con dificultad se descubre el término hebreo original. En efecto, el sistema de transcripción no es coherente, las mismas letras pueden aparecer transcritas de forma distinta, la división de las palabras no siempre es correcta, etc. La comparación con la edición moderna del texto hebreo (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) cuando discrepa del empleado por Arias Montano ha requerido en muchos casos un estudio de crítica textual que ha puesto luz y orden en un sistema de transcripción desconcertante incluso para los hebraístas modernos.

Con relación al contenido del comentario hay que reconocer que, a pesar de algunas observaciones filológicas sagaces sobre el hebreo y las lenguas bíblicas, o algunas expresiones curiosas en español (I, 190, 204; II, 25) o en otras lenguas (como el proverbio belga «conviene olvidarse de los muertos por causa de los vivos», citado en flamenco, II, 315), los comentarios de Arias Montano son muy prolijos e iterativos y adolecen de cierta verborrea para la sensibilidad del lector moderno. Por ejemplo, las explicaciones sobre los distintos nombres de Dios y su significado, además de encontrarse ya expuestas en la primera parte del *De arcano sermone* y en el comienzo del *Liber generationis et regenerationis Adam*, se repiten una y otra vez en este comentario (I, 153, 155, 193, 251, 267; II, 106, 149, 283).

Convencidos como estaban en el siglo XVI de que los *Salmos* tenían por autor al rey David, una buena parte del comentario está dedicada a la descripción de las circunstancias que motivarían la composición del salmo, es decir, la búsqueda en los libros históricos y otras partes de la Biblia de situaciones que pueden explicar o confirmar el *Sitz im Leben* de los salmos.

He encontrado algunas erratas, no excesivas en una obra de este volumen y de poca importancia que no vale la pena señalar, pequeñas inconsistencias entre cursiva y entrecorillado o en el Índice onomástico del primer volumen. En este último a veces se menciona la página seguida de la nota con su número; en otros sólo la página y la abreviatura de nota, sin especificar el número (por ejemplo, en Postel, G.). Habría sido conveniente añadir también el número de la nota, porque en la Introducción la extensión de las notas a veces supera la del texto.

Un recurso de la traducción que me ha parecido acertado es traducir por 'castellano' cuando en el original se usa *latine* para explicar una palabra hebrea (por ejemplo, «Latine, mala mens, malus animus» = «En castellano se dice insensatos, frívolos» I, 162-163), puesto que se está traduciendo de un texto latino, y reservar 'español' para los casos en que en el texto latino Arias Montano introduce frases en castellano precedidas de *hispanice* (por ejemplo, «hispanice Rematar, remátese ya de una vez», I,190; «Hispanice tus barraganías», II,24). En esta obra son escasas las expresiones en español, pero en otros comentarios bíblicos son más numerosas las frases y dichos españoles intercalados en los textos latinos y, a mi entender, merecerían un estudio específico.

En suma, nos hallamos ante una obra de envergadura, perfectamente fiable y asequible ahora por primera vez en español gracias a los esfuerzos considerables en primer lugar de la traductora, y en no menor grado de la autora del vocabulario hebreo. Por ello la comunidad de biblistas y humanistas tiene que estarles agradecida.— N. FERNÁNDEZ MARCOS

J. TREBOLLE BARRERA (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, 5.— Madrid: Trotta, 1999.— 374 págs.

La presente obra, aparecida a finales de 1999, recoge la elaboración posterior de los textos originalmente presentados en agosto de 1997 en un curso celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander. El libro se articula en tres grandes apartados: I, *Debates actuales*; II, *Nueva literatura de Qumrán*; y III, *Ideas y creencias*.

