

PANORÁMICA DE LOS ESTUDIOS RABÍNICOS
EN LA ACTUALIDAD*
A Survey of Recent Studies in Rabbinic Literature

GÜNTER STEMBERGER
Institut für Judaistik, Universidad de Viena

BIBLID [0544-408X (2009) 58; 213-235]

Resumen: Esta panorámica ofrece una presentación rápida de los principales problemas de la investigación en el campo de la literatura rabínica, tales como el estado social de los rabinos palestinos y la necesidad de una lectura documentaria de sus obras. ¿De qué tipo de redacción podemos hablar, cuál es el papel de los redactores y cómo usan las fuentes previas? ¿Se puede hablar de la redacción final de una obra y de diferentes autores? ¿Qué estabilidad tiene su transmisión manuscrita (contra la tesis generalizada de copistas creadores)? Se dedica además un apéndice a las principales contribuciones de los investigadores españoles en el campo de la literatura rabínica.

Abstract: This brief survey presents some central problems in the recent study of rabbinic literature, as the social structure of the rabbinic movement in Palestine and the necessity to read the rabbinic works separately as individual documents instead of being part of the «sea of the Talmud». Main questions are how to understand the redaction of rabbinic works and the role of the redactors, at what degree we can speak of a final redaction and a finished work and to what extent we can speak of «creative copyists» producing a new redaction with every manuscript of a work. An appendix presents the main contributions of Spanish specialists in the field.

Palabras clave: Literatura rabínica, *Misná*, *Tosefta*, *Talmud*, *Midrás*, redacción, transmisión manuscrita.

Key words: Rabbinic literature, *Mishnah*, *Tosefta*, *Talmud*, *Midrash*, redaction, authorship, manuscript transmission.

Recibido: 06/07/2009 **Aceptado:** 03/10/2009

INTRODUCCIÓN

La destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén en el año 70 marca el origen de una nueva orientación de la religión judía. Hasta el

* Versión ampliada de una conferencia leída en el Simposio de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos en la Universidad de Córdoba el 4 de junio de 2009. Doy las gracias al profesor Luis Vegas Montaner por la invitación a presentar esta conferencia. Agradezco también cordialmente a Lorena Miralles Maciá la revisión de mi texto.

momento su manifestación práctica estaba centrada, como era frecuente en la Antigüedad, en el templo y los sacrificios. Pero, con la ausencia de un lugar de culto se va transformando en la religión de un libro: en la religión de la Biblia.

Los protagonistas de este desarrollo fueron en primer lugar los rabinos de Palestina y después también los de Babilonia. El líder del movimiento rabínico en Palestina, que desde la figura de Yehudá ha-Nasí (conocido habitualmente como Rabbí) se le dio el título de «Patriarca», asumió la función de representante del pueblo judío ante el gobierno romano. Del mismo modo, una posición comparable tuvo el «Exilarca» en Babilonia, el cual, sin embargo, no estaba integrado en el movimiento rabínico, como sucedía con el Patriarca de Palestina.

Hasta hace unas décadas, la mayoría de los estudiosos consideraban que después del año 70 los rabinos fueron reconocidos casi universalmente como los nuevos líderes espirituales del pueblo judío y que sus posiciones, recogidas en la literatura rabínica, configuraban la norma general de la vida judía. Sin embargo, en la actualidad la postura habitual que mantienen los especialistas es la contraria: la ascensión de los rabinos fue muy lenta; de hecho, se tiende a pensar que sólo en el período árabe tuvieron más influencia sobre la vida religiosa de las comunidades judías de Palestina y de Babilonia.¹ Según esta última tendencia, sus obras principales, la *Misná* (redactada por Yehudá ha-Nasí y su círculo) y *Tosefta* (un corpus paralelo) no representan ni la norma general de la vida religiosa ni la práctica cotidiana del pueblo judío, sino que responden a textos internos del rabinato, basados en la Biblia, pero literariamente independientes de ésta. Estas obras presentan una visión global e ideal de cómo organizar la vida conforme a las exigencias bíblicas, a pesar de que la mayoría de las leyes no se podían poner en práctica sin la existencia del Templo.

A su vez, los dos grandes comentarios de la *Misná*, el *Talmud* de Jerusalén (cuya edición final se puede datar del s. V) y el *Talmud* de Babilonia (en torno a dos siglos después) son sobre todo documentos que se enmarcan dentro del movimiento rabínico y de su espiritualidad y no textos de la vida judía en general.

1. Véase sobretodo el importantísimo estudio de Hezser, 1997; y para Babilonia, Rubenstein, 2003.

Dentro de los círculos rabínicos se crearon también otro tipo de obras, los *midrashim*, que consisten en comentarios del texto bíblico y que supusieron una importante contribución a la espiritualidad del Judaísmo. En general, están basados en la *halakah* rabínica que se origina a partir del fundamento bíblico. Entre ellos encontramos obras de distinta índoles: desde los *midrashim halákicos* del periodo de la *Misná* (y también algo posteriores), pasando por los comentarios clásicos sobre la *Torá* de los ss. V y VI, hasta los *midrashim* narrativos o éticos más populares de los ss. VIII y IX. Finalmente, en la Edad Media europea esta producción llega a su fin con las primeras partes de *Éxodo* y *Números Rabbah* y las recopilaciones *midrásicas* como el *Yalqut* y el *Midrás ha-Gadol*.

LA POSTURA TRADICIONAL

La postura tradicional suele referirse al «mar del *Talmud*». La tradición oral está en la base de esta literatura y su compilación en determinadas obras rabínicas tiene sobre todo carácter práctico para el estudio de dicha tradición. Sin embargo, esta posición no le da la importancia que merecen otras cuestiones fundamentales. Se concibe ese «mar del *Talmud*» como un repertorio de toda la tradición rabínica fielmente transmitida a través de los siglos, y por esta razón no se atribuye importancia al lugar donde un dicho, una narración o una decisión *halákica* aparecen. A su vez, acepta sin reservas como medio de datación los nombres de los rabinos y les atribuye una gran antigüedad a las tradiciones difundidas como *baraitot* («enseñanzas externas»), que sitúan cercanas a la *Misná* sin tener en cuenta ni el contexto donde aparecen por primera vez ni sus características lingüísticas. Siguiendo estos parámetros la postura tradicional concibe una historia del mundo rabínico maximalista y acrítica.

