

## LA EXÉGESIS BÍBLICA DE MENAHEM BEN SARUQ<sup>1</sup>

por Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ

Durante unos diez u once siglos, durante el respetable período de un milenio, los judíos españoles se mantuvieron en silencio, silencio de la pluma y de las letras. Tenemos noticias, sí, de la existencia de libelos y panfletos polémicos y apologéticos judíos en la época visigoda, pero toda esa literatura posible de circunstancias no ha llegado hasta nosotros. Lo único que de toda esa primera época de la historia judía española queda es una porción pequeña de frías inscripciones sepulcrales<sup>2</sup>. Pero con el advenimiento de los nuevos dominadores españoles, los árabes, una llama se va a inflamar en el alma del pueblo judío, un ardor y un afán inusitados por definirse, por dar razón de sí, por investigar y escudriñar los campos variados de lo humano. Sin duda, los judíos españoles se aprovecharon del extraordinario renacimiento cultural árabe que había sabido fecundar las antiguas civilizaciones clásica y oriental. Un paso decisivo en la incorporación de los judíos españoles al florecimiento cultural de la España musulmana fue la disposición de Hixem I (788-96), a finales del siglo VIII, de permitir a los judíos el acceso a las escuelas públicas<sup>3</sup>. El proceso de asimilación y de nivelación fue relati-

1. El presente trabajo fue presentado como comunicación en la 34 Semana Bíblica Española, Madrid, del 20 al 27 de Septiembre de 1976.

2. F. CANTERA BURGOS ha dado una relación breve y precisa sobre las antiguas inscripciones sepulcrales judías (*España medieval: Arqueología*, en *The Sephardi Heritage*, ed. R.D. BARNETT, vol. I, Londres 1871). La obra clásica en este campo es la de F. CANTERA - J. M.<sup>a</sup> MILLÁS, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid 1956).

3. Quien más a fondo ha tratado el problema de la enseñanza judía en el período árabe-español ha sido M. GÜDEMANN (*Das Unterrichtswesen während der spanischen arabischen Periode*, Wien 1873, reproducido fotomecánicamente en Amsterdam 1968). Actualmente disponemos de otra obra útil

vamente corto. En el siglo x, bajo el califato español, comienza la producción cultural judía hispana que alcanzará su máximo esplendor en el siglo xi, bajo la España de los taifas. Conviene hacer aquí presente que dentro de la historia del judaísmo universal, el período medieval judeo-español fue de extraordinaria importancia. Por vez primera en toda su trayectoria vital el pueblo judío, que hasta entonces había tenido ojos solo para la Torah, vuelve su mirada a las cosas mundanas, a lo profano. Antes, sí, hubo entre ellos disquisiciones sobre cosas del mundo, pero siempre bajo la visión de la Torah, del comentario de las Sagradas Escrituras. Ahora lo profano adquiere un valor específico y legítimo. Bajo el aspecto de las ideas, esto significaba que todo un pueblo fecundaba y enriquecía con su visión peculiar y propia las variadas caras de lo humano, el espectro abigarrado y pletórico del ser.

Menahem ben Saruq tiene para nosotros el inmenso atractivo de encontrarse en los albores mismos de la producción cultural judeo-española, de ser abridor de nuevos caminos y de senderos no transitados. Para comprender su obra, para entender también su exégesis son necesarias quizás algunas noticias acerca de su personalidad <sup>4</sup>.

---

sobre el período musulmán-español: Eliyahu ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, tr. por Aaron KLEIN - J. MACHLOWITZ KLEIN, Philadelphia 1973 (véase su reseña en *Sefarad* 35(1975)204-8). Naturalmente que continúan siendo valiosos los trabajos de J. RIBERA (*Bibliófilos y bibliotecas en la España Musulmana. La enseñanza entre los musulmanes españoles. Disertaciones y opúsculos*. Madrid 1928) y de E. LEVI-PROVENÇAL (*L'Espagne musulmane au X<sup>me</sup> siècle*, París 1932). La frecuentación por parte de los judíos españoles de las escuelas públicas musulmanas provocó el nuevo tipo de sabio judío que, juntamente con los conocimientos bíblicos y talmúdicos, reunía los saberes de las ciencias profanas: lógica (con retórica y poética), matemáticas (con aritmética, geometría, música y astronomía), física (con óptica, mecánica...), medicina y metafísica. Dice M. STEINSCHNEIDER a este respecto: «... we find Jews as pupils and teachers in public institutions and lectures (en países islámicos). Certainly it was but an exception caused by personal fanaticism, when Jews and Christians were not admitted to (such) lectures»: *An Introduction to the Arabic Literature of the Jews*, en *JQR* 13(1900-1)93. En la misma idea abunda Abraham A. NEUMAN: «Jews were not invariably excluded from the Christian and Mohammedan Schools; but it is not to be assumed that they flocked or were admitted in appreciable numbers to the mediaeval universities of the Christians or Mohammedans», *The Jews in Spain*, II, Philadelphia 1944, 73. Los judíos disponían también, como es sabido, de sus escuelas propias, las de primera y segunda enseñanza, generalmente de financiación privada; la superior, de estudios rabínicos, la *Talmud Torah*, solía correr a cargo de la comunidad.

