

AÑO I
1991/2
JULIO-DICIEMBRE



M. PEREZ FERNANDEZ

Parábolas rabínicas

A. ORTEGA CARMONA

Fe religiosa y fe política

J. GARCIA LOPEZ

Diálogo con Van Steenberghen
a propósito de la Filosofía Cristiana

F. RUBIO MIRALLES

Los signos de la predicación
en I Corintios según
San Juan Crisóstomo

P. ISIDORO RODRIGUEZ, O.F.M.

Las preposiciones griegas
vehículo del dogma

R. RINCON ORDUÑA

Hacia una teología fundamental
de la sacramentalidad

E. SAURA

Cambios en el horizonte teológico:
¿La secularización en quiebra?

BIBLIOGRAFIA



CRIPTA FULGENTINA

**REVISTA DE CIENCIAS
HUMANAS
Y ECLESIASTICAS**

*CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLOGICO-PASTORALES
SAN FULGENCIO
MURCIA*

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE CIENCIAS
HUMANISTICAS Y ECLESIASTICAS

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICO-PASTORALES
"SAN FULGENCIO"
MURCIA

Dirección - Redacción - Administración

Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio»
Apartado de Correos 4309. Teléfono (968) 25 47 24
30080 MURCIA

Director

Raimundo Rincón Orduña

Consejo de Redacción

Fernando Colomer Ferrándiz
José María García Martínez
Fernando Egea Albaladejo
Antonio Martínez Riquelme

Secretario-Administrador

Manuel Hernández Robles

Subscripción anual (para 1992)

España y Portugal:
2.500 Ptas.

América Latina
Correo Ordinario US \$ 25
Correo Aéreo US \$ 30

Otros países:
Correo Ordinario US \$ 30
Correo Aéreo US \$ 35

Número suelto:
2.000 Ptas.

Impreso en

Jiménez Godoy, S.A.
Ctra. de Alicante, Km. 3
Apartado 423 - Teléfono (968) 85 04 00
30160 MURCIA

Depósito legal:

MU - 1.660 - 1991

ISBN:

84 - 600 - 7761 - 6

Revista semestral

Sumario

ARTICULOS

- M. PÉREZ FERNANDEZ, *Parábolas rabínicas* 5
- A. ORTEGA CARMONA, *Fe religiosa y fe política* 57
- J. GARCIA LOPEZ, *Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la Filosofía Cristiana* 69
- F. RUBIO MIRALLES, *Los signos de la predicación en I Corintios según San Juan Crisóstomo* 95

ESTUDIOS

- P. ISIDORO RODRIGUEZ, O.F.M. *Las preposiciones griegas vehículos del dogma* 127

NOTAS

- R. RINCON ORDUÑA, *Hacia una Teología fundamental de la Sacramentalidad* 141
- E. SAURA, *Cambios en el horizonte teológico: ¿La “secularización” en quiebra?* 157

BIBLIOGRAFIA 163

- *Recensiones* 163
- *Fichas bibliográficas* 168
- *Libros recibidos*... .. 177



Parábolas rabínicas

EL MAŠAL MIDRASICO O EL MAŠAL COMO RECURSO HERMENEUTICO PARA ABRIR LA ESCRITURA

(Ensayo sobre los *MEŠALIM* de Midrás Sifré Números)

I. PARABOLAS Y *MEŠALIM*

1. Antigüedad

Leyendo midrasim halákicos topa uno frecuentemente con *mešalim*. Instintivamente se tiende a considerar estas piezas interpolaciones o añadidos editoriales, en definitiva, elementos espúreos dentro de la mentalidad tannaítica. Pero el *mašai* es un recurso exegético testimoniado desde las colecciones rabínicas más antiguas. GnR 1,7 describe así la función del *mašal*: «Que el *mašal* no sea despreciable a tus ojos, pues con la ayuda de *mešalim* puede el hombre tener acceso a las palabras de la Torah». Acaso esta advertencia pone en guardia contra un cierto desprecio de los procedimientos exegéticos «narrativos» (*haggadah* y *mešalim*), por cuanto usan una clave simbólica y analógica para interpretar la Escritura, que difícilmente puede conseguir la precisión conceptual de la exégesis de tipo halákico.

En todo caso, grandes tannaítas, maestros en la exégesis halákica, han usado el *mašal* como recurso exegético. De R. Meir (tannaíta de la 3.^a generación, discípulo de Yismael y después también de Aqiba) se recuerda que explicaba los textos con tres métodos —*halakah*, *haggadah* y *mašal*— dedicando un tercio a cada uno de ellos (San 38b); la fama y maestría de Meir ha quedado grabada en la memoria de la tradición:

«Con la muerte de R. Meir desaparecieron los maestros contadores de *mešalim* (Sot 9,15). Otro gran creador y narrador fue R. Simón ben Yojay (también discípulo de Aqiba, de la 3.^a generación de tannaíta) de quien son famosos sus *mešalim* del Rey¹. Meir y Simón son discípulos de Aquiba, el maestro que acabó imponiendo sus criterios hermenéuticos en el judaísmo, quien se supone ejercitaría decisiva influencia en la configuración o adaptación del *mašal* para la labor exegética (cfr. *infra*). Parece razonable admitir que el género hunde sus raíces en el judaísmo anterior al 70; una simple comparación con las parábolas de Jesús de Nazaret lo confirma inequívocamente.

2. Género

Evito a propósito usar el término *parábola* para designar el *mašal* rabínico. Trato de no imponer ni imponerme a *priori* el modelo evangélico que inevitablemente evoca la *parábola*. Entonces, ¿qué es un *mašal*? En forma expeditiva: un *mašal* es lo que los rabinos llaman *mašal*². No es ésta una respuesta estúpida. Se trata de no forzar el género con definiciones prefabricadas³. Pues bien, si atendemos al uso rabínico, *mašal*, tiene un campo significativo amplio: refrán, proverbio, enigma, simple comparación, metáfora, historia o fábula narrada, etc. Lo que es común a todas estas acepciones es su carácter iluminador de la realidad. Y aunque *mašal* no determina un género literario, sí es perfectamente observable un proceso de especialización del término para acabar designando, en los períodos tannaíta y amoraíta, predominantemente una pieza literaria de formas estandarizadas y estructura muy fija.

1. Fórmulas introductorias: «*Mašal* / Contaban un *mašal*. ¿A qué se parece esto? Se parece a un...».
2. Historia/relato de algún suceso o dato típico.
3. Aplicación, generalmente introducida también por una fórmula estereotipada: «Y así pues», «de la misma manera», etc.

El *mašal* rabínico suele estar introducido en un contexto derásico: se usa para interpretar la Escritura. De este contexto resulta que la estructu-

¹Cfr. D. Noy, «*Mishle melakim shel rashbi*», *Mahanaym* 56 (1961).

²Así R. Peutrel, «Nous appellerons empiriquement *mashal* (rabbinique) ce que les Rabbins ont appellé tel» (RScR 26, 1936, 8-9). citado por R. M. Johnston, «The Study of Rabbinic Parables: Some Preliminary Observations», *SBL Seminar Papers* 1976, 337-357.

³Cfr. Magníficas observaciones de Johnston en el artículo citado en nota superior.

ra formal del *mašal* en los midrasim más antiguos es la siguiente:

0. Cita del texto a explicar.
1. Fórmulas introductorias.
2. Historia/relato.
3. Aplicación.
4. Cita de la Escritura.

3. Contexto

Una cuestión ampliamente debatida es si el contexto originario del *mašal* es el midrás, o si su inclusión en el midrás ya es una aplicación secundaria. El tema se propone ante la inevitable comparación con las parábolas evangélicas; formalmente éstas coinciden con los pasos 1., 2. y 3. de la estructura del *mašal*; pero en las parábolas de Jesús faltan absolutamente los pasos 0. y 4. Jesús nunca usa una parábola como recurso derásico para abrir la Escritura.