LA REVOLUCIÓN EN LOS MÉTODOS

Durante las décadas pasadas se puede constatar una revolución en los métodos de análisis de los textos rabínicos. Se estudia con mayor profundidad la tendencia manifiesta en sus escritos, el modo de presentar un episodio o un dicho, modificándolos según los intereses y las posiciones ideológicas de los maestros, claramente distintos entre la esfera de Babilonia y la de Palestina. Ya no es válido el sistema de combinar los

detalles específicos entre los escritos para alcanzar una reconstrucción selectiva del conjunto.² Por tanto, aunque hoy no disponemos de una supuesta ciencia segura y efectiva de análisis de los escritos, sabemos muchísimo más de las corrientes rabínicas que se encuentran detrás de cada documento y podemos reconocer una sociedad judía mucho más multiforme y variada.

MEJOR ACCESIBILIDAD A LOS MANUSCRITOS

Además de una conciencia histórica mucho más crítica y un método histórico más avanzado a la hora de abordar el movimiento y la literatura rabínicos, hay que subrayar el hecho de una mejor accesibilidad a los manuscritos y a los fragmentos rabínicos de la célebre *Genizá* de El Cairo, los cuales representan fundamentalmente la tradición oriental, sin haber sufrido todavía la influencia de la cultura hebrea europea. Un acceso a buena parte de los documentos nos lo proporcionan hoy tanto las páginas web de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén (reproducciones fotográficas de manuscritos) y de la Universidad de Bar-Ilan (transcripciones de todos los manuscritos de *Tosefta*, de la *Mekilta* y de *Levítico Rabba*; reproducción fotográfica del manuscrito del Jewish Theological Seminary de *Sifra*), los *Ma'agarim* de la Academia de la Lengua Hebrea (presentan la transcripción de todos los textos hebreos desde el s. II a.C. hasta el año 1050 con un análisis lingüístico de todas las formas *non-biblicas*)³ como los proyectos destinados a la publicación de los fragmentos de la *Genizá*;⁴ para los manuscritos del *Talmud* de Babilonia tenemos el CD-ROM del *Lieberman-Databank*.⁵ Entre las ediciones modernas de los escritos rabínicos merece especial atención la

2. Entre tantos estudios recientes me limito a señalar dos obras colectivas: Schäfer, 1988-2002; Rubenstein, 2005.

3. *The Academy of the Hebrew Language; the Hebrew Language Historical Dictionary Project: Ma'agarim, Literary Sources Database*, accesible vía Internet, suscripción. Transcriben siempre el texto del mejor manuscrito y completan eventuales lagunas por otros manuscritos, siempre con documentación completa.

4. *The Friedberg Genizah Project* (<http://www.genizah.org/theCairoGenizah.htm>) y el *Penn-Cambridge Genizah Fragment Project* (<http://sceti.library.upenn.edu/genizah/index.cfm>).

5. *The Saul Lieberman Institute of Talmudic Research of the Jewish Theological Seminary. The Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Databank*, ahora en la versión 5 (incluye también reproducciones fotográficas de numerosos fragmentos de la *Genizá*).

edición sinóptica del *Talmud* de Palestina realizada por Peter Schäfer y sus colaboradores, la edición (también sinóptica) de *Abot* de Rabbí Natán por Hans-Jürgen Becker y la de la *Misná Abot* de S. Sharvit.⁶

A Luis Girón Blanc le debemos la publicación de muchos fragmentos importantes de la *Genizá* de los *midrashim* de *Qohelet* y del *Cantar de los Cantares*. Esperamos que el resultado de estos trabajos derive a su vez en una edición crítica, especialmente del texto de *Šir ha-Širim Rabbah*.⁷

Los dos completísimos diccionarios aparecidos en los últimos años, uno de arameo galileo y otro de babilónico, ambos de Michael Sokoloff, nos facilitan considerablemente el análisis lingüístico de los textos.⁸ Como muestra de ello, se puede señalar el caso de las citas arameas atribuidas a Hillel en *Pirqué Abot*: éstas no pertenecerían, según se había pensado, a una tradición antigua surgida en tiempos del Segundo Templo y de Jesús de Nazaret, sino a una formulación muy posterior, a veces incluso con mucha influencia del lenguaje y los usos babilónicos.

Respecto a la gramática del hebreo rabínico, hay que subrayar la gran contribución de Miguel Pérez Fernández. Su libro *La lengua de los sabios*, traducido también al inglés, es hoy la obra de referencia obligatoria para cualquier estudiante que se disponga a adentrarse en el estudio de la literatura rabínica. Gramáticas modernas de los otros idiomas empleados por los rabinos (es decir: del hebreo rabínico más tardío, del arameo galileo y del arameo babilónico) todavía no existen.

NATURALEZA DE LAS OBRAS RABÍNICAS

La parte principal de este trabajo la voy a dedicar a problemas más generales, pero que han despertado un gran interés en los últimos años. ¿Cómo se define exactamente una obra rabínica?, ¿se puede hablar de autores en el sentido moderno de la palabra o tenemos que pensar en una obra colectiva, en la que no es posible individualizar la contribución de cada rabino?, ¿existieron formas orales de la *Misná*, de partes de los *Talmudim*, previas o textos escritos reelaborados por el último redactor de una obra rabínica?, ¿cómo se delimita su redacción en el complejo

6. Schäfer - Becker, 1991-2001; Becker, 2006; Becker, 2004; Sharvit, 2004.

7. Señalo sólo unos ejemplos de sus estudios: Girón Blanc, 2005; Girón Blanc, 2000; Girón Blanc, 1999.

8. Sokoloff, 2002; Sokoloff, 2002.

proceso de transmisión textual?, ¿qué supuso el papel de los copistas de manuscritos rabínicos? Si bien parecen cuestiones elementales y sencillas, todas ellas se han puesto en duda durante los últimos años, ya que la respuesta que les demos condiciona nuestra comprensión de la literatura rabínica.

Por ejemplo, en un artículo de obligada referencia, publicado en 1986, Peter Schäfer planteaba preguntas de ese tipo y, sin embargo, en una publicación reciente retoma la idea de que el *Talmud* de Palestina fue «publicado» en el s. V y el *Talmud* de Babilonia recibió su forma final a inicios del s. VII.⁹ ¿Debemos considerar esta constatación como una «recaída» en la postura precrítica? Desde mi punto de vista considero que no, pues éste es el mismo dilema con el que nos encontramos una y otra vez siempre que pretendemos ofrecer una definición sucinta de un tema enormemente complicado.