4. Remitimos al lector para mayores precisiones a nuestra reciente obra *El mundo judío. Historia, religión, cultura*, Madrid 1976, p. 210, 290, 292, 352, 353, 357, 359, 363, 364, 369. Hay pocos estudios directos sobre Menahem. Entre otros, véanse: S. GROSS (*Menahem ben Saruk*, Breslau 1872); M. JASTROW, *Jewish Grammarians of the Middle Ages IV: Menahem ben Saruq*, en *Hebraica* 4(1887)26-33.

Menaḥem, natural de Tortosa, con cualidades de poeta, se puso al servicio de un relevante judío de Córdoba, Iṣḥaq Ibn Šapruṭ. Muerto éste, Menaḥem emigró a su tierra natal, Tortosa, pero poco después, el hijo de Iṣḥaq, Ḥasday Ibn Šapruṭ<sup>5</sup>, el que devendría poderoso ministro de Abderramán III, conociendo las dotes de Menaḥem, lo llamó a Córdoba, le hizo secretario particular suyo y ejerció sobre él un generoso mecenazgo. Menaḥem pudo dedicarse de este modo a sus inclinaciones favoritas, el estudio de la lengua hebrea y reunió en torno a sí un grupo de discípulos. Quiere esto decir, que la acción investigadora, docente y divulgativa de Menaḥem se desarrolla en pleno corazón del siglo x<sup>6</sup>.

La obra principal, famosa, de Menaḥem es el *Maḥberet*, el primer léxico hebreo escrito en hebreo, la primera obra de la lingüística hebrea española<sup>7</sup>. El *Maḥberet*, bajo el aspecto formal, está estruc-

---

5. Cualquier historia profunda del periodo puede dar una información sobre el gran mecenas judío Ḥasday. Véase, por ejemplo, S. DUBNOV, *History of the Jews. From the Roman Empire to the Early Medieval Period*, vol 2, New York (1968), 608; D. GONZALO MAESO, *Un jaenés ilustre, ministro de Califas (Hasday Ibn Šaprut)*, en el *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (s.a.).

6. La obra de Menaḥem es contemporánea, pues, de la de Saadia (m. 945), el otro gran exégeta y gramático del norte de Africa. Según un relato que tiene muchos visos de leyenda, transmitido por Abraham Ibn Daud en su *Sefer haQabbalah* (véase edición de A. NEUBAUER, *Mediaeval Jewish Chronicles I*, 68), la academia de Córdoba, la primera española, surgió hacia mitad del siglo x cuando la comunidad israelita cordobesa rescató de manos del pirata Ibn Rumaḥis al sabio babilónico Mošeh ben Ḥanok que creó una academia con la protección de Ḥasday. Al parecer, la fundación de aquella academia fue bien vista por Abderramán III que veía así a los judíos españoles independizados de los de Babilonia, que estaban bajo el poder de sus rivales los califas de Bagdad. El significado del acontecimiento fue percibido por el historiador árabe Ibn-abi-Usaibia: «Ḥasday ben Iṣḥaq — dice — fue uno de los estudiosos más versados en la Torah. Para sus correligionarios en Andalucía abrió las puertas del conocimiento teológico y de la jurisprudencia, de la cronología y de las otras ciencias. Hasta aquel tiempo, tenían que volverse a los judíos de Bagdad para cuestiones relativas a la ley, calendario, fechas de las fiestas sacras» (véase S. DUBNOV, op. cit., 617). Juntamente con la academia talmúdica, existieron otras academias o sucursales de academia para diversas ciencias. Una de las más importantes fue la de gramática. A causa de la mínima bibliografía existente, citaré el trabajo nada documentado, poco científico, de Angel CAFFARENA SUCH, *Las academias de Córdoba y Toledo de los Rabanim españoles*, Málaga 1964.

7. Del *Maḥberet* se conservan los siguientes manuscritos: Oxford Bodl 1449/1; 2860/2; 1450; 2827/29; London 950/1; 951/1; Hamburg 32/4; Bern 19; Parma Peyron 32/2; Vaticano 413/1; Leiden Scal 5/1; Florencia Laurenciana Plut 88; Berlín 13; Viena 38/1; Parma 132/1; Budapest, Kaufmann 38; Brooklyn 15. Fue editado por FILIPOWSKI (*Maḥberet Menahem. Antiquissimum linguae hebraicae et chaldaicae Lexicon ad Sacras Scripturas explicandas a Menahem ben Saruck Hispaniense saeculo decimo compositum...* Londres 1854). La edición deja mucho que desear científicamente. Para más detalles reenviamos a nuestro estudio *Gramáticos hebreos españoles. Notas bibliográficas*,

turado en una introducción — de singular importancia para la comprensión de las ideas gramaticales de Menaḥem — y en un cuerpo, dispuesto alfabéticamente, donde se registran todas las raíces de la lengua hebrea bíblica. Hay que tener, sin embargo, en cuenta que Menaḥem tenía una idea errada acerca de las raíces hebreas. Sería precisamente el gran mérito de su discípulo Yehudah Ibn Daūd Hayyūg el descubrimiento del trilateralismo verbal hebreo<sup>8</sup>.

La finalidad del *Maḥberet* no fue, como la del *Egrón* de Saadia Gaón<sup>9</sup>, su contemporáneo, de servir a los noveles poetas hebreos, sino la de facilitar la recta comprensión de las Escrituras, una finalidad, por consiguiente, exegética. El mismo lo confiesa en la introducción del *Maḥberet*: «Decidí en mi corazón — dice —, según la pequeñez de mis pensamientos, acrisolar la lengua judía en la base de sus cimientos, en la fuente de sus raíces, para que sirviese de medida a la inteligencia y de norma a los sabios en la explicación de los sentidos de las diversas acepciones (que tienen las palabras bíblicas) conforme a los postulados de las leyes... hasta apurar al máximo la lengua judía y las posibilidades de su inteligencia»<sup>10</sup>.