Flusser defiende que el tipo clásico y más primitivo de *mašal* es el de la parábola de intención moral, situada en la vida real y de aplicación para la vida ordinaria; este tipo está representado por las parábolas de Jesús y por algunos *mešalim* rabínicos; los que conocemos como *mešalim* exegéticos al servicio de la Escritura y en contexto academicista representarían una desviación del género. Tal opinión es cuestionada por quienes consideran que las parábolas evangélicas tienen un contexto y finalidad totalmente diversos⁴. Creo que esta discusión tiene el peligro de caer en defectos de anteriores polémicas. De alguna forma reproduce el modelo de discusión de si la parábola es o no alegoría: hubo un antiallegorismo dogmático que donde veía alegorización decía «¡corrupción!»; lo mismo ocurrió cuando se estableció que una parábola no podía tener más que un solo punto focal: cuando se detectaban diversos centros de atención se decía: «¡corrupción!». Y más modernamente se planteó la misma guerra con la escatologización: donde había una interpretación no escatológica se decía: «¡corrupción!». ¿No estaremos reproduciendo la misma guerra, creando dogmáticamente y *a priori* un tipo de *mašal* puro para desde ahí acusar de desviacionismo a toda forma divergente? Como tendremos ocasión de ver, hay *mešalim*-refranes que han sido «aplicados» a la exégesis; la misma «aplicación» podemos detectar en algunos *mešalim*-relatos, y con seguridad es un proceso nor-

⁴Así A. Goldberg, «Das Schriftauslegende Gleichnis im Midrasch», *FJB* 9 (1982) 1-87.

mal, pues de la esencia del *mašal* es su *adaptabilidad* para el «multi-uso». Esto no significa: a) ni que toda «aplicación» derivada del *mašal* sea una desvirtualización del mismo, b) ni que el contexto midrásico no haya creado *mešalim* originales que hayan hecho el viaje inverso de «aplicación» a la vida ordinaria. La gran abundancia de *mešalim* midrásicos obliga a considerar la academia rabínica y la enseñanza popular como contextos naturales del *mašal* rabínico. La ausencia llamativa del uso midrásico en las parábolas de Jesús de Nazaret hace pensar que por debajo hay una determinada actitud ante la Escritura, aparentemente una falta de interés por la misma (sobre ello volveremos al final con algunas consideraciones).

II. LOS MEŠALIM DE SIFRE NUMEROS

SNm es un midrás tannaftico del libro de los Números. En la clasificación que suele hacerse pertenecería a la escuela de R. Yismael; pero tiene también largas inclusiones que pertenecen a rabinos de otras escuelas. Su edición puede ser de los siglos III-IV. Se trata de un típico midrás halákico, donde los versículos bíblicos van siendo desmenuzados palabra a palabra con la intención de fundamentar la halakah de la Ley Oral. Hay en este midrás 36 *mešalim*, todos a partir de la *pisqá* 82; su agrupación y atribución a diversos rabinos puede ser un criterio válido para identificar fuentes de esta obra. He aquí una clasificación de estos *mešalim* atendiendo al género literario, en negrita doy en primer lugar el número de orden según la aparición del *mašal* en SNm; sigue, entre paréntesis, número de *pisqá* y párrafo, y número de página de la edición crítica de H. S. Horovitz⁵.

1. *Mešalim*-Refranes

11 (§ 89,4; p. 89)

«Un refrán dice a la que está criando: No has de comer ajo y cebolla en razón del niño».

23 (§119,3; p. 143)

«Refrán del simple⁶ que dice: Para mi bien se quebró una pierna mi vaca».

⁵Leipzig 1917. Reed. Jerusalén 1966.

⁶*Msl hdywt* debe entenderse como «refrán popular». *Hdywt* = *idiotes*, designa al hombre vulgar, sencillo, popular, en oposición al ilustrado o singular por alguna razón.

30 (§ 135; p. 181)

«Refrán del simple que dice: Según el camello así es la carga».

Estos tres refranes son aducidos en nuestro midrás para iluminar un pasaje de la Escritura. El primero, haciendo la exégesis de Nm 11,8, intenta explicar cómo el maná les sabía a todo lo que apetecían; con esa intención el midrasista compara el maná con la leche de la madre, que para el niño contiene todos los sabores; de aquí la cita de un dicho popular que pone en guardia a la madre para evitar determinados alimentos cuyo sabor puede encontrar el niño en la leche. El segundo refrán se usa también para explicar que la rebelión de Coré y los levitas (Nm 16-17) tuvo, pese a todo, buenas consecuencias para Aarón y los sacerdotes (Nm 18, 8.20). El tercer refrán pretende ilustrar Dt 3,26 («Y YHWH me dijo: Ya te basta»), haciendo ver que Dios nunca tiente a nadie por encima de sus propias fuerzas⁷.

Es evidente que estos refranes están tomados del uso popular para aplicarlos a la exégesis como «ilustración» en función típicamente «midrásica». Los dos últimos refranes se atribuyen a R. Yismael (cfr. también Sto 13b y QohR 1,18); se entiende que Yismael no es el autor, sino meramente quien hace la aplicación derásica. Tal uso es frecuente entre los rabinos. Véanse otros refranes de este tipo: «Refrán del simple que dice: El servidor del rey es un rey; acércate al calor y te calentarás» (SDt § 6, para iluminar Dt 1,7); «Refrán del simple que dice: Lo que hay en tu corazón para con tu amigo es lo que hay en su corazón para contigo» (SDt § 24, para iluminar Dt 4,27). Como es obvio, el contexto original de estos refranes no es el académico-derásico; pero no por ello su aplicación derásica los desvirtúa; de alguna forma esta aplicación viene a «verificar» la calidad del refrán, apto también para el uso midrásico.

2. *Mašal*-Enigma

En una ocasión en nuestro midrás *mašal* aparece como sinónimo de enigma.

17 (§ 103,4; p. 102)

«(Escuchad, os ruego, mis palabras: Si hay entre vosotros un pro-

⁷Cfr. 1 Cor 10,13.

festa, Yo YHWH a él me revelo en visión y en sueños le hablo. No ocurre así con mi siervo Moisés, que es fiel entre toda mi casa. Boca a boca hablo con él, en visión directa) y no por enigmas» (Nm 12, 6-8). ¿Por qué se dice esto? Por qué según lo que dice (en Ez 17,2): «Hijo de hombre, propón un enigma y cuenta una parábola (mašal)», ¿se habrá de interpretar que «yo hablo con Moisés de la misma manera como hablo con los profetas, en enigmas y parábolas (mešalim)? Por eso el texto dice: «Y no por enigmas» (Nm 12,8).

Para la correcta interpretación de este texto, adviértase:

1) Nm 12, 6-8 contraponen a Moisés a los profetas, en cuanto Moisés sobresale sobre todos, ya que mientras a los profetas les habla en visiones, sueños, enigmas, a Moisés le habla directamente, sin enigmas.

2) Ez 17,2 coloca en paralelismo «enigmas» y «parábolas (mašal)», de donde la interpretación como sinónimos.

3) Si expresamente nos dijera Nm 12,8 que Dios no habla con Moisés por enigmas, podría entenderse la misión de Moisés a la luz de Ez 17,2 y deducir que Dios hablaba con Moisés también en enigmas y parábolas.

4) El modelo de argumentación es el usual de los tannaítas: expresiones usadas para evitar que de otros textos se saquen deducciones erróneas (Modelo III-A, según nuestra clasificación, en el mismo modelo se inserta también el *mašal* 33, cfr. *infra*).

5) Esta acepción de «parábola» = «enigma» es la que se ve en Mt 13, 10-17: los discípulos son considerados superiores a los profetas, pues tienen acceso más allá de las parábolas.

3. *Mašal*-Símil

En un caso el término *mašal* designa una simple comparación:

6 (§ 84,4; p. 82)

R. Simón ben Elazar, decía: De todo el cuerpo lo más precioso es el ojo, y con él [Dios] compara a Israel. Si, por ejemplo (*mašal*), alguien es golpeado en la cabeza, ciera sus ojos, porque nada tiene más precioso en todo el cuerpo que el ojo, y con él [Dios] compara a Israel.

Tenemos aquí un simple símil, designado *mašal*. Es necesario notar su carácter exegético. En el contexto se explica Nm 10,35: «Huyan quie-

nes te aborrecen», y se plantea cómo se puede aborrecer a Dios, para concluir que odiar a Israel es como odiar a Dios, dada la solidaridad de Dios con su pueblo. Para mostrar tal solidaridad se aporta, entre otros textos, Zac 2,12: «Quien os toca, toca la niña de su ojo». Directamente apoyándose en este texto se dice que Dios compara a Israel con el ojo. Simón ben Elazar, a quien se atribuye el *mašal*, es un tannaíta de la cuarta generación, maestro de R. Meir y contemporáneo polémico de Rabbí.