Tras una Introducción del editor (págs. 9-16), la obra se abre con tres capítulos dedicados al estado actual de la investigación y los debates recientes en torno a los manuscritos de Qumrán: E. Tov, «Los manuscritos de Qumrán a la luz de la investigación reciente» (págs. 19-53); F. García Martínez, «Debates recientes en torno a los manuscritos de Qumrán» (págs. 55-79); y J. Maier, «Cincuenta años de investigaciones qumránicas: Puntos problemáticos e hipótesis discutibles» (págs. 81-92). El primero aporta información sobre las diferentes ediciones y transcripciones de los documentos, sobre los datos arqueológicos en relación al supuesto centro «monástico» (sometidos todavía a nuevas exploraciones) y sobre la discusión en

torno a la identidad de los hombres de Qumrán, mucho más cercanos a los esenios que a los saduceos. Como pone de manifiesto E. Tov, la edición continuada de nuevos documentos (como paráfrasis, textos exegéticos y apócrifos basados en la Biblia) conforman nuevos tipos literarios, entre los que destacan los textos sapienciales por el poco conocimiento que todavía se tiene de ellos: tanto estos como los de signo críptico podrían resultar esenciales, según este autor, para el conocimiento profundo del mundo espiritual del grupo de Qumrán. El segundo nos acerca a la polémica, ya superada, del acceso libre a los manuscritos (polémica que, al menos, sirvió para agilizar la edición de los mismos), y a otros dos importantes debates: el relacionado con el carácter de la colección (que a juicio de F. García Martínez sería una biblioteca religiosa homogénea que pertenecería a un grupo sectario); y el que suscitó la cuestión de la determinación del grupo (siendo para el autor la «hipótesis de Groninga» la más plausible: la comunidad de Qumrán sería producto de una escisión dentro del seno del movimiento esenio a finales del siglo II a.E.c.). El tercero, en fin, se centra en las distintas direcciones ideológicas que han tomado los estudios sobre los textos de Qumrán. Según afirma J. Maier, las primeras investigaciones estuvieron condicionadas por tendencias apologéticas, tanto de signo cristiano como judío, que afectaron a temas esenciales como el concepto de mesianismo (por ejemplo, la «mesianología» falsa de inspiración cristológica, basada sobre todo en una especial interpretación de 1Q528a). Entre los puntos problemáticos destacan además las cuestiones del calendario anual de culto y la cronología (en relación sobre todo con la espera

del tiempo final), temas que demuestran la inexistencia de una «apocalíptica» única.

F. García Martínez («Aplicación de técnicas actuales al análisis de los manuscritos de Qumrán», págs. 93-108) examina los diferentes métodos modernos aplicados en el estudio técnico de los documentos, destacando los importantes logros alcanzados, tales como la paralización del proceso de deterioro del Rollo de Cobre (mediante la limpieza molecular y la utilización de un microscopio electrónico), la reproducción digitalizada de las imágenes y de su disponibilidad en bases de datos electrónicas, el establecimiento seguro de la datación a partir del análisis espectrométrico del soporte material orgánico y del análisis del ADN de las pieles sobre las que se copió la mayoría de los textos, etc. Gracias a esos métodos es imposible seguir afirmando, por ejemplo, que el Maestro de Justicia se identifica con el apóstol Santiago, pues uno de los manuscritos en los que se habla de este personaje ha sido copiado con seguridad en el año 50 a.E.c. (pág. 98).

A. Roitman («De la mañana a la noche: la vida cotidiana de los hombres de Qumrán», págs. 109-130) se ocupa de una cuestión a la que apenas se ha prestado atención en la investigación: la vida privada y cotidiana de los sectarios de Qumrán. Según los datos que se desprenden de los manuscritos, los miembros de la comunidad vivían mayoritariamente en cuevas cercanas al yacimiento; realizaban oraciones matutinas y públicas; eran económicamente autosuficientes; mantenían una preocupación constante por la pureza ritual; realizaban comidas comunitarias y dedicaban gran esfuerzo al estudio, la escritura y la oración nocturna, así como a la

práctica del sábado con gran severidad.