La redacción de la Misná

Para ejemplificar estas dificultades me voy a servir del problema de la redacción de la *Misná*. Hace más de sesenta años, en un estudio ya clásico, S. Lieberman hablaba de una «publicación oral» de la *Misná*,¹⁰ que veía ilustrada en un pasaje de *Bavli Erubin* 54b, donde los maestros exponían cómo había que transmitir la enseñanza (*sefer mišnah*): Moisés aprende un párrafo de la boca de Dios y lo enseña a Aarón, a los hijos de Aarón, a los ancianos y a todo el pueblo; después todos por orden, Aarón, sus hijos y los ancianos, van repitiendo el párrafo hasta que todos lo han escuchado cuatro veces. Se dice también que, según R. Aqiba, el maestro tiene que repetir su enseñanza hasta que el discípulo la aprenda. Si este texto refleja de alguna manera el sistema escolar de los rabinos, la edición de la *Misná* habría consistido en el aprendizaje memorístico llevado a cabo por un determinado número de *tannaítas* que habrían recitado en cada momento las unidades textuales solicitadas. En este caso no contaríamos con la existencia de un texto fijo e inmutable, sino con uno que el maestro habría corregido y variado. Así pues, la preferencia de un texto oral comportaría una cierta inestabilidad del mismo, al menos hasta la generación de los nietos de Rabbí. La tesis de Lieberman presupone un

9. Schäfer, 1986: 150; Schäfer, 2007: 1.

10. Lieberman, ²1962: 83-99.

redactor personalmente responsable de la *Misná*, cuya redacción y publicación tiene lugar en un determinado momento. Por tanto, habría existido cierta inestabilidad debido a su transmisión principalmente oral por ausencia de escritos oficiales con los que controlar el texto en caso de duda.

En mi *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica* hice referencia a la tesis de Lieberman sin emitir ninguna crítica al respecto (por ser considerado todavía el maestro incontestable de los estudios rabínicos).¹¹ Sin embargo, es indudable que comporta muchos problemas. El testimonio aducido no habla en realidad de la *Misná* como obra redactada, sino del método de enseñanza de la ley oral (*seder mišnah*); además, es un texto babilónico muy tardío que no se puede trasladar a la Palestina de la época de Rabbí.

El texto idealiza la enseñanza oral, pero no habla de la redacción y la edición de una obra literaria. Teniendo en cuenta el volumen del texto de la *Misná* —más de mil páginas en la traducción castellana de Carlos del Valle¹²— parece casi imposible que un *tanna* hubiera podido memorizarla gracias a su recitación oral repetida, a pesar de la famosa «memoria de los orientales» e incluso aunque supongamos la repartición de todo el conjunto entre varios *tannaítas*.

Más razonable es pensar en textos escritos, tal vez no oficiales, con los que se fue configurando un corpus mucho más extenso, hasta llegar a la obra que hoy conocemos.¹³ Además, los recursos mnemotécnicos que se descubren en muchos capítulos de la *Misná* no justifican una composición oral del texto, sino sólo la intención de su autor de facilitar su retención en la memoria. La enseñanza se hacía sin un texto escrito por motivos puramente teológicos: para distinguir claramente la *Torá* oral de la *Torá* escrita. Por un lado, el hecho de que la enseñanza sin materiales escritos tuviera éxito no prueba que el texto fuera redactado de forma oral. Por

11. Stemberger, 1988: 83.

12. Del Valle Rodríguez, 1997.

13. Jaffee, 2001: 124: As a rendering of rabbinic tradition, therefore, the Mishnah is hardly a linear culmination of early oral tradition now breaking into written textuality for the first time. Rather, at any stage of Mishnaic tradition we can presently isolate, we are confronted with an «orality» which is at the same time a reflection and a creation of writing.

otro, ese aprendizaje exclusivamente oral influyó sólo mínimamente en la forma en la que fue transmitido.

En definitiva, podemos afirmar que en poco tiempo, quizá incluso desde casi sus orígenes, el texto de la *Misná* fue bastante estable. Se detectan pasajes que han experimentado cambios importantes en su transmisión; especialmente podemos citar las secciones finales de muchos tratados y también los textos influyentes en la práctica litúrgica judía, como Pes 10 cuyo texto recoge el ritual de *Pesaj*. No obstante, la mayoría del corpus de la *Misná* sólo presenta variantes textuales mínimas entre los manuscritos, que no justifican una edición sinóptica.

En el caso de la *Misná* podemos hablar sin duda de una redacción final de la obra en un determinado momento. Según parece, se incluyeron breves añadidos después de lo que habría sido su redacción definitiva, sin que esto supusiera un cambio en el carácter general de la obra. Este hecho no es algo excepcional, sino un fenómeno habitual que conocemos desde nuestra propia experiencia: a partir de que un autor o redactor dé por acabado un texto y decida transmitirlo a otros permitiendo su copia o publicación, ya es posible referirnos a su redacción final, aunque se incluyan algunos cambios en ediciones posteriores. Es un punto de inflexión en el proceso de producción literaria, que se distingue claramente de las fases de revisiones, transformaciones y reestructuraciones que sufre todo trabajo. En este momento la obra ya tiene una identidad muy clara, cuyas pequeñas modificaciones y/o añadidos no le suponen ningún cambio sustancial.

En el caso de la *Misná* (y de la mayoría de obras rabínicas) hablamos de redactores y no de autores. Un redactor trabaja con materiales preexistentes y los transforma dando origen a una obra literaria nueva. Pero, ¿cuál es exactamente el papel del redactor y cuál es la dependencia de la obra terminada con sus fuentes? La tradición es unánime en que el redactor de la *Misná* fue Yehudá ha-Nasí, Rabbí. Sin embargo, resulta imposible determinar su grado de implicación en la redacción de la obra; ¿fue acaso el responsable principal de su concepción y realización?, ¿inició el proyecto y lo financió o tuvo un papel intermedio? No tenemos datos suficientes para emitir respuestas seguras.