Pero el *Maḥberet* de Menaḥem no sólo es un instrumento de la exégesis, él mismo contiene en su interior exposiciones exegéticas. Al discutir y explicar las diferentes acepciones de las palabras, Menaḥem trae a colación pasajes bíblicos cuyo sentido comenta. Es precisamente debido a ese carácter del *Maḥberet* por lo que el gramático contradictor Dunaš ben Labraṭ impugnó la obra del tortosino y le hizo perder el favor de Ḥasday Ibn Šapruṭ hasta el punto que parece fue recluido por cierto tiempo en prisión<sup>11</sup>. No eran tanto las teorías

Salamanca 1976, 14, reproducido en el *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España* 5, Salamanca 1976, 250).

8. Con el descubrimiento del trilateralismo comienza la gramática científica del hebreo. Solo una generación más tarde de Ḥayyug, con Ibn Ganāḥ, se alcanza la plena madurez en el análisis y en la exposición del hebreo.

9. La edición más completa de todo lo que resta del *Egrón* ha sido hecha por el Prof. N. ALLONY, un gran conocedor del estadio más primitivo de la gramática hebrea (siglos VII-X): *Ha'Egron. Kitāb 'Uṣūl al-Shi'r al-'Ibrānī by Rav Se'adya Ga'on, critical edition with Introduction and Commentary*, Jerusalem 1969.

10. M 1<sup>a</sup> 23. Los textos del *Maḥberet* los citamos siempre según la edición de Filipowski.

11. Se nos conserva la carta de Menaḥem, encarcelado, a Ḥasday (ha sido editada por S.G. STERN, *Sefer Tešuvot*, Wien 1870, xxiii ss.) El tenor de la carta es patético. Menaḥem defiende su inocencia y apela a Ḥasday a la justicia: «... oye, por favor, mis palabras, tú señor noble, tanto tú como yo hemos sido formados del barro; el que me hizo a mí a tí te hizo; polvo somos en definitiva; la sombra de nuestros días se extiende sobre la tierra...». También alude a sus cadenas: «cavaron una hoya a mis pies, los aprisionaron con las amarras de la ira».

gramaticales las que impugnaba Dunaš, sino las nuevas interpretaciones exegéticas, la nueva *halakah* que en algunos casos se derivaba de los innovadores comentarios bíblicos de Menaḥem. Digamos, para honra de Menaḥem, para consuelo nuestro, que en aquellas circunstancias adversas de su vida se mostró el temple noble de su alma, apasionada por la búsqueda de la verdad, impasible al soborno y corrupción moral.

Menaḥem no hizo, pues, comentarios exegéticos sistemáticos a los libros de la Sagrada Escritura<sup>12</sup>, pero su obra tiene tanta exégesis que él muy bien puede figurar como exegeta, lo mismo que ocurre con el célebre gramático Ibn Ganāḥ que no hizo ningún comentario exegético sistemático, pero que con toda justicia ha de ser considerado como exegeta<sup>13</sup>. En el caso de Menaḥem esto es más obligado en cuanto que él es el iniciador, como teórico y como practicante, de la que es llamada escuela exegética independiente hebraico-española<sup>14</sup>.

Antes de entrar de lleno en la materia específica de esta ponencia, recordemos, tan siquiera sea someramente, uno de los rasgos de la obra literaria de Menaḥem. Menaḥem es un extraordinario estilista. Causa verdadero placer su dominio del vocabulario hebreo. Con frecuencia acumula sinónimos para expresar una misma cosa, como cuando el término deseo, querencia, voluntad lo vierte por

12. Véase mi obra *El Mundo judío. Historia, religión, cultura*, Madrid 1976, 363. Nahum M. SARNA ha publicado un estudio sobre los exégetas hispanohebreos: *Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain*, en *The Sephardi Heritage*, ed. R.D. BARNETT, London 1971, vol. I, 323-66. Su estudio, sin embargo, deja mucho que desear. Se siente falta de contacto directo y continuado con los textos. Sobre la exégesis misma de Menaḥem no hemos encontrado ningún trabajo publicado.

13. Véase W. BACHER, *Leben und Werke des Abulwalid Merwan Ibn Ganah (R. Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung*, Leipzig 1885; Id., *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwan Ibn Ganah*, Budapest.

14. Hasta ahora los trabajos fundamentales sobre la exégesis bíblica hispanoespañola se deben a W. BACHER: *Die Biblexegese der jüdischen Religions-philosophen des Mittelalters vor Maimuni*, Budapest 1892; *Die Biblexegese Moses Maimunis*, Budapest 1889; *Exégèse biblique en Espagne dans la première moitié du XII siècle*, en *REJ* 17(1888) 272-84; *L'exégèse biblique dans le Zohar*, en *REJ* 22(1891) 33-46; 219-29; *Ibn Esra's Einleitung zum Pentateuchkommentar*, Viena 1876. Más información en *El mundo judío* 390. Muy recientemente se acaba de publicar en Salamanca un extenso estudio debido a Klaus REINHARDT, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5, Salamanca 1976, 1-242, donde se dedica un notable espacio a la exégesis hispano-judía (p. 59-93). Consúltese también: L. WOGUE, *Histoire de la Bible et de l'Exégèse biblique*, Paris 1883; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1964; J. LLAMAS, *Documental inédito de exégesis rabínica en antiguas universidades españolas*, en *Sefarad* 6(1946) 289-311.

