

UNA INTERPRETACIÓN JUDÍA DE CANT 5,2 en AP 3,19b-20

por Enric CORTÈS

El Apocalipsis (= Ap) es sin duda el libro que más «citas» del Antiguo Testamento (= AT) contiene. Pero también es opinión común que estas «citas» son muy peculiares. Por ejemplo, no se encuentra ninguna cita claramente explícita del AT. Es más, el autor del Ap no las introduce como «escritura» autoritativa (como hace Jn), sino que las intercala simplemente en su texto sin previo aviso, cambiando además algunos términos del texto bíblico o amalgamando diversas citas según exigencias de su propia teología. Todo ello dificulta enormemente la identificación de los textos bíblicos en Ap. El problema se agudiza aún más cuando Ap hace alusiones veladas al texto bíblico, que es el caso más corriente.

Esto explica sin duda la diversidad de opiniones a la hora de enjuiciar el contenido de una determinada «cita» del Ap. Bienvenido sea, pues, cualquier intento serio de esclarecer el problema de las citas y de las alusiones de Ap. En esta línea hay que destacar en particular el artículo de A. FEUILLET (*Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, RSR 49 [1961] 321-353) en que se estudia la influencia de Cant sobre Ap 3,20 y Ap 12,1 (cf. Cant 6,10). Nos interesa el análisis del primer texto. Suscribimos plenamente la conclusión a que llega Feuillet: Ap 3,20 es una cita de Cant 5,2 aunque quizás no literal. Muchos habían visto antes una alusión a Cant 5,2, pero él, siguiendo a R. H. Charles¹, ha considerado con razón el texto griego

1. *The Revelation of St. John*, v. I, Edinburgh 1950 (1920), p. 101.

de Cant 5,2 única fuente de Ap 3,20. Son demasiados los contactos de vocabulario con LXX Cant 5,2 para negar una relación de dependencia²:

LXX Cant 5,2a (Rahlfs)

Ap 3,20a

...φωνή ἀδελφίδου μου κρούει
ἐπὶ τὴν θύραν. Ἄνοιξόν μοι...

Ἴδου ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ
κρούω. Ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς
φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν
θύραν...

Es, pues, prácticamente cierto que Ap 3,20 depende de LXX Cant 5,2 o de un texto griego vecino. Por eso me parece inadmisibile que sin discutir siquiera estos contactos de vocabulario, a veces en la exégesis de Ap 3,20 se mencione sólo la posible influencia de las parábolas de las vírgenes, de los siervos que velan³ o en concreto de Lc 12,36 y 12,37. Del último texto Bauckham R., por ejemplo, nos dice que es la fuente de Ap 3,20⁴. Pero una simple comparación de textos demuestra que no hay ningún contacto a nivel de vocabulario. ¿Podemos hablar de verdaderos contactos en cuanto al contenido? Sería posible si admitiéramos con Bauckham que el autor ha suprimido el tema del «Señor-Servidor» de Lc 12,37 por considerarlo inadecuado a la cena escatológica de Ap 3,20b. Pero, ¿por qué este recelo juaneo si posiblemente existía la tradición judía de Dios que pone a disposición de los justos (¿y por tanto sirve?) el cuerpo del monstruo «Leviatán» en el banquete del final de los tiempos o en la época mesiánica? Al banquete de Leviatán alude ya, p. ej., 2 Bar

2. En esta misma línea se coloca el artículo de M. CAMBE, *L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament*, en: *Revue Thomiste* 62 (1962) 7. No, en cambio, H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, p. 83, quien a propósito de Ap 3,17.18.20 y señalando los textos proféticos de Os e Is y la parábola neo-testamentaria de las vírgenes, habla sólo de reminiscencias del Cant. Tampoco R. Bauckham de cuya posición hablaremos a continuación.

3. Sobre el tema cf. p. ej. lo dicho por A. FEUILLET, *Jalons pour une meilleure intelligence de l'Apocalypse. Les lettres aux Églises (chapters 2 et 3)*, en *Esprit et Vie* 85 (1975) 217.

4. *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, *NTS* 23 (1977) 173-174. En la misma línea se coloca —aunque sin aducir pruebas— el artículo de E. S. FIORENZA, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, *NTS* 23 (1977) 422: Ap 3,20 ofrece «una interesante combinación» del apocalipsis sinóptico de Mc 13,29; Mt 24,3 y Lc 12, 35-39.

29,4 —que es de finales del s. I d.C.⁵ *IEnok* 60, 24— *4Esdr* 6,49-52, *TJIGn* 1,21... De hecho en el midraš *Pirqe haMašiah* (p. 76 del v. III de la colección de A. Jellinek, *Bet haMidraš*) el «Santo b. s. prepara (las) mesas y sacrifica a Behemot y a Leviatán...» (y cf. *ibíd.* v. VI, p. 150). Por otra parte, en el tercer evangelio, el Señor llama a juicio como juez soberano. Nadie puede impedir que entre cuando él llama. En el Ap sólo puede entrar si se le abre la puerta⁶.

Por consiguiente, podemos concluir que en Ap 3,20 tenemos una cita, quizás no literal, de Cant 5,2. Ahora bien, este texto del Ap está colocado en la última de las siete cartas que encabezan la obra, la epístola a la iglesia de Laodicea. Un cuadro sinóptico de estas cartas demuestra que están hechas con el mismo patrón:

- Van dirigidas al ángel de la Iglesia que está en...
- A este encabezamiento sigue la orden de *escribir*.
- Las cartas terminan todas con la exhortación: *El que tenga oído(s) que escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias.*

M. HUBERT en 1960⁷ completaba el esquema con la mención de 4 motivos que aparecen en las siete cartas:

- 1.º Es presentado Cristo glorioso. Después de esta presentación se añade: «Esto dice».
- 2.º Examen de conciencia de la iglesia.
- 3.º Exhortación a la fidelidad y amenazas de castigo.
- 4.º Recompensa final.

5. Véase la argumentación de P. BOGAERT (la caída de Jerusalén sangra demasiado en *2Bar* para que la obra pueda distar mucho del 70 d.C.) en *Apocalypse syriaque de Baruch* (SC 144-145), Paris 1969, v. I, pp. 98-100; 127... y se reafirma en su posición en *Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique: l'apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique*, en *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, Leiden 1974, pp. 57-60. W. HARNISCH es partidario de la misma época, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse*, Göttingen 1969, pp. 214-215; 307-308, (nota 2); p. 318. Señalemos también la posición de J. Hadot aunque no la compartamos. Hadot, a pesar de oponerse a la argumentación de P. Bogaert, también cree que se trata de una obra antigua; y, en concreto, cree poder individuar el carácter esenio de *2Bar* que refleja los acontecimientos del 63 a.C., *La datation de l'Apocalypse syriaque de Baruch*, en *Semítica* 15 (1965) 79-95. Por otra parte es difícil encontrar un investigador moderno que no coloque *2Bar* entre 70-135 d.C..

6. A. FEUILLET, art. cit., p. 217.

7. *L'architecture des lettres aux sept Églises (Apoc., ch. II-III)* en *RB* 67 (1960) 349-353.