Más importante es la segunda cuestión sobre la relación de la *Misná* con sus fuentes previas. Jacob Neusner insiste con razón en la unidad estilística de la *Misná*, que provocó la desaparición de todos los textos

anteriores de los que se sirvió el redactor final.¹⁴ Otros insisten en que el estilo particular de muchos capítulos permite identificar todavía textos anteriores integrados en la *Misná*. Sólo unos pocos investigadores siguen a Ch. Albeck que retrataba al redactor de la *Misná* como un mero compilador de tradiciones y un simple archivero. Pero también si no seguimos esta postura extrema, tenemos que evaluar la relativa importancia de tradiciones anteriores. Si insistimos más sobre la conservación de tradiciones anteriores, podríamos pensar en una obra colectiva de un número de redactores; si atribuimos más independencia a un redactor, hay que pensar en una persona, quizá no la única que hace el trabajo, pero por lo menos un responsable principal, quien, según la tradición, sería Rabbi.

Si nos centramos en las fuentes de la *Misná*, es imprescindible hablar de su relación con *Tosefta*. Según la tradición, *Tosefta* es, como dice su nombre, un «añadido» posterior a la *Misná*; sin embargo, en los últimos años de nuevo encontramos autores que por varias razones piensan que *Tosefta* es una obra anterior. Mientras que Judith Hauptman mantiene esta postura en lo que afecta a la totalidad de *Tosefta*,¹⁵ por mi parte prefiero, al igual que Shamma Friedman, decidir según cada pasaje.¹⁶ El problema de la anterioridad o posterioridad de *Tosefta* respecto a la *Misná* no es sólo un problema de historia literaria, sino que influye directamente sobre nuestra visión del desarrollo *halákico*. Por ejemplo, en el ámbito de los derechos de la mujer, *Tosefta* parece estar más a favor de ellas que la *Misná* (aunque no de forma generalizada, como asume Judith Hauptman).

La mayoría de los autores piensa en una larga prehistoria del corpus de *Tosefta* (a semejanza del de la *Misná*) y con etapas sucesivas de influjo de una obra sobre la otra. En mi opinión esta postura es excesivamente esquemática. Cada generación de sabios estaba formada por unos pocos rabinos, que disfrutaban de un continuo intercambio entre ellos. De este modo, sería lógico concebirlo como un desarrollo mucho más dinámico, con una interacción permanente de los participantes, que no permite una respuesta general y sin fisuras sobre cuál de los dos textos fue el anterior.

14. Neusner, ²1988: 241-248.

15. Hauptman, 2005.

16. Friedman, 2000; Friedman, 2002.

Tosefta no ha logrado imponerse como la obra fundamental de la tradición rabínica, lo cual ha supuesto un menor control sobre su texto. Así, las citas de *Tosefta* en otros textos rabínicos no suelen ser exactas (literales). No obstante, la transmisión manuscrita es bastante estable. En mi opinión, esto no fue debido a una revisión radical asquenazí del texto del manuscrito de Erfurt, ya que en general sigue fielmente la tradición textual babilónica documentada en los fragmentos de Norcia.

En el marco de este contexto hay que aludir específicamente al tratado de la *Misná* más conocido y popular: *Abot* (o *Pirqé Abot* según la tradición litúrgica). Se distingue de los demás tratados de la *Misná* por su extensa historia dentro del movimiento rabínico, por el dilatado periodo de tiempo durante el cual fue elaborado y modificado, hasta que finalmente en época post-talmúdica se le dio su forma casi definitiva. *Pirqé Abot* recoge un texto de contenido sapiencial, que pertenece a lo que se catalogaría como «obras abiertas» y cuya historia difiere completamente de las partes principales de la *Misná*.

Los Midrashim halákicos

Por su parte, los *Midrashim halákicos* son obras que ocupan un lugar privilegiado dentro de los estudios rabínicos en España. De todas ellas existen ya traducciones anotadas recientes, aunque de *Sifra* a Levítico todavía no se ha publicado el texto completo (en la edición bilingüe de Miguel Pérez).¹⁷ Sin duda, los colegas españoles disfrutaban de una situación envidiable. Desde el punto de vista literario y textual, estos *midrashim* son muy diversos a la *Misná*. Además, la fecha de su redacción se ha discutido mucho (incluso en la actualidad se sigue discutiendo). Mientras que la mayoría de los autores aceptan que son un poco posteriores a la *Misná*, otros siguen manteniendo que se trata de recopilaciones de interpretaciones individuales de versículos aislados posteriores al s. V. En realidad, estas composiciones no responden a un modelo uniforme, por lo que hay que hacer distinciones entre ellas. Parece evidente que todas tienen un núcleo substancial redactado ya en tiempos de la *Misná*, pero bastante completado durante los siglos posteriores. Por eso, es sumamente difícil o casi imposible hablar de una identidad

17. Martínez Sáiz, 1995; Pérez Fernández, 1997; Pérez Fernández, 1989; Cortès - Martínez, 1989-1997.

redaccional a pesar de sus características literarias específicas. Con ello me estoy refiriendo a dos textos ejemplares: *Mekilta* a Éxodo y *Sifra* a Levítico. De éste último he tenido el privilegio de publicar un primer análisis en la introducción de la traducción de Miguel Pérez.¹⁸ Según parece, se pueden distinguir al menos tres etapas en el desarrollo de la obra: un comentario muy sencillo y elemental sobre Levítico, completado posteriormente con largos pasajes dialécticos caracterizados por un lenguaje estereotipado, al que en último lugar se le añadirían numerosas citas de la *Misná* y de *Tosefta*. ¿Cómo se puede hablar en este caso de un mismo autor o redactor, cuando se aprecian como mínimo tres labores redaccionales, que, aunque se conjugan muy bien, no están unificadas? Por otro lado, los tratados que componen el *Midrás* se distinguen unos de otros por su terminología técnica, sus formas literarias y en parte también por sus intereses temáticos.

Por tanto, a pesar de su supuesta uniformidad literaria, *Sifra* es una obra compuesta a lo largo de los siglos. ¿Podemos hablar entonces de redacción final o sería más correcto hablar de tres redacciones finales sucesivas? A pesar de esta complejísima situación, que se refleja también en su transmisión manuscrita, es evidente que *Sifra* en el período talmúdico es conocida y citada como una obra bien definida, que existe ya con cierta estabilidad a nivel escrito. Sin embargo, su primer manuscrito conocido, Vaticano 66 (quizá del s. IX o del s. X, con vocalización babilónica), parece copiado de manuscritos independientes para cada tratado; es decir, quizá fue transmitida en tratados independientes y no como una obra única. En cualquier caso, el texto es casi idéntico al del Vaticano 31, escrito en Palestina o Egipto un siglo o dos siglos más tarde (el colofón señala el año 1073).