*rišayon, silyon, ma'away y heseq*<sup>15</sup> o el de acción, obra, trabajo por *pe'ulah, ma'aseh, mi'fal y melakah*<sup>16</sup>. ¿Qué castellano o qué francés o qué inglés sabrían encontrar cinco nombres diferentes para la espina? Menaḥem, sin embargo, reúne diez sinónimos en una lengua que no era la suya materna: *aṭadim, ḥarulim, ḥoḥim, be'usim, barqenim darderim, quimšonim, quošim, sirim, sillonim, ḥadaquim*<sup>17</sup>. Estos detalles, aparte ya de su obra lexicográfica, serían suficientes para descubrir a un hombre apasionado por el estudio de la lengua hebrea, cuyo resurgimiento desea y cree que sólo puede ser obra del espíritu. «*Si la lengua hebrea fuera en nosotros perfecta — dice —, todas estas palabras que fenecen las encontraríamos y las tendríamos en su auténtico estilo, pero ahora no existen sino transcritas en una copia. ¡Ojalá crezcan los innovadores de la lengua santa, los que ensanchan lo estrecho y multiplican lo poco! Esto, sin embargo, no será posible mientras no se nos infunda el espíritu desde las alturas*»<sup>18</sup>. Y en otra parte resalta las consecuencias que trajo para la lengua hebrea el abandono de la tierra histórica de Israel. «*Si los descendientes de Israel hubieren permanecido asentados (en su tierra) y no hubieren emigrado de sus fronteras y no hubieren cogido en su acento el acento de la golah, tendrían ahora su lengua como ésta (la bíblica). ¡Qué poder tiene el refugio que le ha sido quitado!... A Dios hay que implorar para que bonifique el corazón del investigador en la vía recta y alcance lo verdadero*»<sup>19</sup>.

Pasemos ahora a la consideración de la exégesis de Menaḥem. Su exégesis tiene unos presupuestos, al menos un triple presupuesto que podríamos caracterizar como teológico, gramatical y textual.

El presupuesto teológico, que tiene una viejísima tradición judía, que las fuentes rabínicas y midrásicas remontan ya a R. Ismael, es el de que la Torah, la Sagrada Escritura, habla el lenguaje del hombre. Sin ese presupuesto sería imposible la intelección de la Escritura. Al comentar el texto de Is. 38,17 donde se dice «*echaste sobre los hombros — guf — todos mis pecados*», Menaḥem precisa: «*Los hombres inteligentes lo entienden, ya que no es posible atribuir a Dios ni forma, ni figura, ni cuerpo. La Torah amplifica los sentidos y los significados y multiplica sus expresiones de acuerdo con la comprensión del hombre y con la capacidad de su inteligencia. Por esto la enten-*

15. M 6<sup>a</sup> 27.

16. M 4<sup>a</sup> 27ss.

17. M 86<sup>b</sup> 2.

18. M 12<sup>b</sup> 5.

19. M 39<sup>b</sup> 32.

*demos. Si la Torah, en cambio, hablase conforme a la capacidad del Altísimo, no se podría comprender su maravilla, ya que estaría por encima del conocimiento (humano)»<sup>20</sup>.*

El presupuesto gramatical refleja la peculiar comprensión de la lengua que tiene Menaḥem. Para él las palabras tienen múltiples significados, algunas hasta 15, dice, y esto obliga al lector de la Biblia al conocimiento exhaustivo de todas sus posibilidades si se quiere hacer una interpretación correcta (*pn* tiene 11 acepciones, *sr* 10, *bl* 11, *bt* 14, *gl* 14, *gr* 11, *kl* 14).

El tercer presupuesto de Menaḥem, que denominamos textual, tiene importancia máxima para la historia de la exégesis. Menaḥem, contra la práctica habitual de autores precedentes como un Yehudah Ibn Qoreiš<sup>21</sup>, parte de la inmutabilidad absoluta del texto. La mayor parte de las interpretaciones bíblicas precedentes que Menaḥem aduce — que pueden ser interesantes para la investigación de la exégesis hispano-judía preliteraria — suelen estar basadas en el cambio de letras de las palabras, en un caso en el cambio de la palabra entera. Menaḥem, en este punto, se expresa con máxima energía y es tenazmente consecuente en su práctica.

Algunos intérpretes, en el comentario de Is 27,3 (*pen yofqod 'Aleha*) hacían un cambio de letras en una palabra. Menaḥem comenta al respecto: «*Piensan que la palabra tiene cambiadas las letras. Substituyen el yod por el alef y así explican la palabra. Pero la palabra no es tal cual la planean y su sentido no es tal cual se lo imaginan. Si el intérprete en cada palabra que no entiende y cuya inteligencia se le oculta, se pone a buscar su significación y a entender su sentido a base de quitar o substituir letras o aumentar la raíz, resultaría del valle un llano, se harían fáciles los obstáculos y se abriría la puerta a toda inventiva*»<sup>22</sup>. El africano Yehudah Ibn Qoreiš interpretaba el *ibḥat hareb* (estragos de la espada) como *aba'at hareb* (terrores de la espada) substituyendo el *ḥet* por 'ayin. A ello dice Menaḥem: «*¿A causa de la ignorancia del significado de ibḥat deshace una palabra poniéndole adiciones e infiriéndole subtracciones? Porque, qué provecho hay en una explicación cuando hay adiciones y omisiones, subtracciones, cambios, comentarios*»<sup>23</sup>. En muchos casos, el cambio

20. M 54<sup>a</sup> 3.

21. Véase M. KATZ, *Sefer Iggeret Rabbi Yehudah ben Qurayš*, Tel Aviv 1953; *Epistola ad Synag. Judaeor. civitatis Fez de studio Targum utilitate et de l. chard. misnicae Talmud., arab., vocabulorum item nonnullorum Barbaricorum convenientia*, ed. J.J.L. BARGES - D.R. GOLDBERG, París 1857.