Respecto al tercer motivo menciona el autor el uso típico del verbo μετανοεῖν; μετανόησον se lee una sola vez en cada una de las cartas. Pero falta, evidentemente, en las iglesias que no necesitan conversión, la 2.^a y la 6.^a; el verbo aparece tres veces en la carta 4.^a, dirigida a Tiatira, en forma distinta porque la llamada a la conversión se hace a Jezabel (fem.) y a sus seguidores. Ahondando en la sinopsis presentada por Hubert, añadamos un detalle que tiene su importancia: siempre que en las cartas aparece μετανόησον (o las otras formas del verbo en la carta a Tiatira) esta llamada a la conversión tiene lugar *después* de la descripción de los pecados e *inmediatamente antes* de la mención del castigo (Éfeso, Pérgamo, Tiatira, Sardes). La iglesia de Laodicea constituye la única excepción entre las iglesias que necesitan conversión: después de describir el pecado (3,15-16a), se menciona el castigo (3,16b). Sólo en el v. 19b, inmediatamente antes de la cita de Cant 5,2, se encuentra la típica llamada a la conversión.

¿Por qué ocupa este lugar inesperado el imperativo? Se trata de un desplazamiento casual o es que tiene algo que ver con el contexto inmediatamente consiguiente? Es lo que quisiéramos esclarecer en la medida de lo posible en este artículo.

LA INTERPRETACIÓN JUDÍA DE CANT 5,2⁸.

Cant entra tarde en el canon, a finales del s. I d.C. A pesar de sus apariencias de cántico de amor profano, entra en el canon seguramente avalado por el apoyo en la tradición que había visto en él la expresión alegórica del amor de Dios-Esposo hacia Israel-Esposa en

8. La literatura judía se citará a continuación según las siguientes ediciones y abreviaturas:

— *Mišna, Tosefta y Talmudes* se citan con las abreviaciones habitualmente en uso (cf. H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York [1931] 1976, p. XIII).

— *Mišna*, ed. Jerusalén-Tel-Aviv 1952-1959; *Tosefta*, ed. M. S. Zuckermann (Pasewalk 1880), Jerusalén 1963. La *Tosefta* se cita por tratados (abreviados), capítulo y sección: *Tos. Shabb. X,2*; *Talmud de Jerusalén*, (Krotoschin 1866), Jerusalén 1969. Se cita por tratados, capítulo y folio: *Ber I, 5c.*; *Talmud de Babilonia*, ed. (Vilna 1880-1886), Jerusalén 1967-1970. Se cita por tratados y folio: *Ber. 5a*.

Midrašim:

— *Mekilta de Rabi Ismael*, ed. H. S. Horovitz-I. A. Rabin, Jerusalén 1970. Citado: *Mekilta Ex* (sigue el cap. y v. del libro bíblico, como en casi todos los *midrašim*).

la línea profética del AT, sobre todo de Os. Creemos, pues, que es inexacto afirmar (como a veces se hace) que con la aceptación en el canon nació el intento de espiritualizar estos textos.

Cuando en el s. II a.C. el traductor de Ben Sira cita en su prólogo los libros de «la Torá, los profetas y los demás (escritos)» (6-10) existía ya el Cant. Si el traductor incluía el Cant en el tercer grupo era por entenderlo en el sentido alegórico arriba mencionado, sin que ello nos permita olvidar que persistió otra corriente totalmente diferente hasta finales del s. I d.C. que veía en Cant un poema de amor profano⁹. R. Aquiba sin apoyarse en la tradición nunca hubiera podido expresarse de modo tan virulento: «Dios no lo permita! Nadie ha discutido nunca en Israel que el Cant vuelva las manos impuras (es decir, nadie niega que sea canónico), porque no hay generación digna del día en que el Cant fue dado a Israel; porque todos los Hagiógrafos (es decir, el tercer grupo) son santos, pero el Cant es el santo de los santos» (*Yad.* 3,5).

Este simbolismo del amor de Dios-Esposo hacia Israel-Esposa

— *Midraš Rabba* a Gn, ed. J. Theodor—H. Albeck, Berlín 1912-1936, en 4 vv. (reimpreso en Jerusalén 1965). Citado según cap. y v. del libro bíblico, entre paréntesis, a veces, la *paraša*: *Gn Rab.* 7,35 (13). Para los demás libros, ed. Vilna 1878.

— *Midraš Tannaim*, ed. D. Hoffmann, Berlín 1909.

— *Midraš Tehillim* (= *Šoher tob*), ed. Jerusalén 1968.

— *Pesiqta deRab Kahana*, ed. B. Mandelbaum, New York 1962, 2 vv. Las *Pesiqtas* se citan según *pisqa* y página: *Pesiqta K.* 5 p. 79.

— *Pirque deRabi Eliezer*, ed. Varsovia 1852. Citado por capítulos: PRE 45.

— *Seder Eliahu Raba*, ed. M. Friedmann (Viena 1902), Jerusalén³ 1969.

— *Agadat Berešit*, ed. S. Buber, Vilna 1925.

— *Sifre Dt*, ed. L. Finkelstein (Berlín 1939), New York 1969.

— *Tanhuma*, ed. S. Buber, Vilna 1885, 3 vv.

— *Yalqut Makiri*, ed. S. Buber (Berdyzew 1899), Jerusalén 1964.

— *Yalqut Šim'oni*, ed. (Varsovia 1876), Jerusalén 1960.

Targumes:

— *Targum Onkelos* (= TO), ed. A. Berliner, Berlín 1884.

— *Targum Neophyti* (= TN), ed. príncipe de A. Díez Macho (Madrid-Barcelona 1968ss) (Textos y Estudios 7-11).

— *Targum Fragmentario* (= TJII), ed. M. Ginsburger, Berlín 1899.

— *Targum Pseudo-Jonatán* (= TJI), ed. M. Ginsburger, Berlín 1903.

— P. LAGARDE, *Hagiographa Chaldaice* (Lipsiae 1873), Osnabrück 1967.

— A. SPERBER, *The Hagiographa*, Leiden 1968.

(No hemos podido consultar la introducción, traducción y comentario de M. J. MULDER, *De Targum op het Hooglied*, Amsterdam 1975).

9. Cf. los textos citados en este sentido por E. LEVINE (*The Targum to the five Megillot*, Jerusalén 1977, p. 66, n. 2): *Yad.* 3,5; *Tos. Yad.* II 13-14; (*Meg.* 7a).

D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, pp. 159 s. y R. LE DÉAUT, *Introduction à la Littérature Targumique*, Première Partie, Rome 1966, p. 139, colocan en el s. I d.C. la traducción griega de Rut, Cant y Lam.

manifestado especialmente en los grandes momentos de la historia de su salvación lo encontramos lógicamente en los comentarios rabínicos del Cant, en los midrašim y en el Tg Cant. Así, es interpretación común de los Tannaítas (s. I a.C.—s. III d.C.) pensar que Cant es el cántico de amor proclamado por Dios en el Sinaí¹⁰. Está especialmente claro en un texto de la *Mišna* sobre el que tendremos ocasión de volver, *Taan.* 4,8¹¹: «Dijo Raban Šim^con b. Gamli'el (muerto el 70 d.C.)...: las hijas de Jerusalén salían con vestidos blancos prestados, para no poner en evidencia a las que no tenían... las hijas de Jerusalén salían a bailar entre los viñedos... ¿Y qué decían? Joven, levanta tus ojos y mira a quien escoges. No pongas tu mirada en la belleza, fíjate en la familia, (porque) se dice 'La gracia es mentira y vana la belleza...' (Prov 31,30). Y también se dice: 'Salid y contemplad, hijas de Sión, al rey Salomón con la corona con la que su madre le coronó el día de sus bodas y el día de la alegría de su corazón' (Cant 3,11). 'El día de su boda', éste fue el día del don de la Ley. 'Y el día de la alegría de su corazón', es la construcción del Templo. Que sea reconstruido rápidamente, en nuestros días. Amén». Es evidente el simbolismo de Cant 3,11: «Salomón» (= aquel a quien pertenece la paz, ŠLWM LW) es Dios que concede el don de la Ley a su pueblo en el Sinaí el día de su boda. Por lo tanto, este día «la madre de Salomón», es decir, *el pueblo de Dios* (cambiando una sola vocal se obtiene la interpretación midrášica que subyace al texto de la *Mišna*, «su madre» —'MW— = «su pueblo» —'WMW) coronó a Dios (= Salomón) aceptando la Ley. *Sifre Dt* 33,2 (ed. príncipe) (*Midraš Tannaim* 33,2) o *Mekilta Ex* 15,2 que cita a R. Aquiba es otro de los muchos testimonios antiguos de este tipo de interpretación alegórica de Cant. El libro *4Esdr* 5,23-27 refiriéndolo al Israel escogido habla de «viña», «planta», «lirio», «río», «Sión», «paloma» y «rebaño». Ya H. Gunkel a principios de siglo había deducido de estas imágenes la interpretación alegórica de Cant¹². Y no vale argumentar con A. Dubarle que estas comparaciones se encuentran ya en Os¹³. Falta p. ej. la