Las frecuentes y extensas citas de la *Misná* en el Vaticano 66 contienen normalmente el texto que encontramos en los manuscritos de la *Misná* que datan de fecha posterior al Vaticano 66 de *Sifra* (Kaufmann y Parma —parece que el copista de Vaticano 31 de *Sifra* copió también una pequeña parte del ms. Parma de la *Misná*). Esto viene a confirmar que la tradición textual de la *Misná* ya era muy estable incluso antes de la aparición de los grandes manuscritos. Así pues, al menos en lo que

18. Stemberger, 1997; Stemberger, 1999; Stemberger, 2004; Stemberger, 2005.

respecta a estas obras no se puede hablar de «copistas creativos», como suele ser frecuente entre los estudios recientes.¹⁹

El *midrás Mekilta* de R. Yismael, traducido al español por Teresa Martínez Sáiz, es un caso distinto, ya que en su mayor parte no se ocupa de las cuestiones *halákicas* relativas al libro del Éxodo, sino de la historia del éxodo y de las experiencias de los Israelitas en el desierto. Su estilo literario ha llevado a algunos autores a pensar que se trataba incluso de un libro post-talmúdico. A ello hay que añadir que las diferencias estilísticas de un tratado a otro de la *Mekilta* son mucho más pronunciadas que en *Sifra* y que los rabinos citados no son siempre los mismos. Con todo, *Mekilta* se distingue claramente de una obra paralela, *Mekilta* de R. Simón ben Yojay. Esto supone una prueba más de que el libro bíblico del Éxodo no era comentado como una unidad, sino en función de los intereses y preferencias literarias (comparables pero no idénticos) de grupos concretos de rabinos.

Así pues, resulta sumamente difícil hablar de una redacción final de esta obra en una fecha determinada. No obstante, podemos constatar que la tradición manuscrita de la obra e incluso de los fragmentos de la *Genizá* publicados recientemente es bastante uniforme, a pesar de que los manuscritos presentan numerosos errores de los escribas (sobre todo por *homoioteleuton*).

Los Talmudim

Unas pocas referencias son suficientes para dar a conocer la vivaz discusión que gira en torno al *Talmud* de Jerusalén y al de Babilonia. Ambas son obras mayores del Judaísmo rabínico, que consisten esencialmente en comentarios a la *Misná*. Al mismo tiempo, el *Talmud* de Babilonia es considerado la biblioteca nacional del Judaísmo babilónico por ocuparse de otras tantas materias. Este tipo de *corpora* conlleva siempre una apertura para la inclusión de añadidos. Como son obras que se han desarrollado durante siglos no tienen un estilo literario totalmente uniforme. No obstante, en los dos *Talmudim* se observan características propias que los distinguen.

En cuanto al *Talmud* de Jerusalén, muchos afirmaron ya desde el s. XIX que nunca fue terminado, sino abandonado en una cierta situación

19. Véanse las contribuciones en Alexander - Samely, 1993.

histórica en los albores del s. V. La «victoria» del *Talmud* de Babilonia llevó a una desatención del *Talmud* de Jerusalén. Este hecho contribuyó a que durante siglos (incluso hoy) la obra y su redacción hayan sido y sean poco conocidas, a pesar de la preferencia que le dan a este *Talmud* los estudiosos en el estado de Israel (sobre todo los que no son religiosos).

La única traducción realmente científica del *Yerushalmi*, ya casi completa, se ha realizado en alemán durante los últimos treinta años.²⁰ Gira sobre todo en torno a la investigación del *Yerushalmi*, a su edición y traducción, donde autores como Wewers o más recientemente Becker hablan de una obra abierta (nunca redactada completamente).²¹ Lo mismo sucedería con el *midrás* a Génesis (*Bēr'ešit Rabbah*) o a Levítico (*Wayyiqra Rabbah*), los cuales comparten innumerables características con el *Yerushalmi* y que tampoco han experimentado una redacción final. Es evidente que la identidad literaria de estas obras responde a una fluidez mayor que las anteriores. Además son obras casi contemporáneas y en sus fases finales encontramos a los mismos rabinos trabajando en más de uno de estos proyectos. De esta manera, se justifica el traslado de unidades literarias de una obra a otra como lo habitual. Estos *midrashim* llegaron a ser tan populares que despertaron el interés de quienes no se habían adentrado en el *Talmud*. Esto explica la tendencia a añadirles pasajes más recientes, especialmente de los *midrasim* que pertenecen al género de *Tanjuma*, con los que habrían actualizado constantemente las obras. Con todo, considero que es posible distinguir una cierta fase en su redacción que le daría a la obra el carácter de terminada. Precisamente por esta razón somos capaces de reconocer añadidos posteriores.

Mucho más arduo resulta el tema de la composición del *Talmud de Babilonia*. Incluso en la actualidad se mantiene en muchas publicaciones la idea de que el *Babli* fue terminado alrededor del año 500. Claramente esta afirmación responde a una enorme simplificación, producto de las informaciones desprendidas de la célebre carta de Sherira Gaon (s. X). Desde hace años las últimas fases del *Babli* han llamado la atención de muchos investigadores, los cuales reconocen cada vez más las