22. M 20<sup>a</sup> 20.

23. M 12<sup>b</sup> 2.

o sustitución de letras obedece a un desconocimiento de la lengua. Por eso dice Menaḥem que el intérprete tiene que *«imponerse (primero) en la verdad de la disciplina antes de ponerse a explicar (el modo) de cómo se construye el edificio de la lengua»*<sup>24</sup>.

El principio de la inviolabilidad del texto será uno de los presupuestos firmes de la escuela exegética española. No puede ni debe considerarse una excepción el mismo Ibn Ganah que en 200 lugares bíblicos propone la sustitución de una palabra por otra, siendo llamado por este motivo por Abraham Ibn ʿEzra el «alterador», ya que Ibn Ganah propone la sustitución como necesidad de la construcción sintáctica hebrea manteniendo el texto íntegro<sup>25</sup>.

La inviolabilidad del texto supone que el texto hebreo bíblico en su misma literalidad gozaba del respeto máximo de lo sagrado. Pero ¿qué texto de entre los textos, cuál de los textos hebreos usaba y consagraba en su inalterabilidad Menaḥem? Nuestro autor no se expresa sobre este particular y no hemos tenido tiempo para pesquisar algunos de los indicios que él trasluce en su obra. Pero sí existe en el *Maḥberet* una observación de suma importancia. Al desarrollar la voz *azar*, dice así: «*Pero encontramos en todas las ciudades de Sefarad en libros corregidos que han examinado hombres ilustrados, entendedores de ciencia “pen yiḥqod ʿaleha” (Is 27,3), mientras que en las ciudades de Tiberias “pen eḥqod ʿaleha”. No hay quien conozca lo correcto sino solo Dios»*<sup>26</sup>. De esta breve observación del *Maḥberet* se infiere que había textos bíblicos españoles que diferían de los tiberienses y que la resolución de los problemas textuales que la diversidad suscitaba la consideraba Menaḥem como imposible. Aquí hay un campo interesante de investigación — cuáles son los textos bíblicos hebreos que se encontraban en las ciudades españolas, de dónde procedían, qué relación guardaban con los textos tiberienses...

Pero pasemos ahora al análisis de la exégesis de Menaḥem. ¿Cuáles son los criterios hermenéuticos que usa, cuáles los principios in-

24. M 12<sup>b</sup> 13.

25. Véase el estudio citado de W. BACHER, *Leben und Werke des Abulwalid Merwan Ibn Ganah*. En el *Sefer Saḥot* se expresa así Abraham Ibn ʿEzra: «Guárdate y guarda tu alma pura que no des crédito a las palabras del gramático que mencionó en su libro más de cien palabras afirmando que todas ellas deberían ser substituidas. De ningún modo. Esto no es justo con las palabras profanas, mucho menos con las divinas. Su libro debería ser quemado», C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, *El Sefer Saḥot de Rabbi Abraham Ben Meir Ibn Ezra. Gramática del s. XII, edición crítica, versión castellana y comentario*, Madrid 1974, vol. I, 583 (tesis doctoral dactilografiada).

26. M 20<sup>a</sup> 3.



terpretativos que emplea? En un afán de clarificación, queremos intentar una enumeración y una clasificación. Nosotros hemos percibido en el *Maḥberet* al menos cinco criterios exegéticos: gramática de la lengua, sistema de puntuación, contexto de frase, paralelismo y recurso al hebreo místico o al arameo targúmico. Veamos ahora, someramente, cada uno de ellos.

### 1. *El criterio exegético de la gramática*

Menaḥem recurre frecuentemente a argumentos gramaticales cuando dilucida el sentido del texto, sobre todo cuando tiene que deshacer interpretaciones contrarias. En el texto de Ex 4,26 *az amrah ḥatan damim la-m-mulot* (entonces dijo: *esposo de sangre eres a causa de la circuncisión*) interpreta el lamed de *la-m-mulot* como lamed causativo y lo entiende como un logro de la gramática; rechaza la interpretación de algunos comentaristas que de *biqar* («en la opulencia») del Ps 49,13 hacían «*boqer*» (mañana) y se fundamenta en la presencia del yod entre el bet y el qof<sup>27</sup>; niega la explicación de Yehudah Ibn Qoreiš que de *ibḥat* (Ez 21,20) hacía *aba'at* y arguye blandiendo asimismo razones gramaticales — el alef paragógico sería ahí imposible, el taw lo supondría radical cuando no lo es. La sintaxis hebrea es traída también a colación para la justificación de la exégesis, como cuando se trata de explicar las repeticiones de la frase o cuando se intenta dar razón de ciertas omisiones (en Gen 12,15 *w-tqḥ h'sh byt pr'h* falta lamed *-lbyt pr'h* por causa de la estructura sintáctica hebrea).