A continuación tres estudios fundamentales examinan las características de la literatura que contienen los manuscritos qumránicos. E. Ulrich («La Biblia copiada e interpretada en Qumrán», págs. 133-153) destaca que los manuscritos que copian el texto bíblico denotan, por un lado, que el *textus receptus* tradicional de la Biblia hebrea ha conservado con gran exactitud una forma textual que ya existía en época precristiana y, por otro, que dicha versión tan sólo era una de las diferentes variantes existentes en el período anterior a la estandarización del texto. Dichos manuscritos nos descubren además que para los hombres de Qumrán, al igual que para los primeros cristianos, los libros proféticos contenían una revelación adicional a la Torá: los oráculos de los profetas habían sido ya revelados para entender el plan divino del «Final de los Tiempos» que creían ya cercano. F. García Martínez («Literatura jurídico-religiosa de Qumrán», págs. 155-179) analiza tres obras esenciales del grupo de textos de carácter jurídico-religioso: *Algunas obras de la Ley* (4QMMT), que el autor designa como «halajá normativa»; el *Rollo del Templo* (11QT), que considera «halajá utópica»; y la *Regla de la Comunidad* (1QS) o «halajá sectaria». En la primera se da cuenta de los motivos de separación del grupo respecto al judaísmo restante; la segunda constituiría las normas que debería seguir el pueblo en el momento que precede al «final de los tiempos»; y la tercera sería el conjunto de normas por las que se regirían los sectarios en el desierto. Por su parte, L. Vegas Montaner («Los textos de Qumrán y la literatura apócrifa judía», págs. 181-211) estudia los escritos que no llegaron a formar parte del

canon definitivamente fijado por los rabinos palestinos en el sínodo de Yabne a fines del siglo I, ofreciendo diferentes clasificaciones de los textos según criterios diacrónicos, tipológicos o respecto a su conexión con la literatura bíblica. Según resalta el autor, la literatura apócrifa refleja la pluralidad y diversidad de las ideas y de los grupos socio-religiosos que conformaban el judaísmo en el cambio de era.

M. Pérez Fernández («4QMMT: la Carta halákica», págs. 213-227) y F. Jiménez Bedman («El misterio del Rollo de Cobre de Qumrán (3Q15)», págs. 229-241) se centran en unos textos muy particulares. El primero, que tanta discusión ha suscitado últimamente sobre los orígenes de los esenios y del grupo de Qumrán, adquiere gran importancia en lo referente a la historia de la lengua hebrea y su evolución, así como a la historia de la halajá y de la legislación judía. El segundo sería un documento en el que supuestamente aparecen recogidos los lugares en los que estarían ocultos los tesoros de la comunidad de Qumrán (¿o quizás del Templo?).

En «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto» (págs. 245-286), E. Puech llega a la conclusión de que los esenios esperaban la venida del reino mesiánico al final de los tiempos para procurar el castigo de los malvados y las recompensas de los justos en la resurrección de la carne. Dentro de este esquema escatológico, lo realmente novedoso tal y como afirma el autor sería la insistencia en dos mesías y la prelación del mesías saduceo sobre el rey-mesías (pág. 273) davídico, hecho que encontraría su explicación en el contexto histórico de la época asmonea en que se compusieron los textos esenios.

A. Piñero («Los manuscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento», págs. 287-317) aborda un tema central dentro de las investigaciones de los últimos años sobre el contenido de los documentos de Qumrán. Por un lado, el autor afirma que «... parece hoy ya definitivamente probado que los textos de Qumrán no contienen ni pueden contener ningún dato concreto sobre Jesús, Juan Bautista o los cristianos, ni siquiera mención o alusión ninguna a ellos, por la sencilla razón de que son anteriores en el tiempo a estos personajes y al movimiento provocado por la predicación del Nazareno ...» (pág. 287), y por otro, asegura que «... todo presumible influjo intelectual de los esenios/qumranitas sobre el Nuevo Testamento, o sobre el cristianismo en general, no presupone un contacto inmediato, sino la pertenencia a un análogo ambiente teológico con abundantes puntos comunes ...» (pág. 315). Los textos de Qumrán permitirían comprender mejor el trasfondo judío en el que surgieron las ideas cristianas, con independencia de que muchas de ellas (de origen paulino) tienen rasgos afines con ideas procedentes del helenismo, del gnosticismo o de las religiones místicas. Sin embargo, se hace inevitable que el autor trate de la teoría que propuso en su día J. O'Callaghan sobre la supuesta identificación de pequeños fragmentos de un papiro de la cueva 7 con algunos pasajes del Nuevo Testamento (sobre todo con *Marcos* 6,52-53). Tanto E. Tov (págs. 31-36) como A. Piñero (págs. 313-315) demuestran la imposibilidad de tal identificación y apuntan que hoy en día prácticamente ningún investigador avala dicha teoría. No obstante, habría que subrayar que algunos autores actuales,