20. Hengel - Schäfer et alii, 1975ss. Hasta 2009, 31 de los 39 tratados han sido publicados.

21. Wewers, Tüb, 1984; Becker, 1999. Una posición totalmente contraria se encuentra en Be'eri, 2009.

innovaciones aportadas por las generaciones rabínicas cuya vida transcurrió al final del gobierno persa y en las primeras décadas o siglos del Islam. De hecho, es muy revelador observar el cambio de opinión de David W. Halivni en sus publicaciones: en su serie de comentarios al *Talmud* de Babilonia *Meqorot u-Mesorot*. Inicialmente sigue la tesis tradicional, pero con cada nuevo volumen va posponiendo la fase final del *Talmud*, hasta que en el último (publicado recientemente) propone una datación en torno al año 800 o incluso algo posterior.²² Este desarrollo, que se puede constatar también en otros autores, se debe a un conocimiento cada vez mayor tanto de la parte anónima del *Talmud* como del influjo de la cultura, religión y jurisprudencia persa e islámica, como lo demuestra por ejemplo el interés de estas secciones talmúdicas más tardías por cuestiones lingüísticas. Esto viene a confirmar lo que escribió el rabino húngaro Leopold Löw hace ya más de un siglo: «La afirmación de que el *Talmud* se concluyó al final del s. V no se sostiene. El *Talmud* dejó de continuarse desde la mitad del s. VIII, cuando ya otras corrientes literarias autónomas buscaban abrirse paso... y cuando la orientación talmúdica fue quebrantada por el caraísmo». El *Talmud* de Babilonia es una obra abierta, a la que los rabinos que componían cada generación de sabios le fueron añadiendo partes, sin que afectara nunca a la totalidad de su conjunto; en cierto momento dejó de experimentar nuevos cambios y añadidos y pasó a ser comentada en obras independientes.

Los midrashim tardíos

Quisiera mencionar brevemente un último grupo de composiciones que se pueden considerar obras de un único autor: los *midrashim* tardíos. La aparición de autores individuales cambió completamente el perfil de las obras rabínicas. Hasta el momento todas ellas habían sido producto de un grupo más o menos numeroso de rabinos: éstos no respondían a una colectividad anónima, sino a un círculo cuyas contribuciones individuales resultan imposibles de acotar; esta cadena podía continuar durante muchas generaciones con un mismo programa redaccional sin que conocieran a sus predecesores o a sus continuadores.

22. Halivni, 1965-2007, sobretudo el volumen final Halivni, 2009; véase también Halivni, 2005 (una traducción resumida de su introducción al volumen *Bava Qamma* de Halivni, 1965-2007).

La primera obra fruto de una autoría individual (si bien no históricamente identificable) es el *Pirqé de Rabbi Eliézer* (en adelante PRE), traducida por Miguel Pérez y a la que ha dedicado también una importante introducción, donde pone de manifiesto numerosas tradiciones del Segundo Templo integradas aquí.²³ Estamos ante un *midrás* narrativo y a su vez programático, que presenta elementos novedosos en la literatura rabínica: su estructuración, la integración de un pequeño tratado relativo al calendario, el uso (quizá consciente) de la pseudoepigrafía y otros rasgos propios que han contribuido a hacer esta obra popular. Todo ello lo convierte en una obra individual a pesar de las tradiciones anteriores que el autor ha utilizado.

Otro texto muy innovador, también de autoría individual, es el *Tanna de-be Eliyahu o Seder Eliyahu* (en adelante SE), que se compone a su vez de dos partes: el *Seder Eliyahu Rabbah* (en adelante SER) y el *Seder Eliyahu Zuta* (en adelante SEZ). Es un tratado con estructura narrativa, que ofrece una ética diversa (aunque también rabínica) a la de la literatura rabínica clásica. Se la puede considerar una obra muy diferente a los textos anteriores, cuyo hebreo se asemeja al estilo clásico: muy sencillo pero también muy difícil a la hora de traducirlo a una lengua europea (como se aprecia en la versión inglesa de Braude y Kapstein: en realidad una paráfrasis).²⁴

La existencia de estos autores y de su estilo literario personal (me refiero tanto a PRE como a SE) no implica que sus obras no pudiesen ser imitadas o continuadas por otros. De hecho, hay unos capítulos en la tradición manuscrita que parecen seguir el PRE o el SE y son publicados como apéndice de la edición de SER o a la inversa, sin que sea posible decidir dónde encajan exactamente, como se puede comprobar en la edición de Meir Friedman. Precisamente es ese estilo personal de las obras el que se presta a ser imitado. Además, es muy posible que otros intentaran completar el PRE quizá a partir de notas o capítulos incompletos del autor original, debido a que o bien no fue terminado o a que su última parte se perdió. En el caso de SE, el autor mismo ha

23. Pérez Fernández, 1984. Estudios recientes: Sacks, 2009; Bohmeier, 2008 (atribuye PRE a Sa'adya Gaón o a una persona de su círculo - una posición que no puede convencer).

24. Braude - Kapstein, 1981.

proyectado una segunda parte de su obra, *Seder Eliyyahu Zuta*. La primera parte, *Eliyyahu Rabba*, es muy estable en su construcción literaria; la segunda es mucho más variable en su transmisión.

Lo mismo se puede decir de la tradición manuscrita, extremadamente limitada con relación a SER y SEZ (sólo Vaticano 31 combina los dos) y muy rica en cuanto a PRE. En esta última obra encontramos las variantes habituales del proceso de transmisión, las cuales no determinan si un copista ha cambiado el texto intencionadamente. Los principales problemas del texto se hallan en los capítulos que podrían haber sido añadidos posteriores.

Un caso muy diferente respecto a la tradición textual es *Abot de-Rabbi Natán* (en adelante ARN), traducido al español por M^a Ángeles Navarro Peiró.²⁵ Se la puede considerar una obra de sabiduría tradicional, igual que el anteriormente mencionado Tratado *Abot*. De ella tenemos, por un lado, dos recensiones de la obra bastante diversas (aunque la edición sinóptica de Schechter «disimule» un poco las diferencias fundamentales) y, por otro, una transmisión textual muy distinta entre una y otra (de la versión A hay muchos manuscritos y gran diferencia entre ellos, pero de la versión B la documentación es mínima y sin grandes variantes). En el caso de ARN podemos realmente hablar de copistas que continuaron la obra de los autores originales.

CONCLUSIONES GENERALES

Esta rápida panorámica de los problemas centrales sobre la investigación actual de la literatura rabínica nos permite extraer una serie de conclusiones muy iluminadoras:

a) Se observa que la mayoría de las obras rabínicas tienen una identidad propia casi desde sus orígenes, pero por supuesto en general no en la definición moderna. Obras menos estables, como por ejemplo *Tosefta* o incluso *Abot de R. Natán*, no pueden ser consideradas como la norma. De hecho, la mayoría de ellas podemos distinguirlas sin dificultad de otras composiciones coetáneas y acotar sus añadidos posteriores. Sin duda, Jacob Neusner estaba en lo cierto al postular la necesidad de una lectura documentaria de los escritos rabínicos.