Menaḥem, en la introducción al *maḥberet* del bet, legitima y comenta explícitamente el uso de la gramática para la exégesis. «*La excelencia de la lengua santa supera a la de cualquier otra, tanto por la multitud de sus expresiones como por la inmensidad de sus recursos en los que el hombre no encuentra frontera ni límite. Nadie conoce esa superioridad sino es en la investigación de los misterios de sus profundidades y de la extensión de su gramática y de los sentidos de sus leyes, asentando (de ese modo), las palabras según su tipo y estructura. Así se fundamenta la explicación (exégesis) de los ilustrados, se halla explicación a toda materia, abertura a todo lo que está cerrado, enderezamiento a todo lo que está torcido...*»<sup>28</sup>.

27. M 17<sup>a</sup> 20.

28. M 39<sup>a</sup> 9.

## 2. *El criterio de la puntuación*

Menaḥem se sirve de la puntuación masorética para la interpretación de los textos y justifica su empleo debido a que los puntos han sido puestos en las palabras en atención al conocimiento de su función y significado. He aquí la evidencia de sus palabras: «*Pero la palabra tiene muchos matices, está cargada de acepciones según la clase de sus sentidos, la naturaleza de sus transformaciones y las significaciones de su morfología. En razón del conocimiento de sus aspectos le han sido puestos los puntos de los sabios (nequdot limmudim), demostrando sobre algunas pocas palabras la razón de su ciencia y la inteligencia de su secreto. Aumenta y se afianza el coraje con las delicias de lo verdadero y se recompensa con las maneras de inteligencia poniéndoles gobernadores que la revelan y desvelan en su significado, además de los nequdot limmudim. La palabra se afianza bajo su imperio, la gobiernan y dominan, la alargan, la dividen, la movilizan, la patahizan, la qamicizan, la apresuran, la iluminan, la acentúan. Estos la sostienen y la conducen a todas las vertientes de sus matices. Son la balanza de la palabra, la romana de su ley, la escuela de su interpretación. Sin ellos no se hace comentario ni se afianza lo correcto ni se asienta lo verdadero. Todos ellos son ilustración de la palabra, por medio de los cuales se indica el modo de hacer conocer la interpretación y de explicar el sentido*»<sup>29</sup>.

Hasta aquí la larga cita, importantísima cita de Menaḥem ben Saruq que creemos va a tener algo que decir a los investigadores en el futuro, ya que en ella se dicen cosas que son para nuestros oídos insólitas. Entresaquemos ahora de ella tan solo dos. La primera: después de decir Menaḥem que los *nequdot limmudim* («puntos de los sabios») han sido puestos atendiendo al significado de las palabras, afirma el tortosino «*demuestran sobre algunas pocas palabras la razón de su ciencia*». ¿Significa esto que en la España de mediados del siglo x las biblias hebreas allí existentes sólo estaban puntuadas con una puntuación aislada, es decir, con una puntuación que afectaba sólo a algunas palabras — como encontramos aún en los manuscritos más antiguos — y que de ningún modo era aquella puntuación sistemática<sup>30</sup>. Recuérdese que Menaḥem es contemporá-

29. M 4<sup>a</sup> 10ss.

30. Díez Macho sugiere que los manuscritos puntuados salteadamente, y no de modo sistemático, han de ser manuscritos babilónicos. Esta sugerencia

neo de Aharón ben Ašer, el representante más conspicuo de la masora tiberiense<sup>31</sup>. Intuimos que la solución de la cuestión aquí planteada tiene gran importancia para el conocimiento de la historia de la puntuación masorética y para la historia del texto hebreo bíblico en España. Lo segundo que queremos resaltar de la cita de Menaḥem es la frase «(ellos, los nequdot y los dominadores) *sostienen* (la palabra) y *la conducen a todas las vertientes de su significación*. *Son la balanza de la palabra, la romana de su ley, la escuela de su interpretación*. *Sin ellos no se hace comentario ni se afianza lo correcto ni se asienta lo verdadero*. *Todos ellos son ilustración de la palabra, por medio de los cuales se indica el modo de hacer conocer la interpretación y de explicar el sentido*»<sup>32</sup>. ¿Existe quizás algún modo más claro para decir que para Menaḥem la puntuación del texto hebreo es esencial en la interpretación del sentido verdadero de la palabra? En otro lugar lo vuelve a decir Menaḥem explícitamente: «*Conforme a ellos* — esto es, conforme a los puntos y gobernadores) *será toda verdad y corrección*.» Precedentemente había dicho: «*Estos son los dominadores* (de la palabra): *nequdah, petahah, qeḇuṣah, pesuṭah, šeba*»<sup>33</sup>. Habrá que desentrañar todo el alcance de su significado. Pero una cosa está clara: los *nequdot* y los *te'amim* cumplen para Menaḥem una función eminentemente exegética — he ahí otro de los aspectos de la contribución que puede dar Menaḥem al problema de la naturaleza de los *te'amim*. Refiriéndose a la vocalización dice: «*A través de éstas* (las vocales), *el hombre culto alcanzará el conocimiento de la lengua excelente*. *Mediante ellas podrá entender el lenguaje bello pudiendo hablar con elegancia, se hará con la romana de lo recto, con el equilibrio de lo fiel*. *Obrando así, correrá y no tropezará*»<sup>34</sup>.

Menaḥem, a lo largo del *Maḥberet*, echa muchas veces mano a la puntuación de la palabra para fundamentar una interpretación.