aun sin admitir de forma abierta la hipótesis de O'Callaghan, no desmienten la posibilidad de dicha suposición y con tal actitud dejan el tema abierto (vid. por ejemplo P. Sacchi, «Qumran e le origini cristiane», en A. Strus, *Tra giudaismo e cristianesimo: Qumran-Giudeocristiani* [Roma 1995] esp. pág. 84). Ahora bien, S. Enste parece haber zanjado el tema de forma definitiva, demostrando en un libro muy reciente que, en concreto, la identificación del texto qumránico con una cita del evangelio de Marcos es insostenible (S. Enste, *Kein Markustext in Qumran: Eine Untersuchung der These: Qumran-Fragment 7Q5 = Mk 6, 52-53* [Freiburg 2000]).

N. Fernández Marcos («Cosmovisión y religiosidad en el cambio de era», págs. 319-333) describe el contexto general ideológico, cultural y religioso del Oriente próximo (en torno al cambio de era) en el que deben insertarse algunos textos astronómicos, calendarios y horóscopos descubiertos en los manuscritos de Qumrán. Su atención se centra, en concreto, en 4QHosróscopos (4Q186) y en 4QBrontologion (4R318), ambos del siglo I a.E.c., sobre los que afirma que «... es el pensamiento apocalíptico el que está conformando el trasfondo de estos tratados» (pág. 332). Según el autor, en la astrología, la más científica de las ciencias ocultas, aparecerían de forma muy evidente las diferentes corrientes de ideas de la época (de las que participaban estos textos qumránicos) relacionadas con el cosmos, la interacción de todos los elementos, la mitología celeste, la ansiedad del hombre ante el destino y la expectativa de salvación, características muchas de ellas procedentes sobre todo de las religiones místicas orientales.

En el último capítulo («La Biblia hebrea y la Biblia griega: un clásico de Oriente y Occidente», págs. 335-355), J. Treballe Barrera afirma que «... Qumrán ha venido a probar que la historia del texto bíblico es la historia de una progresiva reducción de diversas tradiciones textuales a una tradición única y, en definitiva, a un texto único, el masorético ...» (pág. 345). Apunta, además, que dicho proceso de unificación trajo consigo una purificación del texto de toda connotación politeísta o pagana. Asimismo, el autor sitúa la Biblia dentro del amplio contexto de la literatura oriental antigua y del mundo helenístico, observando cómo esta, siguiendo cauces culturales de gran amplitud e influencia, se ha constituido en un «clásico de Oriente y Occidente».

El libro se cierra con una nota biográfica de los autores (págs. 357-360) y con un apéndice de interesantes ilustraciones (págs. 361-368).— R. GONZÁLEZ SALINERO

Bentley LAYTON, *A Coptic Grammar, with Chrestomathy and Glossary: Sahidic Dialect*. Porta Linguarum Orientalium.— Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.— 520 págs.