25. Navarro Peiró, 1987.

b) Autores en el sentido moderno aparecen sólo al final de la época rabínica. No obstante, ya desde los inicios podemos contar con programas de redacción desarrollados (quizá durante más de una generación) por un número reducido de rabinos que determinaron el carácter de la obra.

c) Como ya he dicho, no comparto la tesis del copista creador (a pesar de que excepcionalmente se puede aplicar a determinados géneros). En cualquier caso, nunca se puede generalizar, ya que no se mantiene la tesis (hoy muy en boga) de que cada manuscrito es una nueva «creación» de la obra con una identidad literaria particular. Así, las ediciones sinópticas de obras rabínicas tienen su utilidad sólo en determinados casos especiales, ya que normalmente son sólo una de las fases preliminares en la edición de un texto. Por tanto, no se le debería dejar al lector la responsabilidad de elegir el texto más fiable.

APÉNDICE: CONTRIBUCIONES DE COLEGAS ESPAÑOLES

Varias veces en estas páginas he tenido la ocasión de mencionar contribuciones importantes de mis colegas españoles a la investigación de la literatura rabínica. Hasta hace pocas décadas, la mayoría de los especialistas españoles se dedicaban a la rica herencia del Judaísmo medieval en España, a la tradición filológica, a la poesía hebrea o a las importantes contribuciones de los judíos a la ciencia. Otro campo de investigación fundamental ha sido siempre la tradición bíblica, sobre todo la transmisión del texto en sus distintas versiones, la masora y, por supuesto, las traducciones arameas del texto bíblico: los *targumim*. Me limito a mencionar a dos personas de reconocido prestigio internacional: Alejandro Díez Macho, que identificó el *Codex Neófiti* como un *Targum* palestinese de bastante antigüedad y fundó una importante escuela *targúmica* en España, y Josep Ribera Florit, un gran especialista en el campo de los *targumim* de los profetas, que nos dejó prematuramente hace pocos meses.²⁶

Me complace el hecho de que desde hace ya varias décadas exista en España una investigación centrada en la literatura rabínica (antes utilizada exclusivamente para iluminar la Biblia y los *targumim*), que hoy en día disfruta de bastante independencia, incluso mucho más que en otros

26. Ribera Florit, 1988; Ribera Florit, 1992; Ribera Florit, 2004; bibliografía completa en Díez Merino - López Giralt, 2007.

países. Es natural que la mayoría de los trabajos se concentren en campos cercanos a los intereses tradicionales de los hebraístas españoles, la lingüística y los estudios bíblicos.

No considero que sea debido a un conocimiento limitado de la situación española por mi parte o a un juicio personal, si veo en Miguel Pérez, el fundador y editor de Biblioteca Midrásica, al promotor principal de todo este desarrollo.

Las investigaciones de los colegas españoles se han centrado a menudo en la traducción comentada, a veces también bilingüe, de los *midrashim* principales. Esto, contrariamente a lo que a veces piensan los que nunca se han dedicado a ello, no es un trabajo secundario. Teniendo en cuenta la complejidad de los textos rabínicos, las traducciones implican no sólo la decisión sobre qué edición o manuscrito se debe basar la traducción, sino cómo evaluar las distintas variantes. Una traducción es siempre en sí misma el primer comentario de un texto, que impone a sus lectores el modo de entenderlo.

No voy a mencionar las traducciones de los *midrasím halákicos*, publicadas en Biblioteca Midrásica y otras colecciones, pues ya lo he hecho anteriormente. Pero, me gustaría referirme a otras traducciones también valiosas de varios libros del *Midrás Rabbah*: *Génesis Rabbah* realizada por Luis Vegas Montaner, *Éxodo Rabbah*, *Cantar de los Cantares Rabbah* y *Seder Olam Rabbah* de Luis Girón Blanc, la edición bilingüe de *Qohelet Rabbah* de Carmen Motos López y una edición también bilingüe de *Levítico Rabbah* que está preparando ahora Lorena Miralles Maciá.²⁷

Partiendo de los intereses tradicionales de los colegas españoles, pero al mismo tiempo abriendo un camino innovador es el trabajo de Elvira Martín Contreras sobre las técnicas exegéticas de *Génesis Rabbah* y especialmente su investigación actual sobre las tradiciones masoréticas recogidas en los *midrashim*.²⁸

Por otra parte, junto con la traducción de la *Misná* de Carlos del Valle ahora comenzamos a disponer de una edición bilingüe de *Tosefta*, de la

27. Vegas Montaner, 1994; Girón Blanc, 1989; Girón Blanc, 1991; Girón Blanc, 1996; Motos López, 2001.

28. Martín Contreras, 2002; Martín Contreras, 2003; Martín Contreras, 2003a; Martín Contreras, 2003b.

que ya tenemos el *Seder Našim* (Mujeres), traducida por Olga Ruiz Morell, a la que debemos también un estudio muy rico del tratado *Sota* en *Misná y Tosefta*, y Aurora Salvatierra Ossorio.²⁹

No es posible exponer y evaluar en tan poco tiempo la panorámica completa de la investigación española en el campo rabínico debido a su riqueza y prolijidad, pero me gustaría hacer hincapié en la calidad de su producción. En buena medida, ha alcanzado a otros países que tenían una gran tradición en este campo, como es el caso de los países de lengua alemana, donde en la actualidad los estudios rabínicos corren el riesgo de pasar a un segundo plano cediendo su lugar a temas contemporáneos. Ojala que el interés de los estudios rabínicos en España continúe por ese camino que inició hace ya algunas décadas y que encuentre un marco propicio dentro del nuevo sistema de estudios universitarios.