---

cia sería acertada si estuviese demostrado que los manuscritos hebreos primitivos puntuados salteadamente solo fuesen los babilónicos. Pero hay indicios en el *Maḥberet* de que la puntuación señalada por Menaḥem es la tiberiense.

31. El progreso realizado en los estudios de crítica textual bíblica en los últimos decenios ha destacado la figura de Aaron Ben Ašer. Véanse N. ALLONY, *Torat ha-bilšanut ha-tibernit w<sup>e</sup>-diqduq ha-masora*, en *Bet Miqra* 61(1975) 231-66; A. BEN DAVID, *The Differences between Ben Asher and Ben Naftali*, en *Tarbiz* 26(1957) 384-409; N.H. SNAITH, *The Ben Asher Text*, en *Textus* 2(1962) 8-13.

32. M 4<sup>a</sup> 20ss.

33. M 7<sup>b</sup> 6s.

34. M 4<sup>a</sup> 29.

Dada la brevedad del tiempo que tenemos para el desarrollo del tema y dado que lo que aquí ahora nos proponemos es simplemente la ilustración de los principios que dirigen la exégesis de Menaḥem, dejamos para la publicación posterior los muestrarios concretos de su exégesis. Pero sí permitidme que ahora saquemos dos conclusiones de investigación histórica que se imponen de inmediato al espíritu. Primera: no puede decirse, como se dice, que Abraham Ibn ʿEzra haya sido el primero en haber introducido sistemáticamente la interpretación exegética a base de la puntuación masorética<sup>35</sup>. Dos siglos antes la había justificado y practicado Menaḥem ben Saruq. Segunda: los puntos y los *teʿamim* —se trata de los tiberienses— gozaban ya de tal prestigio en el siglo x que Menaḥem los hace pauta absoluta de interpretación. Por tanto, no parece fundado afirmar que la imposición del texto masorético tiberiense haya sido el resultado del prestigio y autoridad que le dio Maimónides al reconocerlo como bueno. La tradición tiberiense, mucho antes ya de Maimónides, estaba sólidamente afianzada en occidente.

### 3. Tercer criterio hermenéutico: el contexto de la frase

La interpretación del texto a base de su contexto es una operación automática de todo lector u oyente. Pero en Menaḥem, este fenómeno natural e innato tiene una fundamentación refleja. Son bastantes los lugares del *Mahberet* donde el tortosino atribuye al contexto la función hermenéutica. He aquí algunos: «*En la Torah hay palabras que no tienen semejanza, pero su sentido habla por sí mismo. Si no fueran cogidas en su contexto y dependencia no se entendería su sentido*»<sup>36</sup>.

En otra parte: «*Hay palabras de múltiples acepciones y el ilustrado no puede conocer su sentido a no ser a través de los indicadores de su significado que son sus entornos conforme a la variedad de sus aspectos, ya que la palabra puede protraerse desde una a 15 acepciones*»<sup>37</sup>. Otro lugar: «*Hay palabras en la Torah que no*

35. A. ACKERMANN dice refiriéndose a Abraham Ibn ʿEzra: «Aus all diesen Stellen ist ersichtlich, dass Aben Ezra seiner Wertschätzung der Accente einen Ausdruck gibt, wie es begeisterter niemand vor ihm oder nach ihm gethan hat. Denn er erklärt, und dies Moment isoliert ihm völlig, die Accentuatoren für unfehlbar», *Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation*, Berlin 1843, 57. «Aben Ezra brachte den Wert der Accente für die Schrifterklärung zur allgemeinen Anerkennung», op. c., 63.

36. M 56<sup>a</sup> 12.

37. M 11<sup>a</sup> 21ss.

tienen semejante para poderla asentar sobre su raíz y sobre el conocimiento de su estructura. Pero el sentido de la frase y la disposición de la oración informan sobre ellas y las amplifican»<sup>38</sup>. Todavía otro más: «No conocemos su significación (el de la palabra) sin el sentido de su contexto a causa de la variedad de aspectos y de la multiplicidad de sus funciones. Porque toda palabra que tiene muchas acepciones cuando todavía está sola, no conocemos su significado, hasta que viene el narrador y la clasifica según su sentido»<sup>39</sup>.

#### 4. Cuarto criterio hermenéutico: el paralelismo

Refiriéndose al *hapaxlegomenon* de Job 32,19 (*ke-obot hadašim yibbakea*<sup>c</sup> — como odres nuevos que revientan), dice así Menaḥem: «Esta palabra no tiene semejante en la Torah, pero el sentido habla por sí mismo. Una mitad del verso informa sobre la otra mitad. Sería suficiente con una mitad. Se repite el significado dos veces en un único versículo»<sup>40</sup>. A continuación Menaḥem incluye una lista abigarrada de textos bíblicos con paralelismo.

Suele señalarse comúnmente a Menaḥem como el descubridor del paralelismo hebraico, pero hay que precisar que ese paralelismo no lo ve en su función estética — que es su capital misión —, sino sólo en su ministerio hermenéutico<sup>41</sup>.