10. Puede verse la discusión de los textos correspondientes en el apéndice de S. LIEBERMAN, *Mishnath Shir ha-Shirim*, p. 118-126 de la obra de G. G., SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 2 1965.

11. *Taan.* IV 69c.

12. Cf. *Das 4Buch Esra*, en la colección de E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, v. II, Tübingen 1900, p. 361 n. e.

13. A. M. DUBARLE, *La femme couronnée d'étoiles. Ap 12*, en la obra dedicada a A. Robert, París 1957, p. 518, n. 2.

del «río»; la imagen de la «paloma» de Os 7,11 no sirve tampoco como texto inspirador de *4Esdr*. Un autor que quiere hablar de las grandezas de Israel —como es el caso de *4Esdr* 5,23-27— no podía inspirarse en la imagen que Os 7,11 escoge en sentido peyorativo para Israel¹⁴. Por otra parte, y como ha dicho A. Feuillet, «el hecho de que muchos de estos símbolos (la viña, el rebaño, el lirio) sean ya aplicados por los profetas a Israel demuestra sólo que la lectura alegórica de Cant no fue una operación arbitraria»¹⁵.

Ahora bien, generalmente se coloca *4Esdr* a finales del s. I¹⁶ o entre el 100-120 d.C.¹⁷. Teniendo, pues, en cuenta éste y los textos anteriormente citados podemos afirmar con seguridad que la interpretación alegórica de Cant (Salomón-Dios-Esposo / Esposa-Israel) estaba extendida por lo menos a finales del s. I d.C.

Esto por lo que atañe a la interpretación simbólica global de Cant. Pero ¿qué decir de nuestro texto, en particular: «Mira que estoy a la puerta y llamo, si alguien escucha mi voz y abre la puerta...» (Ap 3,20)? ¿Cómo se interpretaba en el judaísmo el texto de Cant 5,2 presente en las palabras que hemos subrayado de Ap 3,20?

1. LOS MIDRAŠIM, EN GENERAL

Interpretan el texto doblemente:

- a) Dios llama (DWPQ) a través de Moisés (y se cita Ex 11,4) a Israel a media noche para liberarlo de Egipto¹⁸:
Pesiqta K. 5, p. 87; *Yalqut Šim'oni* Cant 5,2; *Cant Rab.* 5,2...
- b) O bien es el término «ábreme» (PTHY LY) el que se interpreta midrášicamente, y en este caso se entiende del *Templo* o de la *conversión espiritual*.
Templo: «ábreme», es decir, «¿hasta cuando andaré sin casa?» (=Templo), *Ex Rab.* 25,2(33,3)...

14. El significado de las imágenes de Os 11,11 (donde reaparece «la paloma») es demasiado oscuro para que se pueda utilizar como argumento en ningún sentido.

15. *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, en *RSR* 49 (1961) 323.

16. Cf. A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970, p. 200; Ch. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945, pp. 121-122.

17. G. H. BOX, *4Ezra*, en la colección de R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, v. II, Oxford (1913) 1968, pp. 552-554.

18. Sobre el tema de las salvaciones mesiánicas obradas por Dios *de noche*, cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, Rome 1963, sobre todo en pp. 288-291.

Conversión espiritual: *Pesiqta K.* 5, p. 87: «Dijo R. Yosa': dijo el Santo b. s.: ábreme (=PṬḤY LY) una *obertura* como el agujero de una aguja y yo os abriré una entrada de modo que puedan pasar por ella campamentos militares y máquinas de guerra» (*Yalquṣ Šim'oni Cant* 5,2; *Cant Rab.* 5,2).

2. DOS MIDRAŠIM EN PARTICULAR:

Entre esta literatura midrášica nos interesa por su antigüedad el texto ed. por L. Grünhut, *Midrasch Schir ha-Schirim*, Jerusalén 1897, y el midraš ed. por S. Schechter y S. Buber con el nombre de *Midraš zuta*¹⁹.

El texto de L. Grünhut procede de un MS del s. XII de la Gueniza de El Cairo²⁰ y el texto ed. por S. Schechter (S. Buber) remonta en opinión de su ed. a la primera mitad del s. IX²¹. Aunque a veces se haya puesto en duda esta datación²², en general los autores están de acuerdo en afirmar que estos midrašim son, a lo que parece, colecciones y abreviaciones de un midraš más antiguo sobre Cant²³. Lo que continúa igualmente válido aunque se admita que las hagadás mesiánicas de estos midrašim (entre las que hay que contar el comentario midrášico a Cant 5,2) «pueden tener su origen

19. S. BUBER, *Midrasch suta. Hagadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echach und Koheleth*, Berlín 1894. Se trata de una edición muy poco cuidada, con muchos errores y otras tantas libertades que el editor se ha tomado, S. Schechter en recensión a la edición de Buber, *JQR* 8 (1896) 180-181. Por eso citaremos siempre la edición de Schechter, aunque también tendremos en cuenta la de Buber. La de S. Schechter se publicó primeramente en *JQR* 6 (1893-1894) 673-697; *JQR* 7 (1895) 145-163; 729-754; 8 (1896) 289-320: se trata de un MS único, de Parma, Cod. De Rossi 541, de texto corrompido y defectuoso. Después Schechter reimprimió el mismo texto en un volumen, Cambridge 1896: *Agadath Shir hashirim*.

20. Del 1147 d.C.

21. *Agadath Shir hashirim*, Cambridge 1896, pp. 102, 104.

22. Véase, p. ej., la respuesta de M. SELIGSOHN, *Shir ha-shirim (Canticles) zuta*, *Jewish Encyclopedia*, p. 293: este midraš no puede ser del s. IX porque una de sus fuentes es PRE que se compuso a mediados del mismo siglo.

23. Así se expresa, p. ej., un buen conocedor de la literatura rabínica, E. E. URBACH en 'Agadah', *Encyclopaedia Hebraica*, p. 362; en la misma línea, G. G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, p. 56: «*Aggadath Shir ha-Shirim* sobre Cant parece ser uno de los más antiguos midrašim y ha conservado material de gran importancia». Del texto editado por Grünhut, W. Bacher afirma que contiene «antiguas tradiciones hagádicas», aunque ha sacado material del *Talmud de Jerusalén, de Babilonia, Gn Rab., Tanhuma*, etc.; no siempre es fácil decir si tal pasaje es la fuente de nuestro midraš o si se trata de textos paralelos, ya que nuestro midraš debe mucho de su material a obras que se han perdido (*Un Midrasch sur le Cantique*, *REJ* 35 [1897] 232, 239).

en PRE»²⁴. En efecto, es también doctrina común que PRE, aunque como compilación midrástica tenga su origen en el s. VIII²⁵ o principios del s. IX²⁶, cita muchas fuentes anteriores (p. ej. el Targum Palestinense) y ha preservado muchas fuentes antiguas.