En otros dos casos *mašal* designa una comparación algo más desarrollada aunque sin llegar a la estructura literaria completa de los llamados *mešalim*-parábolas:

10 (§ 89,4; p. 89)

«(El pueblo se dispersó y lo recogían [el maná] y lo molían en molinos o lo machacaban en el almirez y la cocían en la olla) y hacían con él hogazas» (Nm 11,8). ¿No es verdad que nunca caía nada en el horno? Entonces [este texto] enseña que se les transformaba en todo lo que se cuece en el horno. ¿Podiera ser que se les transformara sólo en eso? ¿de dónde se deduce que también se les transformaba en todo lo demás que se recoge por el campo?⁹ Porque el texto para decir que lo recogían dice «y lo recogían»⁹; como si uno dijera: «Ahora me apetece comer uvas, ahora me apetece comer higos».

Como si uno dijera... traduce *mašal le-adam se-'amar*. Sería posible traducir: «Parábola. (Se parece) a uno que dijera...». Levertoff nota que el uso aquí de «parábola» es un anacronismo¹⁰. Yo más bien entiendo que estamos en un estadio «preliterario» del género, cuando *mašal* se usa no necesariamente para introducir una determinada pieza literaria, sino para apuntar una simple comparación. De aquí la traducción propuesta: «Es como si uno dijera...».

La comparación tiene una versión muy similar en SZ a Nm 11,8, si bien con alguna variante significativa:

⁹La forma de argumentar es típica de los tannaítas: el texto no dice que metieran el maná en el horno, pero sí que hacían hogazas, luego es que el maná se les podía convertir también en todo lo que se cuece en el horno. Una interpretación restrictiva deduciría que sólo se convertía en hogazas, pues eso es lo expresamente dicho, pero el uso de la partícula inclusiva y autoriza la interpretación amplia. Esta forma de deducir es propia de Aqiba y su escuela.

¹⁰Doy una versión ampliada de una fórmula extremadamente concisa: «El texto dice: recogieron, y lo recogieron». Creo que mi traducción responde bien al sentido.

¹¹P. P. Levertoff, *Midrash Sifre on Numbers...* Londres 1926, p. 70.

«Y hacían con él hogazas» (Nm 11,8). ¿No es verdad que nunca les caía en el horno? Entonces, ¿qué enseña este texto? Que se les transformaba en todo lo que se cuece en el horno. Pudiera ser que yo pensara que no se les transformaba sino sólo en esto; ¿de dónde se deduce que también se les transformaba en todo lo que se recoge por el campo? Se compara con un hombre que dice a su amigo: «Me apetece comer higos, me apetece comer uvas». Pues así se les iba el maná transformando en todos los productos que se recogían en el campo».

He subrayado dos elementos nuevos que aquí se han introducido: la figura del amigo, con lo que la simple comparación ya pasa a ser una escena con personajes, y el paso a la aplicación expresa. Éstos son elementos que marcan como el proceso de transformación de una simple comparación informal a un *mašal* como pieza literaria perfectamente formalizada.

Otro tanto podemos decir del siguiente *mašal*:

12 (§ 89,4; p. 90)

«Al día siguiente (de comer de los productos del país) cesó el maná, (y dejó de haber maná para los israelitas; comieron, pues, de los frutos del país de Canaán durante aquel año)» (Jos 5,12). Es como si a uno le preguntan: «¿Por qué comes pan de cebada?», y responde: «Porque no tengo pan de trigo»; y «¿y por qué comes algarrobas?», y les contesta: «Porque no tengo pan de higo». Pues así los israelitas: si hubieran tenido aún del puñado que recogieron el día de la muerte de Moisés, y del que comieron durante 40 días, no hubieran apetecido comer de los productos del país de Canaán»¹¹.

Este *mašal* tiene absolutamente las mismas características que el que hemos visto de SZ a Nm 11,8: a medio camino entre el simple símil informal y la pieza literaria que llamamos «parábola». El término *mašal* con que se inicia no designa la pieza literaria y su sentido es el de una simple comparación, tal como hemos traducido: «Es como si...». Y, sin

¹¹Cfr. Mek a Ex 16,35 (Lauterbach II, 126-128), donde se desarrolla el dato aceptado por toda la tradición israelita: que el día de la muerte de Moisés cesó el maná, y de lo que recogieron aquel día estuvieron comiendo 40 días, hasta que entraron en Canaán. Así, explícitamente, PsJ Ex 16,35: «Y los hijos del Israel comieron el maná 40 años en vida de Moisés, hasta que llegaron al país de su residencia; comieron el maná 40 días después de su muerte, hasta que pasaron el Jordán y entraron en los confines de la tierra de Canaán».

N.º	SNm	Título	Personajes	Autor	Mihrás de	Estructura	Aplicación	Griego-latín
1	82.1 (77)	Los que salen a la guerra	Combatientes	Anónimo	Nm 10,33 Dt 1,2	a) mšlw mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) lbný'dm d) 'bl	Israel	-
2	82.2 (78)	El proconsul	Proconsul	Simón ben Yojoy	Nm 10,33a	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-nýgyr d)	-	'nygyr (δντικουρος)
3	84.1 (80)	El Rey y el Gobernador de Acre	Rey-Subditos- Gobernador	Simón	Nm 11,1	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-bny'dm d) kk	Israel	-
4	84.2 (80)	El siervo que despierta al Rey	Rey-Siervo	Anónimo	Nm 10,35 Nm 9,22	a) mšl b) c) l-milk d)	-	-
5	84.2 (80)	El Rey que paseaba con su amigo	Rey-Amigo	Anónimo	Nm 10,35 Nm 9,22	a) b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d) ams't nqyym	Repetición texto inicial	-
7	85.4 (85)	El que maldecía al Rey	Rey-subdito	Simón	Nm 11,1	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-'hd d) 'f	Israel	-
8	86.1 (85)	El amigo que intercede por el hijo del Rey	Rey-Hijo- Amigo	Simón	Nm 11,2	a) mšl b) h-dbr dwmh c) l-milk d) kn	Israel	-
9	87.2 (87)	El hijo que se rebela contra su padre el Rey	Rey-Hijo Educador	Simón	Nm 11,5	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d)	-	pydqwq (παυροργός)

N.º	SNm	Título	Personajes	Autor	Mihrás de	Estructura	Aplicación	Griego/Latín
13	89,5 (90)	El Rey que cada día da el sustento a su hijo	Rey-Hijo	Simón	Ex 16,21	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d) kk	Israel	-
14	91,2 (91)	El condenado a muerte	Reo-Hijos Verdugo	Simón	Nm 11,15	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-hd d) kk	Repetición texto inicial	spqlwř (speculator)
15	93 (94)	La lámpara sobre el candelero	-	Anónimo	Nm 11,17	a) b) l-mh h-dbr dwmh c) l-rr d) kk	Moisés	-
16	94,3 (94)	El Rey cuyos hijos y siervos robaban	Rey-Hijos- Siervos	Simón	Nm 11,20	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d) kk	Repetición texto inicial	-
18	103,6 (102)	El Rey que confía en su ministro	Rey-Súbditos- Ministro	Anónimo	Nm 12,8	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d)	Moisés	-
19	105,1 (103)	El Rey que ordena castigar a su hijo	Rey-Hijo- Educatör	Anónimo	Nm 12,10	a) mšl b) c) l-mlk d)	-	řlqwaq (παίδεργωγος)
20	115,5 (127)	El Rey que rescató al hijo del amigo para hacerle su esclavo	Rey-Siervo/ Hijo-Amigo	Anónimo	Nm 15,41	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d) kk	Israel	snđl (συνδούλον)
21	117,1 (134)	El Rey que regaló una finca a su siervo	Rey-Siervo	Anónimo	Nm 18,8 Nm 17,5	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d) kk	Repetición texto inicial	řkyřym (δρεκτόν)