29. Ruiz Morell -Salvatierra Ossorio, 2001; Ruiz Morell, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, P. S. - SAMELY, A., eds., 1993, *Artefact and text: the re-creation of Jewish literature in medieval Hebrew manuscripts* (Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 75,3), Manchester.
- BECKER, H. J., 1999, *Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*, Tübingen.
- ed., 2004, *Geniza-Fragmente zu Avot de-Rabbi Natan*, Tübingen.
- ed., 2006, *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen*, Tübingen.
- BE'ERI, N., 2009, *Exploring Ta'anot. Yerushalmi, Tractate Ta'anot - Forming and Redacting the Traditions* (en hebreo), Ramat Gan.
- BOHMEIER, U., 2008, *Exegetische Methodik in Pirke de-Rabbi Elieser*, Kapitel 1-24, Frankfurt.
- BRAUDE, W. G. - KAPSTEIN, I. J., 1981, *Tanna Debe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah*, Philadelphia.
- CORTÈS, E. - MARTÍNEZ, T., 1989-1997, *Sifre Deuteronomio. Comentario Tannaítico al libro del Deuteronomio*, 2 vols., Barcelona.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, C., 1997, *La Misná*, Salamanca.
- DÍEZ MERINO, L. - LÓPEZ GIRALT, E., eds., 2007, "Targum y judaísmo", en *Homenaje al profesor J. Ribera Florit en su 70 aniversario*, Barcelona, pp. 19-24.
- FRIEDMAN, S., 2000, "Ha-baraitot ba-talmud ha-bavli we-yahasen le-maqbilotehen she-ba-Tosefta", en: D. Boyarin et al., ed., *Atara L'Haim* (FS H. Z. Dimitrovsky), Jerusalén, pp. 163-201.
- 2002, *Tosefta Atiqta. Pesah Rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction* (en hebreo), Ramat Gan.
- GIRÓN BLANC, L. F., 1989, *Midras Exodo Rabbah I*, Valencia.
- 1991, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Estella.
- 1996, *Seder 'Olam Rabbah. Una cronología judía*, Estella.
- 1999, "Shir ha-Shirim Rabbah en la Geniza de Cambridge", en: J. Targarona Borrás and A. Sáenz-Badillos, eds., *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, volume I, Leiden, pp. 51-56.

- 2000, “*Cantar de los Cantares Rabbá*: seis fragmentos de la Guenizá de El Cairo conservados en Cambridge University Library”, *Sefarad* 60, pp. 43-74 y 255-281.
- 2005, “Midras Qohelet: un fragmento de la Genizah de El Cairo (Cambridge T-S C2.161)”, en: M. Perani, ed., *The Words of a Wise Man’s Mouth Are Gracious*, Berlin, pp. 309-318.
- HALIVNI, D. W., 1965-2007, *Sources and Traditions* (en hebreo), Tel Aviv-Jerusalén.
- 2005, “Aspects of the Formation of the Talmud”, en: Jeffrey L. Rubenstein, ed., *Creation and Composition*, Tübingen, pp. 339-360.
- 2009, *Introduction to „Sources and traditions“: Studies in the Formation of the Talmud* (en hebreo), Jerusalén.
- HAUPTMAN, J., 2005, *Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Tübingen.
- HENGEL, M. - SCHÄFER, P. ET ALII, eds., 1975ss, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, Tübingen.
- HEZSER, C., 1997, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen.
- JAFFEE, M. S., 2001, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE - 400 CE.*, Oxford.
- LIEBERMAN, S., 1962, *The Publication of the Mishnah*, en: Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York.
- MARTÍN CONTRERAS, E., 2002, *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en “Génesis Rabbah”*, Estella.
- 2003, “Noticias masoréticas en los midrasím halákicos más antiguos y su comparación con los midrasím exegéticos”, *Sefarad* 63,1, pp. 119-139.
- 2003a, “Lista masorética inédita con comentarios exegéticos”, *MEAH* 52, *Sección de Hebreo*, pp. 61-75.
- 2003b, “Comments on textual details: relationships between Masorah and Midrash”, *JJS* 54, pp. 62-70.
- MARTÍNEZ SÁIZ, T., 1995, *Mekilta de Rabbí Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo*, Estella (Navarra).
- MOTOS LÓPEZ, C., 2001, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastes*, Estella.
- NAVARRO PEIRÓ, M^a A., 1987, *Abot de-Rabbí Natán*, Valencia.

- NEUSNER, J., ²1988, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Atlanta.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., 1984, *Los Capítulos de Rabí Eliezer. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia.
- 1989, *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia.
- 1997, *Sifra I. Edición bilingüe, notas, introducción*, Valencia.
- RIBERA FLORIT, J., 1988, *El targum de Isaías: la versión aramea del profeta*, Valencia.
- 1992, *Traducción del targum de Jeremías*, Estella.
- 2004, *Targum de Ezequiel*, Estella.
- RUBENSTEIN, J. L., 2003, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore.
- ed., 2005, *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Tübingen.
- RUIZ MORELL, O., 1999, *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Estella.
- RUIZ MORELL, O. - SALVATIERRA OSSORIO, A., 2001, *Tosefta III: Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, Estella.
- SACKS, S. D., 2009, *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretive Culture*, Berlin.
- SCHÄFER, P., 1986, “Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the *Status Quaestionis*”, *JJS* 37, pp. 139-152.
- ed., 1988-2002, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3 vols., Tübingen.
- 2007, *Jesus in the Talmud*, Princeton.
- SCHÄFER, P. - BECKER, H. J., eds., 1991-2001, *Synopse zum Talmud Yerushalmi*, 4 vols. in 7 partes, Tübingen.
- SHARVIT, S., 2004, *Tractate Avoth Through the Ages. A Critical Edition, Prolegomena and Appendices* (hebr.), Jerusalén.
- SOKOLOFF, M., 2002, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan.
- ²2002, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan.
- STEMBERGER, G., 1988, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica, edición española preparada por M. Pérez Fernández*, Valencia.
- 1997, “Historia de la redacción de Sifra”. En: M. Pérez-Fernández, *Sifra I*, Estella, pp. 17-65.

- 1999, “Sifra - Tosefta - Yerushalmi. Zur Redaktion und frühen Rezeption von Sifra”, *JSJ* 30, pp. 277-311.
 - 2004, “Zu Eigenart und Redaktion von Sifra Beḥuqqotai”, *FJB* 31, pp. 1-19;
 - 2005, “Leviticus in Sifra”, en: J. Neusner (ed.), *Encyclopedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, A.J. Avery-Peck, 2 vols., Brill, Leiden, volumen I, pp. 429-447.
- VEGAS MONTANER, L., 1994, *Génesis Rabbah I*, Estella.
- WEWERS, G. A., 1984, *Probleme der Bavot-Traktate. Ein redaktionskritischer und theologischer Beitrag zum Talmud Yerushalmi*, Tübingen.