Ahora bien, el texto de Grünhut L. da a PTHY LY de Cant 5,2 la interpretación de «conversión» que ya habíamos encontrado en *Pesiqta K.* 5 p. 87. Dice el texto publicado por Grünhut L.: «'La voz de mi amado llama' por medio de los profetas. 'Ábreme' una obertura de conversión para que (pueda) entrar (o venir) a redimiros²⁷. 'Hermana mía, esposa mía, paloma mía, inmaculada mía', en contraposición a los cuatro reinos (= los exilios); 'que está mi cabeza cubierta de rocío', dijo el Santo b. s.: 'Ábreme' una obertura de conversión e inmediatamente entraré (o vendré) a redimiros tal como os redimí en la época del rocío²⁸».

El texto publicado por S. Schechter (y S. Buber) interpreta PTHY LY primero con relación a la cautividad de Babilonia (con la conclusión de que hay que abrir las propias casas para no permanecer sentados en la oscuridad) y con relación a los tiempos escatológicos, a los días de Gog y Magog en los que Israel estará escondido en cuevas (de las que tendrá que salir porque) el Señor llamará a su puerta. A continuación, si bien no menciona el tema de la conversión, lo da por supuesto:

«...Decía Šimʿon b. Šetaḥ (90 a.C.)²⁹ que el Santo b. s. dice a Israel: 'Ábreme, hermana mía', y ellos miran y el Lugar (= Dios) les hace milagros y ellos ven al Mesías de pie al principio del desierto de Moab y con él cuatrocientos hombres y el Lugar les da la redención para realizar lo que está escrito: 'Yo le devolveré (a Israel) sus viñedos *de allí* (Os 2,17)'. Y el

24. M. SELIGSOHN, art. cit., p. 292.

25. M. D. HERR, «*Pirkei de-Rabbi Eliezer*», en *Encyclopaedia Judaica*; col. 558-559.

26. H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1976, p. 226.

27. Casi idéntica formulación en *Leqaḥ ʿTob* Cant 5,2 (ed. A. W. Greenup, Londres 1909).

28. El texto se refiere a la revelación del Sinaí donde las almas de los Israelitas, según el midraš, dejaron momentáneamente sus cuerpos, pero Dios con su lluvia vivificadora o rocío de resurrección reanimó a los judíos: *Ḥag.* 12b (cf. n. del traductor al inglés, ed. Soncino); PRE 34 (final).

29. En *Yalqut Makiri* Is 11,14-15 esta misma tradición se pone en boca de Šimʿon b. Zoma' (110 d.C.). Ídem en una de las variantes del MS de Rossi publicado por S. Schechter, p. 84.

perdón se les extiende³⁰ *desde allí*, del desierto de Moab a Horeb. E Israel va cogiendo su armamento del desierto de Horeb³¹...»

La mención del perdón supone que Israel se ha convertido; pero esta conversión ya había sido indicada implícitamente con la petición del texto bíblico PTHY LY, «ábreme». Dios no puede redimir a Israel si éste previamente no se ha convertido. De hecho, en la variante del MS de Rossi publicada por Schechter, *ibíd.*, en p. 84, se dice que el perdón les fue «abierto», NPTHT, aludiendo sin duda al primer PTHY LY, «ábreme».

3. APÉNDICE SOBRE UNA TRADICIÓN DE R. AQUIBA (s. II d.C.)

A pesar de los problemas y dificultades que conlleva no podemos dejar de lado una interpretación de Cant 5,2 atribuida a R. Aquiba. Dice el texto en la fidedigna ed. de S. Schechter, p. 37: «'Yo duermo pero mi corazón está despierto' (Cant 5,2). El mundo se parecía a este durmiente. Pero el Lugar le llamó³² y le despertó. R. Aquiba decía: ¿A qué se parecía el mundo? Al amo de casa que hacía vasos pero no los grababa, porque ya habían sido creados. Se retractó y los grabó»: RBY 'QYB' HYH 'WMR: LMH HYH H'WLM DWMH? LB'L HBYT Š'ŠH KLYM WLW PTHN ŠHYW BRY'YM³³ KBR. HZR WPTHN.

A primera vista el texto no parece explicar absolutamente nada de Cant 5,2. Así, p. ej., Bacher nos dice que la interpretación de R. Aquiba ha sido transmitida «en una forma ininteligible»³⁴. Para el

30. NPRDT. Quizás debería corregirse como hace S. Buber en su ed. por NPTHT y cf. la variante del MS de Rossi, a la que aludiremos a continuación.

31. La cita de R. 'Eleazar encabeza la interpretación de «ábreme» sobre la cautividad de Babilonia. La mención de este rabino, a quien se atribuye tradicionalmente PRE, junto con la atribución de todo el apocalipsis mesiánico a una autoridad tan antigua como Šim'on b. Šejaḥ (90 a.C.) o Šim'on b. Zoma' (110 d.C.) hacen suponer a S. Schechter que, aunque estos pasajes no se encuentren en PRE, en realidad han sido sacados de él. Está probado que PRE ha llegado a nosotros incompleto: *Agadath Shir hashirim*, Cambridge 1896, p. 102. El texto hebreo se encontrará en p. 37-38. También se puede consultar en *JQR* 7 (1895) 154.

Pero ello no puede hacernos olvidar que el autor de PRE actúa como compilador y conserva muchas fuentes antiguas.

32. Corrigiendo el incomprendible WHDHWQ (WHDHYQ, Buber) por WHRTYQ = llamó, golpeó (a la puerta).

33. La variante llamada F, en la ed. de Schechter, ofrece KRW'YN BKN, «excavados, pues»; como insinúa el mismo editor, seguramente hay que leer BRW'YM KBR, refiriéndolo a la creación del cielo y de la tierra (p. 84).

34. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, v. I, Strassburg 21903, p. 312.

editor del texto, S. Schechter, «el sentido es oscuro». Y añade: «Véase *Ex Rab.* 33,3..., pero es una *deraša* completamente diferente»³⁵. No obstante en *Ex Rab.* 25,2 (33,4) (no 33,3) tenemos una *deraša* en modo alguno ajena a las palabras de R. Aquiba; *Ex Rab.* 25,2 (33,4) es uno de los midrašim que nos hablan del principio según el cual todo lo que ha sido creado en los cielos está también creado en la tierra³⁶. Está claro que este mismo principio está presente en las palabras de R. Aquiba: Dios detuvo la creación del mundo al observar que lo que iba creando estaba ya presente en los cielos. La relación con Cant 5,2 parece ser artificial. Las palabras de R. Aquiba están puestas aquí para ilustrar el principio de que todo lo que está *arriba* está también *abajo*. Para ello se ha servido como prueba de Cant 5,2; no de las palabras que se citan al principio («Yo duermo, pero mi corazón está despierto») sino de las que, sin citarlas explícitamente, se dan por entendidas al usar por dos veces (es la única palabra que se repite) PTHN (*pi'el*) que es el verbo que encontramos en Cant 5,2 (al *qal*): PTHY LY, «ábreme».

Ahora bien, conocemos por un lado la tendencia de la exégesis rabínica de explicar «ábreme» como una llamada a la conversión. Es también conocida la inclinación de R. Aquiba a conservar los antropomorfismos de la Biblia y aun crear otros más atrevidos³⁷. ¿No podría, pues, contener una alusión a la «conversión» el término HZR que está precisamente al lado de PTHN, o se trata de una pura casualidad? Nos inclinamos decididamente a favor de lo primero; para entender mejor el modo de expresarse de R. Aquiba hay que recordar que es corriente en la literatura rabínica la expresión HZR (BTŠWBH) para indicar la conversión.