N.º	SNm	Título	Personajes	Autor	Midrás de	Estructura	Aplicación	Griego/latín
22	119,2 (142)	El Rey que no regaló nada a su hijo	Rey-Hijo	Anónimo	Nm 18,20	a) mšl b) l-mš h-dbr dwmh c) l-mlk d) w-kt hw' wmr	Atracción e iluminación de textos	-
24	131,1 (169)	El centurión que desertó	Rey-Centurión	Anónimo	Lv 21,9 Lv 21,10	a) mšl b) l-mš h-dbr dwmh c) l-qywrn d) l-kk n'mr	Repetición texto inicial	qywrn (centurio) plwpylwn (Primpilius) qywr (denarium)
25	131,1 (170)	El Rey que quiso divorciarse	Rey-Esposa Escriba	Aqiba	Os 1,9 Os 2,1	a) mšl b) c) l-mlk d) l-kk n'mr	Repetición texto inicial	-
26	131,1 (170)	El General experimentado	Rey-General	Aqiba	Os 14,1 Os 14,2 /1	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-medynh d) lkk n'mr	Repetición texto inicial	plwlrkws (ρολέμαρχος) hprky' (ἐραρχ(α))
27	132,1 (174)	Los sacerdotes que repartían la terumah	Sacerdotes-hijos	Rabbí	Nm 26,53 Nm 26,51	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-šey... d) k-yws' bw 'tth -wmr	Repetición texto inicial	-
28	134,5 (179)	El palacio del Rey	Rey-Hijo	Anónimo	Nm 27,12 Dt 32,49 Dt 3,23ss	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mlk d) kk	Moisés	plryn (palatium) trqlyn (πικλάριον) qywrn (κοιτών)
29	134,5 (180)	Las listas del imperio	Un hombre	Yehucáh ben Baba	Dt 3,23-25 Job 23,13	a) mšl b) c) l'dm d) 'bl 'tth 'mr	Atracción e iluminación de textos	gwtrtsyn (commentarius)

N.º	SNm	Título	Personajes	Autor	Métrica de	Estructura	Aplicación	Gríego/Latín
31	135 (182)	El Rey que prohibió algo a su hijo	Rey-Hijo	Anónimo	Dt 3,26	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d) kk	Moisés	-
32	137 (183)	La mujer que quiso se conociera su pecado	Dos mujeres	Anónimo	Nm 27,14	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d) kk	Moisés-David	krwz (kepuē)
33	142,1 (187)	La última voluntad de la mujer del Rey	Rey-Esposa	Anónimo	Nm 28,1 Nm 27,17	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d) kk	Repetición texto inicial	-
34	153,6 (202) (204) (206)	El que come lo permitido con mala conciencia	Un hombre	Anónimo	Nm 30,6 Nm 30,9 Nm 30,13	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-mtkwym d)	-	-
35	157,1 (209)	Los perros que hacen la paz ante el lobo	Perros-Lobo Ganado	Anónimo	Nm 22 Nm 31, 1-2 Grn 36,35	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-suy d) kk	Moab-Madán	-
36	161,3 (223)	El Rey que siempre está con su hijo	Rey-Hijo-Siervo	Rabbi	Nm 35,34 Nm 5,3 Lv 16,16	a) mšl b) l-mh h-dbr dwmh c) l-milk d) w-kn hu' wmr	Atracción e iluminación de textos	-

embargo, la aplicación se saca formalmente. En realidad este *mašal* no es ninguna exégesis, sino una ilustración del dato bíblico con una verdad de «Pero Grullo»: si comían del producto del país era porque ya no tenían maná.

4. *Mešalim*-Parábolas

En los 29 casos restantes de SNm en los que se emplea el término *mašal* nos encontramos con un género preciso, de estructura literaria perfectamente fijada, invariablemente usado con la finalidad derivada de «abrir la Escritura». Véase el esquema adjunto con los datos distribuidos en 9 columnas.

La *primera columna* da el número de orden dentro de SNm; salto los números 6.10.11.12.17.23.30, que corresponden a los refranes, enigmas y comparaciones ya señalados.

La *segunda columna* ofrece la cita correcta de SNm con indicación de *pisqá* y párrafo, y entre paréntesis número de página de la edición de Horovitz.

La *tercera columna* señala el nombre que provisionalmente he dado a cada *mašal*.

En la *cuarta columna* señalo los personajes que intervienen. Es de notar que de los 29 *mešalim* en 21 interviene el rey¹². El rey es ya una «metáfora estandarizada»: habitualmente encarna en la representación a Dios; los binomios rey-siervo, rey-hijo describirán las relaciones de Dios con Israel. Hay que hacer aquí una observación hermenéutica importante; el hecho de que las relaciones de Dios con Israel se presenten simultáneamente bajo los dos aspectos de padre-hijo y de señor-siervo nos obliga a evitar una trasposición material y simplista de la representación del *mašal*. Otro dato a tener en cuenta es la frecuente presencia de un tercero en la escena, que contribuirá a la dramatización del cuadro: este personaje es más variado; puede ser el pedagogo o educador del hijo, o un amigo del rey o acaso su administrador, o un amigo del hijo, o acaso un siervo contrapuesto al hijo, etc. Estos personajes están también ya estandarizados, de forma que su identificación no suele ser difícil: Moisés o la Ley se representan habitualmente por el pedagogo; también el

¹²Los *mešalim* del rey se hicieron muy populares. Hay que suponer que muchos relatos que en principio fueron de «un hombre...» («se parece a un hombre que...»), en el decurso de la tradición y de la transmisión textual se transformarían en relatos de «un rey...» («se parece a un rey que...»).

amigo suele ser representación de Moisés o Abraham, etc. Estos *mešalim* tienen una tendencia clara a la alegorización y funcionan ya como «alegorías estándar», que se suponen conocidas de los lectores; de hecho funcionan como códigos inequívocos de interpretación. Si alegorización fuera señal de secundariedad o degeneración del género, habría que considerar espúreos la inmensa mayoría de los *mešalim rabínicos*.

En la *quinta columna* doy el nombre del autor del *mašal*, tal cual aparece identificado en nuestro midrás¹³. A Simón ben Yojay se le atribuyen siete; hay dos de Aqiba, dos de Rabbí y otro de Yehudah ben Baba; el resto aparecen como anónimos. Probablemente algunos de los anónimos deben atribuirse también a Simón ben Yojay (la tradición recuerda que los dichos anónimos de Sifre pertenecen a Simón ben Yojay: San 86a): cuando en otros paralelos tales *mešalim* efectivamente se atribuyen a R. Simón y, sobre todo, cuando tienen las mismas características que los suyos, es sensato aceptar tal atribución. Un buen observador notará que todos los *mešalim* de R. Simón están concentrados entre las *pisqaot* 82 y 94; un indicio bien preciso para identificar un bloque en la compleja composición de SNm

La *sexta columna* indica los textos bíblicos que los *mešalim* pretenden explicar o ilustrar; todo los *mešalim* están usados con una mentalidad y finalidad exegética. En la tercera parte de este trabajo nos detendremos en el estudio de esta columna.

La *séptima columna* recoge las fórmulas literarias por las cuales hemos identificado el género *mašal*-parábola. Tales fórmulas son las mismas que configuran las parábolas evangélicas (de aquí el nombre de *mašal*-parábola); considero se trata del mismo género, usado en contexto y función distinta. Adviértase el grado de fijeza que ya existe en el uso de estas fórmulas; podemos hablar de un género perfectamente conocido, con variaciones muy limitadas. Por lo mismo no debe descartarse que tanto las ausencias, en algunos casos, como la presencia, en otros, de determinadas fórmulas sean un dato más atribuible a los copistas (proceso de transmisión textual) que a los autores y narradores (proceso de evolución literaria).

La *octava columna* indica a quien se hace la aplicación de la parábola; es el *nimsal* en la terminología de los estudiosos israelíes. Tal aplicación viene introducida por la fórmula d) de la estructura, fórmula que admite cierta variedad y que en ocasiones incluso se omite. En nuestro caso, el *nimsal* no es algo o alguien que está fuera del texto, sino que es

¹³En cada caso deberá estudiarse cuando la atribución es dudosa o claramente equivocada.

el texto mismo; esto es lo propio del *mašal* midrásico, cuyo interés no es tanto interpelar al oyente o lector a tomar una actitud moral cuanto descubrir el sentido del texto en cuestión; con toda claridad ello se advierte cuando el *mašal* termina con la repetición del texto inicial, reintroducido con fórmulas como «ésta es la razón por la que se dice...», «así te encuentras armonizando...», etc.; o también cuando la conclusión consiste en la aportación de nuevos textos iluminadores mediante la fórmula: «y en este sentido se dice...». Cuando en esta columna señalo nombres propios como Israel, Moisés, Aarón, etc., me refiero a los personajes históricos de aquel momento, de ese preciso texto¹⁴.