Tras muchos años de trabajo, Bentley Layton, profesor de la Universidad de Yale, publica en esta obra su esperada gramática descriptiva del copto, que viene a cubrir las necesidades de los cada vez más numerosos interesados por esa lengua. Desde la publicación de las obras de W. C. Till, *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt)* (Leipzig 1961) y *Koptische Dialektgrammatik* (München 1961), y de J. Vergote *Grammaire Copte* (Louvain 1973 y 1983), a

los que habría que añadir otros autores, era necesaria una revisión del material y la elaboración de un nuevo manual que describiera el dialecto sahídico (copto clásico) en su conjunto, dentro de sus peculiaridades y parámetros. Para ello, Layton ha creado un esquema descriptivo con terminología que se adapta a la casuística copta, lo cual puede ser, sin embargo, una desventaja, ya que complica el acceso especialmente para los lingüistas ajenos a la disciplina que quieren beneficiarse de tan útil herramienta. Por ejemplo, al adjetivo se le denomina «non-gendered noun», frente al sustantivo o «gendered noun». También para el conocedor de la lengua copta puede resultar desorientador el hecho de que, por ejemplo, la tradicionalmente llamada conjugación bipartita haya sido rebautizada como «durative conjugation». Pese a estos pequeños escollos, la obra en conjunto resulta ser de gran utilidad.

Esta gramática se limita al dialecto sahídico, con especial atención a los textos de Apa Shenute (350-465 d.E.c.), no tanto —como el propio Layton indica— por considerársele un importante prosista sobre el cual los estudios han alcanzado hoy día un nivel óptimo, sino por la necesidad de contar con un instrumento que permita la mejor comprensión de sus textos. Un lugar primordial ocupa también el copto bíblico, que a pesar de ser lengua de traducción, es «normal, idiomatic and polished» (pág. X). Para ejemplificar las explicaciones se incluyen más de cuatro mil textos.

Frente a las gramáticas de T. O. Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic* (Macon, Ga., 1983) y de C. C. Walters *An Elementary Coptic Grammar of the Sahidic Dialect* (Oxford 1972, rev. 1983), más sencillas y dirigidas a la

enseñanza o el aprendizaje autodidáctico, la gramática descriptiva de Layton es un instrumento valiosísimo para la profundización en la lengua copta y una herramienta complementaria para enfrentarse a los textos. Pese a las desventajas antes mencionadas, también para el lingüista general resulta ser el medio más cómodo y fiable de acercarse a aspectos concretos de la lengua copta explicados dentro de su propio sistema sin sufrir el desenfoque que se produce al aproximarse al copto partiendo de las gramáticas de otras lenguas clásicas.

Una parte importante de la obra se dedica a la sintaxis, lo que es muy de agradecer. Mediante claros cuadros explicativos, el autor analiza y expone ampliamente todas las posibles construcciones sintácticas en sahídico, con listas exhaustivas —por ejemplo, de conjunciones— bien ejemplificadas.

Cierra la gramática una revisión del sistema de tiempos, que complementa la amplísima sección sobre conjugación. Al final del libro, una pequeña crestomatía incluye textos agrupados por temas (descripción, petición, exégesis, erudición, etc.), la cual se acompaña de un glosario de términos coptos y greco-coptos, que aparecen separados según es habitual en los diccionarios y léxicos de esta lengua.

En resumen, se trata de una gramática puesta al día, exhaustiva en todos los aspectos, que proporciona un instrumento de gran valor tanto para el estudio del copto como para el lingüista en general.— S. TORALLAS TOVAR

Nicole S. SERFATY, *Les courtisanes juifs des sultans marocains*.— Paris 1999.— 262 págs.

El papel que desempeñaron los cortesanos judíos en la sociedad musulma-

na marroquí y las relaciones con sus coreligionarios son, entre otros, los temas principales abordados por Nicole S. Serfaty en este excelente trabajo de investigación.

Con un lenguaje claro, preciso y ameno la autora nos lleva de la mano hacia un «preámbulo histórico», o introducción, que titula «Evolución de la cohabitación judeo-musulmana en Marruecos» (siglos VIII al XIII, págs. 21-49), donde califica este período como «el más tumultuoso de toda la historia de las relaciones intercomunitarias en dicho país». A pesar de que en un principio la convivencia entre ambos grupos musulmanes y judíos, estuvo comprometida, esta progresó lentamente pero de forma efectiva, terminando con la aceptación del «otro» en un mismo territorio, pese a las diferencias religiosas existentes.