Concluamos diciendo que sin lugar a dudas R. Aquiba alude a PTHY LY con el duplicado de PTHN; además, es posible que R. Aquiba con HZR mencione implícitamente y con un antropomorfismo (Dios se retracta, se arrepiente de haber detenido su creación) la interpretación de «ábreme» como llamada a la conversión.

35. Ed. Schechter, obra citada, p. 84.

36. Encontramos la misma tradición, aunque con formulación diferente, en el midraš publicado por S. BUBER (*Midraš 'Agada*, Wien 1894 p. 169) cuando comenta *Ex* 26,7. Sobre las diferencias de formulación de este texto respecto a *Ex Rab.* cf. W. BACHER, *Die Agada der Palästinenischen Amoräer*, Strassburg 1899, v. III, p. 389.

37. Sobre el tema puede verse A. J. HESCHEL, *Studies in Midrashic Literature*, en la obra dedicada a A. Weiss, New York 1964, p. 355ss (en hebreo).

4. EL TARGUM (TG) DE CANT 5,2

Como era de esperar el Tg de Cant participa también de esta tradición exegética de la «conversión» a propósito de Cant 5,2. Veámoslo en traducción literal del texto de Walton:

«Después de todas estas cosas, pecó el pueblo de la casa de Israel y los entregó³⁸ en manos de Nabucodonosor rey de Babilonia. Y los llevó³⁹ al exilio⁴⁰. Y en el exilio⁴¹ eran semejantes a un hombre dormido que no puede despertar de su sueño. Y la voz del espíritu santo los amonestaba⁴² por medio de los profetas y los despertaba del sueño de su corazón. Empezó a hablar el Señor de todo el universo y dijo así: Conviértete (HRY BTYWBT). Abre (PTHY) tu boca y exulta y alábame, hermana mía, amada mía, sinagoga de Israel, que te asemejas a la paloma por la perfección de tus obras; he aquí que los cabellos de mi cabeza están llenos de tus lágrimas⁴³, como un hombre (que tiene) el cabello de su cabeza empapado del rocío de los cielos. Y los mechones de mi cabello (lit. de mi nazireo) están llenos de las gotas de tus ojos, como un hombre los mechones de cuyo cabello (lit. nazireo) están llenos de gotas de lluvia que descienden de noche»⁴⁴.

38. Añaden el tetragrama el texto ed. por A. Sperber y el código Urbinati (E. LEVINE, *The Targum to the Five Megillot*. Codex Vatican Urbinati I, Jerusalén 1977). Encontramos el mismo añadido en el texto yeminita ed. por R. H. MELAMED, MS A, en *The Targum to Canticles according to Six Yemen MSS*, en *JQR* 10 (1919-1920) 377-410; 11 (1920-1921) 1-20; 12 (1921-1922) 57-117.

39. El código Urbinati añade el tetragrama.

40. «A su exilio», ed. A. Sperber y ed. R. H. Melamed. En el texto ed. por Melamed el copista ha omitido, seguramente por homoioteleuton: «y en el exilio eran semejantes».

41. «En su exilio», código Urbinati.

42. «Corregía», código Urbinati.

43. «De lágrimas», código Urbinati. No obstante, E. Levine traduce —contra el testimonio del código y de acuerdo con la Walton y MSS— «de tus lágrimas»; Levine afirma (o.c., p. 72) seguir las traducciones de J. Gill y de H. Gollancz (H. GOLLANZ, *Translations from Hebrew and Aramaic*, London 1908, p. 15-90; la traducción de Gollancz se encuentra también en B. GROSSFELD, *The Targum to the Five Megilloth*, New York 1973, p. 219-220). Pero añade también, en fórmula ambigua, que él corregirá estas traducciones a través de la «manuscript evidence».

44. El código Urbinati ofrece un final diferente: «Y los mechones de mis cabellos (lit. de mis nazireos) como un hombre (que tiene) los mechones de su cabello (lit. de su nazireo) llenos de gotas de lluvia que descienden de noche.» El texto editado por E. Levine presenta, no obstante, esta traducción (idéntica a la de Gollancz): «And the locks of my hair are filled with the drops from MY eyes, as a man whose locks of hair are filled with raindrops that fall in the night». El subrayado en cursiva y versalitas indica el material no avalado por el código Urbinati. El texto ed. por R. H. Melamed ofrece prácticamente el mismo final del código Urbinati, con una sola variante: WSYSYT NZRY.

A las diferencias señaladas en las notas anteriores, añadamos las siguientes variaciones que afectan al entero v. 2 (omitiendo siempre los simples cambios de ortografía):

Obsérvese que la interpretación midrástica de PTHY LY es doble⁴⁵: por una parte, y de acuerdo con la exégesis tradicional se interpreta como obertura de *conversión*, «convíertete»; a continuación tenemos una exégesis propia del Tg en la que PTHY LY se explica por «abre —PTHY— tu boca y exulta⁴⁶ y alábame». Este último *deraš* se refiere al culto de la oración sinagoga. Respecto a esto hay que mencionar el uso de Cant para las lecturas de la sinagoga en las dos últimas noches de la fiesta de pascua⁴⁷; a primera vista, pues, uno se inclinaría a ver en la *alabanza* del texto targúmico una clara alusión a la belleza del Amado que debe cantarse en el culto sinagoga. Pero esta alabanza es común a las oraciones y «bendiciones» del culto sinagoga. Me parece que basta esta segunda interpretación. De hecho son evidentes las huellas que el culto sinagoga ha dejado en nuestro texto; puede observarse el diálogo entre el traductor-intérprete (*meturgemán*) (¿el homilista?) y la comunidad sinagoga: «SINAGOGA DE ISRAEL, que te asemejas —DMTYL'— a la paloma por la perfección de TUS obras ('WBDYK)⁴⁸... los cabellos de mi cabeza están llenos de TUS lágrimas (DM'TYK)⁴⁹... y los mechones de mi cabello están llenos de las gotas de TUS ojos» ('YNYK)⁵⁰. El paralelo

La ed. de P. de Lagarde, p. XIV, transmite el testimonio del texto de Bomberg, LYWNTN, que evidentemente hay que corregir en LYWNT' como ya hizo el mismo de Lagarde.

Igual que en el códice Urbinati, en el texto ed. por J. Reiss faltan también las palabras TMLY MN TYPY 'YNYK (*Das Targum zu dem Buche Schir ha-Schirim. Verhältniss des edierten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex auf der Breslauer Stadtbibliothek, stammend aus dem 13. Jahrhundert. [Codex No. 11]*, en *Jüdisches Litteratur-Blatt* 18 [1889] 163-164).

45. La interpretación doble de un término es un fenómeno regular en Tg Cant (cf. L. J. LIEBREICH, *The Benedictory Formula in the Targum to the Song of Songs*, en *HUCA* 18 [1944] 178 n. 4) y en la literatura targúmica en general.

46. En la obra de E. Levine se traduce BW'Y por «pray», *ora* (de acuerdo con la traducción de H. Gollancz) haciéndolo derivar indebidamente del verbo B'Y — B'.

47. *Soph.* 41a.

48. Distinta es la formulación de la misma idea en los paralelos *Dt Rab.* 5,2, PRK 5, p. 87, ya que hablan en tercera persona.

49. Como acabamos de mencionar, el códice Urbinati habla de «lágrimas» que tienen que ser entendidas como (*tus*) lágrimas; el mismo códice contiene también la mención de «tus obras» como huella del culto sinagoga.