La *columna novena* recoge las palabras griegas y latinas usadas: predominan —cosa lógica— las de la milicia y administración. Pero es sorprendente que los *mešalim*, tan populares, recurran tan frecuentemente a personajes y escenarios tan encumbrados, que no son los de la vida ordinaria. Una explicación de este dato habría de contemplar una base más amplia que la pequeñísima que aquí tenemos. Ciertamente el rabino estaba más encarnado de lo que se supone en el medio ambiente. ¿No es llamativo que la representación de Dios como rey se haga según el modelo del emperador/procónsul romano y no según el modelo bíblico de YHWH Rey? El lenguaje altisonante, las escenas de palacios, reyes, siervos y ayos pueden tender a deslumbrar (de R. Simón se dice era muy presuntuoso), pero también pueden revelar la intención de abrir la Escritura a los gentiles, prosélitos y temerosos de Dios procedentes de la administración romana y de las clases altas. Esta hipótesis explicaría que junto con la *exégesis* jurídica típica y la argumentación halálica tannaítica, se añadiera *otra* explicación de la Escritura para gentes «que sólo podían entender en parábolas»¹⁵. Es una hipótesis que entiendo merece ser tenida en cuenta.

Obviamente, se necesitaría aún otra columna con paralelos, repeticiones y textos de referencia; la confección de la misma es indispensable para cuando se pretenda escribir un comentario más completo de los *mešalim*.

¹⁴Teológicamente resulta interesante la polémica apuntada entre D. Stern y D. Boyarin: el primero acusará al segundo de no ver en el midrás más que relaciones entre textos (*Prooftext* 1, 1981, 261-291; 5, 1985, 269-280).

¹⁵Cfr. Mc 4,11. 34.

III. LA FUNCIÓN MIDRÁSICA DE LOS MEŠALIM-PARÁBOLAS EN SIFRE NÚMEROS

La actividad derásica tiene como objetivo, junto a la actualización del texto, la supresión de contradicciones, la explicación de textos aparentemente superfluos, la armonización con las concepciones básicas del judaísmo, la aclaración de particularidades lingüísticas más o menos llamativas, la mutua iluminación de textos aparentemente lejanos, etc. A estas funciones se aplicará el *mašal* rabínico, como veremos en detalle.

1. Armonización de textos

Ante dos textos literalmente contradictorios la exégesis halákica recurría a un tercero que dirimiera la cuestión; así, de hecho, está formulada en la regla 13 de las de R. Yismael: «Si dos pasajes se contradicen un tercero dirimirá entre ellos» (cfr. SNm § 58,1; Mek a Ex 12,5 ed. de Lauterbach I, 32). Pero en una exégesis haggádica, el *mašal*, sin mayores artificios, dará el sentido sensato que supera el literalismo, y, en su obviedad, evita planteamientos absurdos. Los *mešalim* 4 y 5 de SNm armonizan Nm 10,35 («Moisés exclamaba: ¡Levántate, YHWH!») con Nm 9, 20.22 («A la voz de YHWH acampaban y a la voz de YHWH partían»): ¿quién realmente daba la voz de partir y de acampar: Moisés o YHWH?

4 (§ 84,2; p. 80): EL SIERVO QUE DESPIERTA AL REY
«Moisés exclamaba: ¡Levántate, YHWH!» (Nm 10,35). Pero una Escritura dice: «A la voz de YHWH acampaban y a la voz de YHWH partían» (Nm 9, 20.22). ¿Cómo se pueden cumplir estas dos Escrituras? Una parábola. [Se parece] a un rey de carne y sangre que dijera a su siervo: «Por favor, despiértame, que voy a dar la herencia a mi hijo».

5 (§ 84,2; p. 80): EL REY QUE PASEABA CON SU AMIGO
Otra interpretación. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que solía pasear acompañado de un amigo. cuando quería salir decía: «No salgo hasta que venga mi amigo». Cuando quería descansar decía: «No descanso hasta que venga mi amigo». Te encuentras, pues, cumpliendo «a la voz de Moisés acamparon», y te encuentras cumpliendo «a la voz de YHWH acamparon»; «a la voz de Moisés partieron» y «a la voz de YHWH partieron».

Los dos *mešalim* subrayan el completo acuerdo entre Moisés y YHWH. En la terminología exegética es importante notar el uso del verbo *leqayyen* (= «cumplir»): no se trata de anular un texto malo ante uno bueno, sino de hacer ver la verdad —el «cumplimiento»— de ambos textos. Advuértase también la doble representación de Moisés como siervo y como amigo, lo que debe poner en guardia contra la fácil transposición de las «representaciones» a conceptos teológicos.

Un caso más rebuscado de armonización es el que se intenta hacer entre Nm 26,55 («según los nombres de las tribus sus padres heredarán [la tierra]») Nm 26,53 («a éstos [a los que entraron en Canaán] se le repartirá el país en herencia»): ¿quiénes heredarán: los padres que salieron de Egipto o los hijos que entraron en Canaán? Ofrezco el *mašal*, con el amplio contexto de la discusión:

27 (§132,1; p. 174): LOS SACERDOTES QUE REPARTEN LA TERUMAH

R. Yosiyyah interpretaba: El país fue distribuido entre los que salieron de Egipto, según está dicho: «Según los nombres de las tribus sus padres heredarán» (Nm 26,55). Entonces, ¿cuál es la enseñanza del texto: «A éstos se repartirá el país en herencia» (Nm 26,53)? Está dicho por las mujeres y los menores de edad.

R. Yonatán interpretaba: Entre los que entraron en el país fue distribuido el país, según está dicho: «Éstos son los empadronados de los hijos de Israel, seiscientos un mil...» (Nm 26,51), y está escrito que «a éstos se repartirá el país en herencia» (Nm 26,53). Entonces, ¿cuál es la enseñanza del texto?: «Según los nombres de las tribus sus padres heredarán» (Nm 26,55). La Escritura distingue¹⁶ esta herencia de todas las herencias que aparecen en la Torah: pues en todas las herencias mencionadas en la Torah los que viven heredan a los que han muerto, pero aquí los que han muerto heredan a los que viven.

Rabbí contaba una parábola: ¿a qué parece esto? A dos hermanos sacerdotes que había en una ciudad. Uno tenía un hijo y el otro tenía

¹⁶Cfr. regla 16 de las 32 de R. Eliezer ben Yosé ha-Gelili: se trata de una expresión singular en su contexto y que, por tanto, tiene una significación especial: Dios le cambia (*synh*) el sentido. Otros ejemplos de esta singularidad de significado, en SNm § 42 sobre Gn 18,13; en SNm 110,1 sobre Nm 15,18; en SNm § 128,1 sobre Nm 19,17. Cfr. Bacher, *Terminologie* I, 194-5.

tres hijos. Salieron a la era: el primero recogió una *sea* y los otros recogieron tres *seas*. Las llevaron a sus padres y éstos las distribuyeron a partes iguales. En concordancia con esto debes hacer la interpretación: De los que entraron en el país éste recogió lo de una *sea* y aquellos de los tres *seas*, y lo entregaron en herencia a sus padres. Y heredaron los muertos a los vivos e hicieron el reparto a partes iguales.

R. Simón ben Elazar enseñaba: Uno recogía su parte y la parte de su padre, y otro recogía su parte y la parte de su padre. Te encuentras así cumpliendo: «A éstos se repartirá el país en herencia» (Nm 26,53), y te encuentras cumpliendo: «Según los nombres de las tribus los padres heredarán» (Nm 26,55)¹⁷.

La parábola de Rabbí pretende ilustrar la opinión de R. Yonatán. El ejemplo es popular y claro, pues los sacerdotes solían salir por los campos a recoger la ofrenda de la *tarumah*. Si alguna vez, para mayor comodidad, mandaban a sus hijos, los padres habrían de hacer después la distribución a partes iguales, no según los hijos, sin según ellos mismos. Hay, pues, un perfecto paralelismo con el caso presentado: primero recogen los hijos y distribuyen según su número; después los padres redistribuirán según el número de los padres. La parábola debe haber sido acuñada para responder a esta cuestión exegética. Nótese también la sobreentendida afirmación de la resurrección.