#### 5. Recurso al hebreo místico y arameo targúmico

El quinto y último criterio hermenéutico que descubrimos en Menaḥem es el recurso al hebreo místico y al arameo targúmico. Pero este recurso es empleado muy raramente, sólo cuando la palabra no

38. M 12<sup>a</sup> 15.

39. M 24<sup>a</sup> 13ss.

40. M 11<sup>b</sup> 16.

41. L. ALONSO SCHÖKEL dedica todo un capítulo a la «estilística del paralelismo» en su obra *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963, 195-230, donde no tiene ni una mención para Menaḥem, a pesar de que cita a autores, a este respecto, mucho menos importantes, como Teodoro de Mopsuestia, el Pseudo Faustinus, Casiodoro... Tampoco indica que la regla 19 de las 32 atribuidas a R. Ismael prevé ya fundamentalmente el fenómeno del paralelismo. Véase Hermann L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1971, 105.

está documentada en el hebreo bíblico. De hecho sólo hemos encontrado tres referencias al targum (sin que, en realidad, se recurra a él con intención exegética) y otras tres a la mišnah. En una de estas dice así: *La palabra no tiene semejante en la Torah. Pueden, sin embargo, fundamentarse sus palabras debido a que existen muchas palabras que, a pesar de que tienen semejante en significado, pero no tienen derivado, les encontramos semejanza en sentido y aspecto en la lengua mística*<sup>42</sup>.

Llegamos así al final de nuestro trabajo. A todo lo largo de él ya han quedado reflejadas algunas conclusiones a las que el análisis de los textos nos han llevado. Pero ahora será oportuno hacer una valoración de todo el significado de Menaḥem ben Saruq en la historia de la exégesis judía.

Menaḥem ben Saruq es probablemente el primer exegeta hispano-judío que conocemos, aunque el primero en escribir un comentario sistemático de la Sagrada Escritura fue Yosef Ibn Abitur ben Satanas, de Mérida, también del siglo x<sup>43</sup>. Menaḥem fue el fundador de la llamada escuela exegética independiente española. Los representantes más conspicuos de esta escuela fueron Ibn Yašuš, Samuel ha-Nagid Ibn Nagrela, Ibn Ganah, Mošeh Ibn Chiquitilla, Ibn Bil'am, Abraham Ibn 'Ezra...<sup>44</sup>. Lo característico de la exégesis española independiente es el comentario serio y ponderado, respetando la integridad del texto, usando criterios hermenéuticos sólidos, como el conocimiento de la gramática, la ayuda de la puntuación, el contexto de la frase... ¡Qué diferencia entre la exégesis de un Menaḥem, toda ella muy ponderada, y la de un Raši, que introduce en sus comentarios hasta cuentos pueriles!<sup>45</sup>. Esta exégesis española es la que Abraham Ibn 'Ezra, en su historia de los métodos exegéticos, denominaría exégesis del *pešať*; o sea, exégesis de la comprensión del contenido inmediato, simple y real del texto<sup>46</sup>.

Pero no se crea que en España sólo hubo exégesis del *pešať*. Hubo también exégesis midrásica como la representada por Ibn Sa-

42. M 30<sup>a</sup> 15.

43. Véase *El Mundo judío* 374.

44. Como ya hemos indicado en la nota 14, quien más ha estudiado la escuela exegética hispano-hebrea ha sido W. Bacher.

45. Para la exégesis de Raši puede consultarse la obra de A. LEVY, *Die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jahrhundert*, Leipzig 1893.

46. En nuestro estudio *Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría*, publicado en *Genethliakon Isidorianum*, Salamanca 1975, 575ss. hacemos unas precisiones sobre los métodos *pešať* y *deraš*.

tanás y por Yehudah ben Barzilai<sup>47</sup>. Hubo también exégesis racional o filosófica como la practicada por Maimónides<sup>48</sup>. Hubo también exégesis de tendencia mística como la realizada por Nahmánides<sup>49</sup>. Pero la exégesis original, inauguradora de nuevas vías, fue introducida por Menaḥem. He ahí uno de los grandes méritos del gramático tortosino.

Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ

Paseo de la Chopera, 39, 4.º, D

ALCOBENDAS (Madrid)

Madrid, 17 septiembre 1976

47. Véase W. BACHER, *Exégèse biblique en Espagne dans la première moitié du XII siècle*, en *REJ* 17 (1888) 272-84.

48. Véase W. BACHER, *Die Biblexegese Moses Maimunis*, Budapest 1889.

49. La exégesis de Nahmánides ha sido estudiada por diversos autores, sobre todo por C.B. CHAVEL, *Peruś ha-Rambam 'al ha Tohar* (véase la reseña de G. VAJDA en *REJ* 121 (1962) 446-7) y *Kitbe Rabbenu Mošeh ben Nahman* (también reseñada por VAJDA en *REJ* 124(1965) 227-30). Véanse también: J. NEUMAN, *Nahmanides Commentary on Genesis Chapters 1-8*, Leiden 1960; C. TOUATI, *Le commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque*, en *Ephera* 79 (1971) 245-9.

### Summary

Menaḥem ben Saruq (10th Cent.) did not write commentaries on sacred books. Nevertheless, his lexicographic work, the Maḥbéret, contains so much exegesis that it consecrates Menaḥem as an exegete. In addition Menaḥem originated a style peculiarly his own of making exegesis, which was to become characteristic of the independent Spanish school of exegism. In contrast to the North African Jewish school of exegism, as represented for instance by Yehudah Ibn Qoreiš, that simply resorts to the mutation of the biblical text in order to explain difficult or obscure passages, Menaḥem affirms the principle of an unalterable text. The positive criteria that direct his interpretation are fundamentally five: the grammar of the language; the punctuation of the text; the context of the phrase; parallelism, and recourse to misnic Hebrew and targumic Aramaic. Some of Menaḥem's observations, such as those relating to the biblical text and punctuation, have great importance in the history of exegesis.