«Están llenos de las gotas de tus ojos» falta también en el códice No. 11 de la Biblioteca de Breslavia, cf. el art. cit. de J. Reiss, pp. 163-164.

Sobre este tema hay que recordar la bendición para antes de la homilía que encontramos en Tg Cant 1,2 y que fue ya de uso tannaítico (cf. J. LIEBREICH, *The Benedictory Formula in the Targum to the Song of Songs*, en *HUCA* 18 [1944] 182 ss).

50. No faltan exégetas de Ap 3,20 que subrayen también el *background* o la intención cúltica del texto (cf. n. 67). En Tg Cant 5,2 hay que subrayar también en

Tg Cant 2,14 ofrece las mismas huellas sinagogales⁵¹. El Tg Cant ofrece también otro paralelo a Tg Cant 5,2 en las imágenes sobre la *conversión*. Se trata de Tg Cant 5,5 que pone en boca de la sinagoga de Israel las siguientes palabras: «Y cuando se hizo sentir contra mí el golpe de la Fuerza de Yahweh (es decir, el exilio), me arrepentí —THYT⁵²— de mis acciones y los sacerdotes ofrecieron sacrificios y presentaron incienso de aromas pero no fue aceptado con beneplácito, porque *el Señor del universo cerró las puertas de la conversión delante de mí*», WLW 'TQBL BR'W 'RWM MRY 'LM' 'HD DŠY TYWBT' B'NPY⁵³. Era lógico que se hablara de nuevo de arrepentimiento ya

este sentido la expresión: RBWN KL 'LM' que aparece a menudo en los targumes y que cuando es cultural puede ser antigua (cf. J. HEINEMANN, *Prayer in the Period of the Tanna'im and Amora'im*, Jerusalem 21966, p. 121 [en hebreo]).

De modo paralelo al targúmico RBWN KL 'LM', en el Ap se dirige a las iglesias «el que es, el que era, y el que viene, el todopoderoso (ὁ παντοκράτωρ)» (Ap 1,8). Cf. G. DELLING, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, en NT 3 (1959) 127-137. Igualmente «el Espíritu» se dirige a las iglesias en Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22, como en Tg Cant 5,2, donde el «espíritu santo» (RWH' DQWDS') despierta los corazones al arrepentimiento por medio de los profetas.

Las «lágrimas», en cambio, no tienen ningún verdadero paralelo en el Ap. Es evidente que la ocasión de este tema está en el mismo texto bíblico. En el Tg, el rocío (las gotas de lluvia) de la noche son las lágrimas vertidas por Israel. Con gran osadía y con la sensibilidad propia de un místico, el Tg imagina a Dios entristecido por las lágrimas de los hijos de Israel en el exilio; éstas son las que como lluvia (o rocío) humedecen los mechones de la divinidad. Es la compasión del Amado por la Amada. Esta compasión de Dios, que sufre junto a los suyos, está a menudo presente en la literatura judía: cf., p. ej., los textos que hablan de Dios (o de la *Šekinā*) que va con Israel al exilio: *Sifre Nm* 10,35; *Megil.* 29a, etc.; o mejor aún, a veces Israel y Dios son descritos como mellizos (TMTY = T'WMTY) que sufren y se alegran siempre al unísono: *Cant Rab.* 5,2; *Pesiqta K.* 5 p. 87-88. O, simplemente, cuando Israel sufre, Dios está con él en la pena, sufre con él: *Mekilta Ex* 12,41; *Mekilta de Rabi Šim'on b. Yoha'i* (ed. J. N. Epstein-E. Z. Melamed, Jerusalén 1955) ibídem; *Sifre Nm* 10,35; *Di Rab.* 11,26; *Tanḥ Lv* 16,1; *Midraš Tehill.* Sal 27,1; *Seder Eliahu Raba* p. 154; *Agadat Berešit* p. 140, cap. 71; y finalmente hay que subrayar por su antigüedad *Sanh.* 6,5. [Sobre el tema acaba de publicarse el libro de P. KUHN, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung. Talmud und Midrasch* (E. J. Brill) Leiden 1978. Lástima que la investigación se haya limitado al *Talmud* y al *midraš* con exclusión de la literatura targúmica. En p. 317-318 se cita nuestro *Cant Rab.* 5,2 y sus paralelos en nota].

51. Subrayamos, en cursiva, las coincidencias del *textus receptus* (= Walton, que no contiene diferencias de significado respecto a Urbinati y Lagarde) con el texto bíblico y ponemos en VERSALITAS las huellas del USO SINAGOGAL:

«TU, SINAGOGA DE ISRAEL, que TE asemejas a una paloma pura y oculta en los agujeros de las hendiduras de la roca y en los lugares escondidos de los terraplenes. Muéstrame tu cara y TUS obras rectas; hazme oír tu voz porque tu voz en la oración es dulce en el PEQUEÑO SANTUARIO y tu cara es agradable por las buenas acciones».

52. Hay que traducir así, de acuerdo con el contexto (cf. el diccionario de M. Jastrow, s. v.), y no como traducen la Walton (y el mismo E. Levine), «quedé consternado —obstupui— a causa de mis obras».

53. Quizás habría que entender en esta línea Ap 3,8 (... δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην) que es diversamente interpretado por los exegetas del NT.

que el texto bíblico menciona la misma raíz de Cant 5,2; en Cant 5,5 aparece en infinitivo: QMTY 'NY LPTḤ LDWDY. Sólo que en Tg Cant 5,5 el resultado es negativo, de acuerdo con el texto bíblico de Cant 5,5b-6: ...WLW 'NNY... «y no me respondió»; pero también en la traducción de estas palabras tenemos la misma metáfora de la puerta, «cerró las puertas de la conversión delante de mí»⁵⁴.

Así pues, el Tg Cant no sólo está de acuerdo con la interpretación tradicional de PṬḤY LY, sino que también utiliza este *deraš* en Cant 5,5. Hay más, el tema de la *conversión* aflora constantemente en el Tg, aunque no sea por este procedimiento midrástico; diríase que es uno de sus elementos constituyentes: Tg Cant 1,5; 2,16; 5,3; 5,4; 5,17; 6,12; 7,4; 7,5.

Aunque el tema de la conversión está extendido a lo largo de todo el Tg, no hay que olvidar la peculiaridad de Tg Cant 5,2. Como decíamos, la interpretación midrástica está duplicada. La primera interpretación —que es la tradicional, la que traduce PṬḤY LY por «convíertete»— podría con facilidad extirparse sin que saliera dañado el texto; es posible que desde 'NH hasta HDRY BTYWBṬ' («convíertete») sea un añadido del targumista. Es posible que el autor del Tg haya de este modo incluido en su obra la interpretación tradicional de PṬḤY LY, una interpretación que puede haberle precedido. No da la impresión de ser un añadido posterior al Tg porque en Tg Cant 5,5 encontramos el mismo principio *derástico* en acción y en 5,5 no puede extirparse.

5. ÉPOCA DE TG CANT

Se puede afirmar con bastante seguridad el origen palestino de Tg

54. La misma o parecida expresión se encuentra en los midrašim rabínicos. P. ej., en *Gn Rab. Šita ḥadaša* 49,8 (97): 'NY NW'L DLT BPNY KL B'LY TŠWBH. Lo mismo en *Sanh. X*, 28c; *PRK* 24, p. 366; *Rut Rab.* 2,14(5): ...NW'L PṬḤ... La expresión se debe en estos textos a que el atributo de la Justicia divina —que tiende a personificarse— se siente como lesionado por el poder sin límites de la conversión; sobre este tema cf. E. E. URBACH, *The Sages*, pp. 407ss (en hebreo) y pp. 461ss; 891ss (de la traducción inglesa).