La lectura rabínica veía también una contradicción entre Nm 10,33 (un viaje de tres jornadas) y Dt 1,2 (un viaje de 11 jornadas). La exégesis halákica argumentaba según el conocido modelo: si una cosa ya está dicha, ¿qué enseñanza nueva aporta su repetición...? La nueva enseñanza se deduce de Nm 10,33b... Pero el *mašal* eliminará la contradicción por otro camino; es que los israelitas iban tan contentos que en tres días hicieron el camino de once jornadas. He aquí el texto con su contexto:

1 (§ 82,1; pp. 77-8): LOS QUE SALEN A LA GUERRA

«Partieron de la montaña de YHWH en viaje de tres jornadas (y el Arca de la Alianza de YHWH marchaba delante de ellos durante los tres días de ruta, para buscarles lugar donde hacer el alto)» (Nm 10,33). Esto no era necesario mencionarlo toda vez que ya está dicho: «Once jornadas hay desde Horeb (hasta Qadés Barnea, cami-

¹⁷La rebuscada enseñanza de R. Simón ben Elazar (T4, maestro de R. Meir, adversario de Rabbí) pretende compaginar los dos textos con una artificiosa explicación.

no del monte Seir)» (Dt 1,2). Entonces, ¿qué enseñanza aporta el texto «partieron de la montaña de YHWH»? Enseña que la Sekinah hizo en un mismo día 36 millas para que ellos entraran en la Tierra¹⁸.

Contaban una parábola. ¿A qué se parece esto? A los humanos cuando van a la guerra: en el momento de salir van alegres, conforme se van cansando sus brazos flaquean. Pero con Israel no es así. Conforme más se cansan más alegres se ponen y dicen: «¡Vayamos a tomar posesión de la tierra de Israel!».

Otra interpretación. Dijeron: Nuestros padres pecaron y por ello se decretó contra ellos el siguiente decreto: «en este desierto caerán vuestros cadáveres» (Nm 14,29). Pero nosotros ni pecaremos ni moriremos en el desierto, sino que iremos a tomar posesión de la tierra de Israel¹⁹.

La parábola supone que los israelitas van también con la misma celeridad que la Sekinah. Es la interpretación que de Nm 10,33 se da en SZ *ad loc*, cuya exégesis y parábola (aquí atribuida a R. Simón) merece la pena que reproduzcamos:

«Partieron de la montaña de YHWH en viaje de tres jornadas» (Nm, 10,33). ¿Es que era un viaje de tres jornadas? ¿No está dicho que había once días desde el Horeb (Dt 1,2)? ¿Cómo compagino yo esto con el viaje de tres jornadas? Se quiere enseñar que en un mismo día hicieron el camino que hubieran hecho en tres días, pues cada día caminaban 12 millas y aquel día caminaron 36 millas. R. Simón solía decir: ven y verás el amor por la tierra de Israel. ¿Cómo se la

¹⁸Qadés Barnea ya se considera Palestina. Nuestro texto midrásico entiende que es la Sekinah la que en un mismo día hizo el camino de tres (12 millas por jornada = 36 millas). Esta misma interpretación es la que ofrece PsJ Nm 10,33: «...y el Arca de la Alianza de YHWH caminaba delante de ellos: treinta y seis millas caminó aquel día, y era llevada delante del campamento de Israel, a tres días de marcha para disponerles un lugar donde acampar». Esta larga marcha de la Sekinah en favor de Israel es un tópico que ha pasado como obvio a la literatura rabínica: SNm 84,1: SDt 2,1 (discusión detallada con enumeración de diferentes interpretaciones); SZ Nm 10,33 (Horovitz 266).

¹⁹En este contexto se advierte que la parábola está motivada por la exégesis de Nm 10,33 y Dt 1,2. Pero la parábola no es propiamente una exégesis del texto, sino una ilustración del mismo. Viene a decir: los israelitas sacan fuerzas de flaqueza porque saben que la Sekinah les acompaña y porque saben que van a tomar posesión de la Tierra prometida. En el cambio de la tristeza al gozo suena el recuerdo de Sal 126 y de Jn 16,20.

quiere! Todo el que va a la guerra sale corriendo, y cuando llega al combate sus piernas flaquean. No fue así con los israelitas, sino que conforme se acercaban a la tierra de Israel sus piernas más les sostenían y unos a otros se decían: «si no entramos a la tierra de Israel y morimos ahora, es que no somos dignos de entrar al lugar que YHWH juró a nuestros padres que nos daría a nosotros».

Adviértase que aquí la «parábola» no está formalmente señalada como tal; hay diferencias en la terminología que son explicables en el proceso de transmisión; «llegar» (*mgy^cin*) «cansarse» (*mtyygym*). Puede plantearse qué forma literaria sería la original: si la de parábola formal o la narrativa libre; o si R. Simón puede considerarse realmente el autor de la misma. Parece sensato aceptar la parábola como de R. Simón (teniendo en cuenta que es el estilo de sus parábolas) y desechar el planteamiento de la forma original, que puede estar viciado: ¿es que es posible encontrar un *Ur-Text* desde el que juzgar las demás formas?

2. Convocación e iluminación de otros textos

Los *mešalim* 22, 29 y 36 tienen en común que terminan con la cita de una serie de textos bíblicos iluminadores del texto cuya exégesis se pretende. La fórmula d) con la que se introduce la aplicación suena: «y en este sentido se dice» (*we-ken kû-ômer*) o “tu puedes citar” (*abal attah ômer*). Nos encontramos ante un tipo de *mašal* midrásico bastante puro: usar el *mašal* como medio de catalizar textos iluminadores del primero es una actividad básicamente académica.

22 (§ 119,2; p. 142): EL REY QUE NO REGALÓ NADA A SU HIJO

«Yo soy tu porción y tu heredad» (Nm 18,20): [Quiere decir que] tú comes en mi mesa y bebes en mi mesa. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que hizo regalos a sus hijos, y sólo a uno dejó sin ningún regalo y le dijo: «Aunque no te he hecho ningún regalo, tú comes en mi mesa». En ese sentido se dice: «Es la porción que yo les doy de los manjares que se abrasan para mí» (Lv 6,10); «Comerán de los sacrificios ígneos de YHWH y de su patrimonio» (Dt 18,1).

La parábola explica por qué los sacerdotes no reciben parte en el

reparto de la tierra. No tienen entronque lingüístico o gramatical con el texto, sino puramente teológico. Las citas aducidas de Lv 6,10 y Nm 18,1 vienen a probar que efectivamente los sacerdotes son los invitados a la mesa de Dios²⁰.

El siguiente *mašal* tiene como objetivo iluminar Dt 3,24 con Is 44,22. Se contraponen el poder impresionante del imperio romano —del que nadie puede sustraerse y solicitar una exención, por mucho dinero e influencia que se pudiera tener— y el poder de Dios, a quien el más pequeño, con simplemente ofrecer conversión, puede hacer volverse atrás. La parábola lleva el corolario no expreso de quién es realmente el más grande o qué es el poder:

29 (§ 134,5; p. 180): LAS LISTAS DEL IMPERIO

«¿Pues qué Dios hay ni en los cielos ni en la tierra (que ejecute obras como las tuyas ni proezas como las tuyas)?» (Dt 3,24). Pues la naturaleza del Omnipresente no es como la naturaleza de la carne y la sangre: de la naturaleza de la carne y la sangre es que el más poderoso anule el decreto del que lo es menos, pero, ¿quién podría rebelarse contra tu mano? En este sentido se dice: «Él es único, ¿quién le hará volverse atrás?» (Job 23,13). R. Yehudah ben Baba contaba una parábola: [se parece] a un hombre que ha sido registrado en las listas del imperio; aunque diera mucho dinero ya le sería imposible ser borracho. Sin embargo tú dices: «Haced penitencia y yo la aceptaré», como está escrito: «He borrado como una nube tus delitos y como un nublado tus pecados» (Is 44,22)²¹.

Traducimos *middah* (= atributo, medida) por naturaleza aunque somos conscientes que no son intercambiables el concepto griego de «naturaleza» y la comprensión semítica de «*middah*», que ha de enten-

²⁰La parábola neotestamentaria del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) tiene un corolario que recuerda a esta parábola: vv 27-32.

²¹El sentido lo da también el paso paralelo de SDt § 27: «La naturaleza del Santo, bendito sea, no es como la naturaleza de la carne y la sangre. De la naturaleza de la carne y la sangre es que un prefecto que se sienta en su prefectura teme a sus asesores no sea que revoquen (sus decisiones). Pero tú no tienes consejeros, ¿por qué no tendrías que perdonarme? Un rey de carne y sangre que se sienta en su trono teme a su sucesor, no sea que lo desautorice. Tú, que no tienes sucesor, ¿por qué no has de perdonarme?».