La autora evalúa el grado de particularismo y aislamiento de la minoría judía, su participación en la vida ciudadana, el papel social que esta desempeñó, a la vez que se ocupa de aquellos que elegidos por la fortuna tuvieron el privilegio de participar en el poder público hasta mediados del siglo XIII.

Nicole Serfaty divide el texto en dos partes bien diferenciadas. La primera la titula «Tipología del fenómeno judeo-cortesano» (págs. 43-106), en el que analiza la genealogía de los primeros linajes en España y occidente. Personajes como Hasday ibn Shaprut (utilizo las grafías de la autora), Samuel y Joseph ibn Negrela, los Abulafia, Abraham y Samuel Benveniste, etc., son estudiados, pero desde una nueva perspectiva: su papel en la corte. Cronológicamente los primeros linajes de cortesanos judíos hispanos crearon, en su opinión, un precedente que influyó al otro lado del Estrecho. Precisa que la corte de los sulta-

nes marroquíes no corresponde a lo que nosotros entendemos por «corte» en Europa, y que en realidad toma «prestado» este término de la lengua francesa por comodidad, pero restringiéndolo a la persona del sultán y a su «Makhzen», designando a todos los que de una forma u otra se relacionaban con ellos.

En «Los primeros judíos marroquíes presentes en la corte del sultán (siglos XIII-XVI, págs. 75-106)» trata la situación de los *dhimmis* ('protegidos'), de cómo los judíos se beneficiaban no sólo de los derechos de hospitalidad en las ciudades musulmanas, de la libre práctica de culto y de la posibilidad de aplicar su propia legislación civil y religiosa, sino al mismo tiempo de poder recurrir en caso de desacuerdo al «Qadi». Nos describe también los cambios acaecidos con el devenir de los siglos en el ejercicio de la *dhimma*, que oscilará de la clemencia a la humillación, según la voluntad de los diferentes sultanes.

Pese a la carencia de fuentes, la autora ha llegado a establecer la importancia de la familia Ben Waqqasa en tiempos del sultán merinida Abou Ya'qoub Youssef (1286-1307) y de Haroun ibn Batash en tiempos del último rey de esta misma dinastía, 'Abdelhaq ben abi Sa'id (1421-1465). El caso de aquellos que llegaron a los más altos niveles jerárquicos al margen de su grupo, provocará la creación de una nueva categoría social, a la que se sumarán los expulsados de las comunidades de España y Portugal a su llegada al norte de Africa.

En la segunda parte, «Consejeros y diplomáticos judeo-marroquíes» (págs. 111-230), hace referencia a Abraham e Isaac Zamirou, a Jacob y Moïse Roti, a Samuel y Joseph Pallache, y tras la llegada al poder de la dinastía alawita en

1666, encontramos a Joseph y Abraham Maimram, a Moïse ben Attar, Reuben Ben Quiqui, Abraham y Jacob Idder, Haïm Toledano, Isaïe ben 'Amor, entre otros.

Antes de finalizar, la autora hace una comparación entre la situación vivida en el «mellah» y en el «ghetto», que titula «De la integración de los judíos a la corte al concepto de judío cortesano» (págs. 205-230), en donde se ocupa entre otros de Haroun ibn Batas y Samuel Oppenheimer, Abraham Maimran y Jost Leibman.

N. Serfaty concluye con una reflexión sobre la sociedad judía, que en su opinión no estuvo marcada por el inmovilismo. Los diplomáticos, consejeros,

embajadores y agentes de los sultanes, de los siglos XIII al XVII, son los precursores de los cambios iniciados en Marruecos que concluyen en el siglo XIX, con la llegada de las potencias europeas al norte africano.

Creemos que este tema tan poco estudiado abrirá un camino a aquellos interesados que deseen continuar lo iniciado por la autora. Tomando prestadas las palabras del profesor Haïm Safrani en su prefacio al libro, sólo podemos decir que «deseamos ver a Nicole S. Serfaty realizar otros trabajos con el mismo ardor y éxito» que el que acabamos de presentar en estas breves líneas.—
R. AMRÁN