Hemos visto, pues, que en todos estos textos «la puerta» indica metafóricamente el *abrirse* del hombre a Dios en el proceso de conversión, o los brazos abiertos de Dios que recibe al hombre convertido (= *puerta abierta* en el cielo o agujero en las nubes). Por lo tanto, uno puede preguntarse si la sola mención supérflua de «la puerta» en LXX Cant 5,2 («llama a la puerta») —ya que no se encuentra en el texto bíblico— no será una huella de la tradición exegética que comentamos. Ap 3,20 conserva casi al pie de la letra esta expresión de los LXX y a continuación se habla de nuevo de abrir «la puerta».

Cant; el material y la lengua inclinan a la mayoría de investigadores a aceptarlo, aunque faltan las pruebas definitivas⁵⁵. Mucho más difícil es tomar una decisión a propósito de la antigüedad de Tg Cant. Como decíamos en la nota 9, D. Barthélemy fecha en el s. I d.C. la traducción griega de Cant. Ahora bien, añade R. Le Déaut, si, como dice Barthélemy, estas traducciones (Cant, Rut, Lam) tenían como fin generalizar el uso litúrgico de estos textos en la diáspora, «se puede suponer que las lecturas hechas en Palestina estaban también acompañadas de una traducción aramea»⁵⁶. Está claro que suponer la existencia de una traducción aramea de Cant en el s. I d.C. no implica datar nuestro Tg Cant. Sobre la datación global de este Tg los autores difieren. En general se hace depender Tg Cant del *Talmud* (de Babilonia y de Jerusalén) y de los midrašim (sobre todo *Cant Rab.*)⁵⁷.

Si bien es cierto que las tradiciones de Tg Cant se encuentran en estos escritos rabínicos, no es fácil determinar en qué dirección va la relación de dependencia. En cuanto a los midrašim en general, el material común con Tg Cant muy bien puede indicar una fuente común; el parecido entre el *Talmud de Babilonia* y Tg Cant es tan poco que no podemos sacar de él ninguna conclusión. En los casos de considerable parecido es muy probable que ambas obras dependan de una fuente oral común de Palestina. Lo afirma un buen conocedor de la literatura rabínica, J. Heinemann⁵⁸.

Pero además hay quien encuentra signos de la dominación árabe

55. E. LEVINE, *The Targum to...*, pp. 68-69.

En Tg Cant 5,2 se observan huellas palestinas en el uso de la preposición de acusativo YT —sin que sea traducción de un 'T bíblico— (aunque también se usa L), en el sustantivo PWM y en el adverbio 'RWM. El uso de la locución «espíritu santo» aparece también en el Tg Palestino —contrariamente a TO que habla de espíritu de profecía, probablemente por razones polémicas; sobre el tema cf. A. DIEZ MACHO, *Targum Neophyti 1*, v. III, Madrid-Barcelona 1971, p. 52*-55*, y v. IV, p. 43*-47*.

56. *Introduction à la Littérature targumique*, Rome 1966, p. 139.

57. En esta línea: L. J. LIEBREICH, art. cit. p. 178 (aunque admite que en varias cosas nuestro Targum se muestra original) y Y. KOMLOSH, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations*, Tel-Aviv 1973, p. 80; cf. especialmente E. Z. MELAMED, *Targum Canticles*, en *Tarbiz* 40 (1970-1971) 214-215.

58. *Targum Canticles and its Sources*, en *Tarbiz* 41 (1971) 127-129. Sin intentar dar una fecha concreta a Tg Cant, Heinemann termina su artículo afirmando que no se puede excluir la posibilidad de su antigüedad relativa, p. 129.

59. R. LOEWE, *Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs*, en *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963, pp. 165-168. No creemos que deba seguirse tampoco la opinión de R. Loewe respecto a la tendencia apologética anticristiana de

en Tg Cant 8,8-10⁵⁹ —que otros interpretan de modo diferente— o en Tg Cant 1,7⁶⁰.

Sea cual fuere la época de redacción de Tg Cant, nadie puede dudar que contiene tradiciones hagádicas antiguas. P. Churgin aduce diversos casos de hagadás sin verdadero paralelo⁶¹. Algunos de ellos son ciertamente antiguos⁶². Entre las hagadás de las que P. Churgin no ha encontrado paralelo hay que subrayar en 7,5b el caso del simbolismo «Líbano-Templo». Se encuentra indirectamente en Qumrán; se trata, por tanto, de una tradición ciertamente antigua⁶³, al menos del s. I a.C., como ha probado G. Vermes⁶⁴. Según Tg Cant 7,5b (v. 4 en Walton), el que está en la torre de Sión/Líbano edificada por David «puede contar todas las torres que están en Damasco». Es otro elemento antiguo: al final de los tiempos, el Templo de Jerusalén se extenderá hasta Damasco; Jerusalén y Damasco formarán una sola ciudad⁶⁵. Debe ser igualmente antigua la primera parte de este v., que habla de «Salomón, rey, que edificó una torre de marfil y conquistó el pueblo de la casa de Israel y los convirtió —W'HDR— al Señor del universo». No se conoce paralelo de esta hagadá; por otra parte, la mención del tema de la «conver-

Tg Cant. Loewe para probarlo pone especial énfasis en 3,11 [y antes de Loewe, L. BAECK en *HUCA* 23 (1950-1951) 555ss], donde el bíblico «su madre» es traducido por «su pueblo», evitando así una interpretación cristiana a favor de María, Madre de Dios. Pero, sobre la interpretación de este texto, cf. lo dicho en p. 6. En la misma línea crítica cf. las reservas de E. LEVINE, *The Targum to...*, p. 69.

60. Y. KOMLOSH está de acuerdo con la opinión generalizada de que Tg Cant 1,7 se refiere al culto idolátrico del Islam (*The Bible in the Light of the Aramaic Translations*, Tel-Aviv 1973, p. 80, n. 54 —en hebreo—). Pero el mismo Komlosh señala la oposición de P. CHURGIN (TRGWM ŠYR HŠYRYM, en *Gibeath Saul*, dedicado a S. Silber, Chicago 1935, p. 83). Recientemente J. HEINEMANN ha afirmado con razón que en la mención de los hijos de «Ismael» en 1,7, esta palabra podría muy bien ser un añadido, art. cit., p. 126.

61. P. CHURGIN (art. cit., pp. 93-94) cita 2,17 = alianza por el sacrificio de los animales partidos en el monte Moria [sobre el tema cf. también A. PIATELLI en *Anuario di Studi Ebraici* 2 (1964-1965) 126ss]; la hagadá sobre el rebaño de Jacob, 6,6; Salomón edificó una torre de marfil, 7,5; David edifica Sión-Líbano, 7,5; Salomón quiso matar al profeta Ahiya, 8,12.

62. P. CHURGIN, art. cit., p. 90.92s: 2,8; 6,8 (la tradición sobre el rey Alejandro); 6,2 (Esdras y Nehemías toman parte en la construcción del segundo templo).

63. Lo mismo debe decirse sobre la hagadá del sacrificio de Isaac (1,13; 2,17; 3,6) unido a la celebración pascual: cf. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome 1963, pp. 175-176.

64. Ya que los textos de Eclo que parecen implicar esta exégesis (24, 10-13; 50, 8-9.12, texto hebreo) provienen de principios de s. II a.C., G. VERMES cree que la tradición estaba ya establecida desde principios del s. II a.C.: *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, pp. 26-39 (y anteriormente en *The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Targums*, *JThSt* 9 [1958] 1-12).