En este texto de SDt deben observarse la cantidad de palabras griegas empleadas: *eparjos*, *eparjía*, *diadojos*, *synkathedros*. El tema del poder del imperio en relación con el poder aparentemente mínimo del Dios de Israel estaba en primer plano.

derse más existencialmente como forma de existencia, atributo o característica; pero en el lenguaje no filosófico, al menos en castellano, naturaleza da perfectamente el sentido. La cita de Job 23,13 viene a reafirmar la singularidad de Dios, sobre el que no hay nadie que pueda anular sus decisiones. Adviértase, sin embargo, que el texto de Job va en la dirección de lo que es propio de la naturaleza de la carne y la sangre; y eso es justamente lo que va a contestar la parábola. Podría ser que la reflexión sobre el texto de Job hubiera sido introducida posteriormente por algún redactor o editor. Tal «interporación» con otro texto de Job es clara en SNm § 135, en la parábola sobre el rey que prohibió algo a su hijo (*mašal* 31). Justamente lo que hace que Dios no sea como los hombres es que a él le pueden hacer volverse atrás los inferiores. Éste es el sentido claro de la parábola, que se sitúa dialécticamente frente a Job 23,13. Indirectamente, la parábola resulta un testimonio valiosísimo en favor de la eficacia burocrática de la administración romana²².

El último *mašal* de esta serie ilumina Nm 35,34 con Lv 16,16 y Nm 5,3; para atraer tales textos se pudo haber usado simplemente la *gezerah sawah* (analogía verbal de palabras que se repiten en varios textos), pero aquí, el «seleccionador» ha sido el *mašal*:

36 (§ 161; p. 223): EL REY QUE ESTA SIEMPRE CON SU HIJO
 «No habéis de contaminar la tierra en que habitáis, en medio de la cual yo también habito, pues yo YHWH habito en medio de los hijos de Israel» (Nm 35,34) (...) Rabbí contaba una parábola: ¿A qué se parece eso? A un rey que dijo a su siervo: «Si me buscas yo estoy con mi hijo; siempre que me busques yo estaré con mi hijo». Y en este sentido [la Escritura] dice: «El que habita con ellos en medio de sus impurezas» (Lv 16,16), y también: «Para que no contaminen sus campamentos, en medio de los cuales yo habito» (Nm 5,3): «No habéis de contaminar la tierra en que habitáis, en medio de la cual yo también habito, pues yo YHWH habito en medio de los hijos de Israel» (Nm 35,34).

Esta parábola es el cierre de todo el Midrás Sifre Números, y acentúa lo que ha sido el tema predominante, al menos en el editor: la solidaridad de Dios con su pueblo. Dios está con Israel en toda circunstancia, incluso en situaciones de pecado, por supuesto en los momentos de dolor. Véase, por ejemplo, el comienzo del midrás, SNm §1-10;

²²Sobre *qwntrsyym* (= *co'nme'ntari'u's*), cfr. D. SPERBER, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Bar Ilan 1984, 172-73.

«En medio de los cuales yo habito» (Nm 5,3). ¡Cuán queridos son los israelitas, que aún cuando estén en impureza la Sekinah habita en medio de ellos!

También especialmente bonito, el texto inmediatamente anterior a la parábola (SNm § 161,3), en palabras atribuidas a R. Natán (algunos testigos ponen el *mašal* en boca de R. Natán).

3. Respuesta a preguntas intencionadas al texto

Suele ocurrir que la dificultad no la suscite el mismo texto, sino el lector puntilloso de rebuscada lectura. Aparentemente, tal lectura parecería motivada por un espíritu estrecho, a caso una concepción de la inerrancia de la Escritura muy material y literal, también por una idea de la inspiración absolutamente simplista y fundamentalista. Sin pretender tratar aquí de los presupuestos con los que el midrasista lee la Escritura, pareceme poder afirmar que la aparente estrechez y meticulosidad es la más de las veces sólo una posición heurística para provocar preguntas que den respuestas a cuestiones verdaderamente importantes. Y en este juego entra el *mašal* ofreciendo una solución que con su claridad y luminosidad contrasta con el planteamiento artificioso inicial. Son muchos los *mešalim* que funcionan así: luz en contraste con una dificultad artificiosa²³. Veamos en primer lugar dos *mešalim* sobre el maná que resuelven dos dificultades: «descubiertas» en el texto:

La tradición judía siempre entendió que el maná tenía todos los sabores; así expresamente ya en Sab. 16,20: «...les preparaste desde el cielo un pan... capaz de producir toda clase de placer, y que se acomoda a todos los gustos; porque tu sustento demostraba a tus hijos tu dulzura, pues servía al deseo de quien lo tomaba y se convertía en lo que cada uno quería»; cfr. también Mek a Ex 16,23 (Lauterbach II, 118) y SNm § 89.

Por eso no se entiende que el texto bíblico diga que echaban de menos pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos; ¿por qué no podían encontrar esos sabores? A esta cuestión responde la parábola:

9 (§ 87,2; p. 87): EL HIJO QUE SE REBELA CONTRA SU PADRE EL REY

«(Nos acordamos del pescado que de balde comíamos en Egipto), de los pepinos (melones, puerros, cebollas y ajos)» (Nm 11,5). R.

²³Este sistema tiene el peligro de hacer más *eis-egesis* que *ex-egesis*, pero esto es otra cuestión.

Simón explicaba: ¿por qué el maná se les transformaba en cualquier cosa que desearan menos en esas cinco? Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que confió su hijo al educador y se sentó y le dijo: «Por favor, que no coma mala comida ni beba mala bebida». Y, a pesar de todo, aquel hijo se rebelaba contra su padre diciendo: «¡No es porque me quiera, sino porque no puede soportar que yo coma!».

El punto de la parábola está en contraponer la solicitud del padre con la ceguera obstinada del hijo. Adviértase que el texto hebreo nunca dice que el maná les supiera a todo lo que querían; esto es una interpretación ya desde Sab., pero que queda limitada por el mismo amor del padre que dio tal posibilidad.

Una segunda dificultad «descubierta» en el texto a propósito del maná es por qué Dios no lo dio de una vez por todas, sino que lo entregaba cada día (Ex 16,21: «Lo recogían por las mañanas, cada cual según lo necesitaba, y luego con el calor el sol se derretía»). La respuesta es un bellissimo *mašal*:

13 (§ 89,5; p. 90): EL REY QUE CADA DIA DA EL SUSTENTO A SU HIJO

«...Recitaban el *šema*, rezaban y luego uno salía a la puerta de casa y recogía su porción y la de su familia... Oportunadamente en relación con esto²⁴, R. Simón enseñaba: ¿por qué el maná no descendía sobre los israelitas una sola vez para todo el año? Para que volvieran su corazón a su Padre que está en los Cielos. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que decretó que a su hijo se le aprovisionara una sola vez para todo el año, y así resultó que [el hijo] no visitaba al padre, sino una sola vez [al año], cuando el aprovisionamiento. Cambió de opinión y decretó que se le aprovisionara diariamente. Y el hijo dijo: «Aunque sólo visitara a mi padre cuando el aprovisionamiento, bastaría». Pues así todos los israelitas: si en una casa había cinco varones o cinco hembras, el hombre se sentaba a hacer cálculos diciendo: «¡Ay de mí!, acaso no caiga maná para mañana y nos encontraremos muertos de hambre. ¡Sea tu voluntad que descienda!», y se encontraban con el corazón vuelto a los Cielos.

Este *mašal* tiene varias «puntas»: la más evidente es la necesidad de

²⁴Con la recitación diaria del *šema* y con la recogida diaria del maná.

la oración diaria, confiada. El midrasista ha supuesto e impuesto que toda recogida del maná va precedida del rezo del *šema*. La segunda punta del *mašal* es la despreocupación por el mañana, que está en manos de Dios: basta con pedir cada día el sustento de cada día. Esta punta está motivada e inspirada en el mismo texto bíblico de Ex 16,19: «Que nadie guarde nada para el día siguiente». Queda claro que la ingenua pregunta fue sólo un medio para ofrecer con el *mašal* un pequeño tratado sobre estilo, contenido y frecuencia de la oración.