65. Sobre el tema y su antigüedad, cf. G. VERMES, *Scripture and...*, pp. 40, 43-49.

sión» —realizada por Salomón, presentado en Tg Cant como profeta⁶⁶— nos devuelve a nuestro punto de partida, Tg Cant 5,2.

La tradición exegetica de *ábreme/conviértete* en Tg Cant 5,2 tiene, pues, muchas posibilidades de ser antigua. No sólo por lo que acabamos de decir sobre el Tg, sino también por la aportación de los midrašim, p. 7ss.

CONCLUSIONES

1. Por una parte, el examen de la estructura del tema de la *conversión* en las cartas del Ap nos ha llevado a subrayar la peculiaridad de la última llamada a la *conversión* en la carta a la comunidad de Laodicea.

2. En segundo lugar el estudio de Ap 3,20 nos hizo ver en este texto, siguiendo las huellas de otros exégetas, una cita de Cant 5,2.

3. La exégesis judía de Cant 5,2 concuerda curiosamente con Ap 3,19b-20a: «conviértete: He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y abre la puerta...»

4. La exégesis judía de Cant 5,2 en el sentido de *conversión* tiene muchas posibilidades de ser antigua.

5. Estando así las cosas, es prácticamente imposible que el autor de Ap 3,20 cite Cant 5,2 sin la exégesis judía tradicional. A través de ella insiste en la necesidad de conversión que tiene la iglesia de Laodicea, «conviértete: He aquí⁶⁷ que estoy a la puerta y llamo», Ap 3, 19b-20a. Es evidente que ello no es obstáculo para que además se subraye la intención mística y escatológica del entero v. 20 de acuerdo con la exégesis moderna del texto⁶⁸.

66. Implícitamente Salomón se presenta también como profeta en Tg Cant 7,5; 1,1b. Explícitamente en 1,1a; 1,2; 1,17; 7,1; 8,5.13.

67. En el Ap, este adverbio (*idou*) a veces forma parte de la cita bíblica (1,7; 14,14), en otras ocasiones, como en 3,20, introduce la cita bíblica y enlaza ésta con los términos antecedentes (compárese 3,8 con la cita bíblica de 3,7; y en la misma línea cf. 5,5; 21,3; 21,5; 22,12; 22,7).

68. En sentido exclusivamente escatológico puede verse, entre otros, los comentarios de A. WIKENHAUSER, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1960, pp. 72-73 (traducción de la 3.ª ed. 1959), y de A. VACCARI, *Apocalisse*, Roma 1958, p. 455: «la cena o banquete es símbolo de la fiesta eterna que será el premio de los justos en el cielo».

Pero es más común, y también más de acuerdo con el sentido polivalente de muchos textos de la familia joanea, interpretar el v. 20 en sentido místico y escatológico. Lo primero porque, además de Cant 5,2, la comida en común es en Oriente la mejor prueba de amistad. El tema escatológico lo manifiesta no sólo el contexto

6. La exégesis que ve en Ap 3,19b-20 una cita de Cant 5,2 tiene que leer los vv. neotestamentarios sin dejar de lado las alusiones románticas de Cant. Ahora bien, el exégeta se siente tentado a subordinar este aspecto místico al de la conversión: quien no se convierta, el que no abra la puerta, no podrá tampoco escuchar la melodía romántica implicada en Ap 3,19b-20. Pero razonar así es sólo una tentación que parece superada totalmente por el autor de las cartas del Ap: éstas van dirigidas a las siete iglesias que tienen vicios y virtudes. De alguna sólo se mencionan virtudes (Esmirna y Filadelfia). De la iglesia de Laodicea —a la que pertenece Ap 3,19b-20— no conocemos ninguna virtud. El autor sólo menciona sus vicios: «Porque dices: yo soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo», «...porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca», Ap 3,16.17. Y precisamente a esta iglesia el autor dirige la frase más preñada de afecto de todo el NT, la voz del Amado a la amada.

7. Nuestro artículo ha pretendido, por un lado, añadir el tema de la conversión a la exégesis moderna de Ap 3,20 uniendo 19b a 20. Pero a la vez hemos querido mostrar que en la cita del Ap no hay un texto bíblico químicamente puro; es decir, Cant 5,2 pasó al Ap

general del Ap y el banquete de los sinópticos, sinó también, al menos según algunos, el sitio que ocupa el culto eucarístico en Ap: «... si los textos eucarísticos son los que más profundamente parecen haber inspirado al autor del Ap, es sin duda debido simplemente a la punta escatológica, anticipadora, más nítidamente acentuada en la cena que en el bautismo: el Señor está aquí, por lo tanto él viene. Es el *Maranatha* de las antiguas liturgias judeocristianas», A. PRIGENT, *Une trace de liturgie judéo-chrétienne dans le chapitre XXI de l'Apocalypse de Jean*, RSR 60 (1972) 172; análogamente en su artículo *Apocalypse et Apocalyptique*, en *Exegèse Biblique et Judaïsme*, Strassbourg 1973, pp. 142-143. En esta línea puede verse también H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, p. 86; C. F. D. MOULE, *The Judgement theme in the Sacraments*, en la obra dedicada a C. H. Dodd, Cambridge 1964, p. 470; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel³ 1968 (1958) p. 185; A. EHRHARDT, *Das Sendschreiben nach Laodizea*, en *Evangelische Theologie* 17 (1957) 433-434. Algunos hablan sólo del sentido místico y escatológico, p. ej.: E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen² 1953, *in loco*; G. BERTRAM, «*κρούω*», *TWzNT* III 957-958.

interpretado por la tradición judía. Esta es la originalidad de la cita de Cant en Ap 3,19b-20⁶⁹.

Enric CORTÈS
Facultat de Teologia
BARCELONA

30-XII-1978

69. Sobre otros casos de influencias o reminiscencias veterotestamentarias en Ap a través del Tg Palestinense, cf. M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, pp. 192-237; sobre todo, p. 209-217 respecto a Is 30,29 / Tg Cant 1,1 (Ap 5,9-13; 14,3; 15,3-4): *el nuevo cántico de Moisés y el cántico del cordero*.

Summary

The modern exegesis of Ap 3,20 shows that we find ourselves in front of a quotation from Cant 5,2. The present study also sets out to demonstrate that with this quotation the apocalyptic author has very probably recollected an ancient allegoric interpretation of Cant 5,2: «To knock at the door is to seek conversion». The Midrašim interpret Cant 5,2 in this sense. It is studied especially in MIDRASCH SCHIR HA-SCHIRIM, edited by L. Grünhut, and MIDRAŠ ZUTA. Also R. Aquiba (IInd century) echos this Jewish tradition in his comentary on Cant 5,2. The Targumic exegesis* (Tg Cant 5,2 and parallel texts) equally concur in this interpretation of «Let me in» in the sense of conversion, with the peculiarity that this traditional exegesis seems added by the Targumist to its own «deraš» about Cant 5,2. Thus everything leads towards making us believe that this traditional and allegoric interpretation of Cant 5,2 is ancient, in that, on the other hand, one cannot affirm that the Tg Cant came from the TALMUD OF BABYLON. J. Heinemann is correct in stating that in those cases of considerable similarity it is very probable that both works depended upon a common oral source in Palestine. In any case, whatever may be the epoch when Tg Cant was written, nobody can doubt that it contains ancient Hagadic traditions. The Jewish exegesis of Cant 5,2, LET ME IN / CONVERT YOURSELF, has many possibilities of being ancient. Only this can explain the strange employment of the theme of conversion in Ap 3, 19b. The originality of the quotation from Cant 5,2 in Ap 3,20 is thus not based on the gathering of a chemically pure Biblical text, but on an interpretation already existing in the earlier Jewish tradition.