El *mašal* tiene una evidente analogía con la petición de la oración dominical: en Mt 6,11 se acentúa la petición para el día de hoy, «el pan nuestro *ton epiouision* dánosle hoy»; en Lc 11,3 se subraya que es el pan diario, «danos nuestro pan *ton epiouision*, el de cada día». Tal petición se corresponde con la parábola que enseña a pedir el pan cada día y a no preocuparse del mañana; la misma expresa advertencia en Mt 6,34. Adviértase además que la expresión *epiouision*, que en las versiones modernas suele dejarse intraducida, responde literalmente al concepto de *pms*, sustento o aprovisionamiento que en la parábola el rey decreta se entregue a su hijo. Aún dos correspondencias verbales tiene nuestro *mašal* con la oración dominical: el título de Dios como «el Padre que está en los Cielos» y la expresión «hágase tu voluntad / sea tu voluntad». No propongo dependencias literarias, pero sí resalto el paralelismo iluminador. La versión que se encuentra en SZ a Nm 11,9 es la misma con ligeras diferencias.

El mismo contraste entre la dificultad rebuscada y el *mašal* lleno de luz se aprecia en la exégesis de Nm 11,17. Una interpretación haláikica no habría resuelto tan brillantemente la aporía:

15 (§ 93; p. 94) LA LAMPARA SOBRE EL CANDELERO

«Y tomaré del Espíritu que hay sobre ti y lo infundiré en ellos» (Nm 11,17). ¿A qué se asemejaba Moisés en aquella hora? A una lámpara puesta sobre el candelero, de la que se encienden muchas lámparas sin que en nada disminuya la luz de la primera. De la misma manera tampoco disminuía la sabiduría de Moisés.

¿Cómo tomar del Espíritu de Moisés para darlo a los ancianos sin que Moisés sufra merma? El *mašal* lo explica por vía de imágenes con una comparación certera. Hay que resaltar:

—El Espíritu es entendido como «sabiduría».

—La lámpara puesta sobre el candelero es imagen también usada en Mt 5,15.

—La versión de SZ a Nm 11,17 no tiene variantes de relieve.

—Que el problema exegético se había planteado lo demuestran las versiones de los targumim: «Y *acrecentaré* el espíritu de profecía que hay en ti» (N y PsJ a Nm 11,17).

Un ejemplo típico de dificultad rebuscada lo tenemos en la exégesis a Nm 31, 1-2: si se menciona la orden de vengarse de los madianitas, ¿por qué no también de los moabitas, toda vez que Moab y Madián están aliados contra YHWH según se desprende de Nm 22?, ¿y cómo es que se aliaron contra Israel, si de Gn 36,35 se deduce que estaban enfrentados entre sí? A tanta complejidad se responde con un claro *mašal*:

35 (§ 157,1; p. 209): LOS PERROS QUE HICIERON LA PAZ ANTE EL LOBO

«(Y habló YHWH a Moisés diciendo: Vengarás) de los madianitas (a los hijos de Israel)» (Nm 31,1-2). Pero advierte que los moabitas fueron los primeros en comenzar con este asunto, como está dicho: «Partieron los ancianos de Moab y los ancianos de Madián» (Nm 22,7)²⁵. Nunca había habido paz entre ellos, pero cuando vinieron a luchar contra Israel hicieron entre ellos las paces para enfrentarse con Israel. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A dos perros que estaban en un rebaño peleando uno contra otro, cuando llegó el lobo para llevarse una oveja del rebaño. Uno de los perros le plantó cara, mientras el otro se decía: «Si ahora no voy a ayudarlo, matará a éste y después se volverá y me matará a mí». Hicieron, pues, la paz entre ellos para pelear contra el lobo²⁶. Pues de la misma manera, Moab y Madián, entre los que nunca había habido paz —según está dicho: «El cual derrotó a Madián en el campo de Moab» (Gn 36,35)²⁷—, al enfrentarse con Israel hicieron las paces para luchar contra Israel.

El sentido de la parábola no es tanto explicar Nm 31,1-2, sino la coa-

²⁵De aquí que el midrasista entienda que la venganza sobre Madián incluye también la venganza sobre Moab (estamos en un episodio haggádico, de donde la mayor libertad para interpretar ampliamente, lo que según las reglas de la halakah, por tratarse de una pena, debería ser interpretado restrictivamente).

²⁶La imagen del ganado atacado por el lobo es frecuente en el NT. Pero la aplicación de la parábola se dejaría ver en el acuerdo entre Herodes y Pilato para condenar a Jesús: Lc 23,12.

²⁷Este texto supone —en la mente del midrasista— una lucha entre Madián y Moab.

lición de Madianitas y Moabitas que supone Nm 22. La parábola está motivada no por dificultades lingüísticas del texto, sino por el intento de compaginar los diversos datos históricos.

Otra cuestión planteada por una minuciosísima lectura: ¿a qué se puede referir «Y YHWH la perdonará» de Nm 30,6, toda vez que no se ha mencionado ningún pecado de la mujer en cuestión, sino sólo que hizo un voto y que su padre lo anuló? La respuesta es que debió quebrantar el voto con mala conciencia, no estando ya ligada al mismo. Toda la cuestión pretende sólo ofrecer con el *mašal* el principio general sobre la conciencia culpable en acciones buenas:

34 (§ 153,6 pp. 202-204-206): EL QUE COME LO PERMITIDO CON MALA CONCIENCIA

«(Cuando una mujer hiciera un voto a YHWH..., si su padre se le opone, todos sus votos y obligaciones por las cuales se ha ligado carecerán de valor) y YHWH la perdonará» (Nm 30,6)²⁸. *Supongamos que una hizo un voto y [el padre] lo anuló en su corazón, pero ella fue y lo quebrantó con mala conciencia, ¿de dónde se deduce que necesita el perdón? Del texto que dice: «Y YHWH la perdonará» (ibid). Aquí hay materia para una deducción a fortiori: si los votos anulados²⁹ necesitan del perdón, ¡cuánto más los que no están anulados! He aquí una parábola. ¿A qué se parece esto? A uno que tienen conciencia de estar comiendo carne de cerdo, aunque esté comiendo carne de cordero. Y otra deducción a fortiori: si el que tienen conciencia de estar comiendo carne de cerdo, aunque en realidad esté comiendo carne de cordero, necesita el perdón, ¡cuánto más el que tiene conciencia de comer y de hecho come [carne de cerdo]! Y otra deducción a fortiori: si los votos anulados necesitan del perdón, ¡cuánto más los que no están anulados!*

El *mašal* se repite en los comentarios a Nm 30,9 (SNm § 153,9) y Nm 30,13 (SNm § 154,4): se trata de una simple referencia a un caso concreto, con los elementos formales del género; pero carente de inspiración y prolongada en una casuística barata.

La clasificación que estoy haciendo es sólo un intento de ordenación del material con el fin de introducirnos mejor en la mentalidad e inten-

²⁸También PsJ Nm 30,13 sobreentiende que el pecado de la mujer es haber quebrantado con mala conciencia un voto al que de hecho ya no estaba obligada.

²⁹Se sobreentiende que son votos transgredidos.

ción de los midrasistas. Pero obviamente no todo el material se deja clasificar cómodamente en el marco que hemos diseñado. Es el caso de dos *mešalim* sobre la oración de Moisés a la vista de la tierra prometida: por detrás está la perplejidad por el hecho de que a Moisés no se le concediera entrar en Canaán; pero lo que inmediatamente va a provocar la aclaración del *mašal* es la oración no escuchada de Moisés. Los dos *mešalim*, sin mucha imaginación, parecen creados *ad hoc*:

28 (§ 134,5; p. 179): EL PALACIO DEL REY

«Dijo YHWH a Moisés: *Sube a la montaña de los Abarim, al Monte Nebo*» (Nm 27,12; Dt 32,49)³⁰. Se refiere a la heredad de los hijos de Rubén y de los hijos de Gad. En el momento en que Moisés entró en la heredad de los hijos de Rubén y de los hijos de Gad se llenó de alegría y pensó: «Me parece que [Dios] me ha liberado de mi voto», y comenzó a derramar súplicas ante el Omnipresente³¹. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que prohibió a su hijo pasar al interior de su palacio. [El rey] pasó el hall, y [el hijo] detrás; pasó el patio, y el otro detrás; pasó al triclinio, y el otro detrás; cuando fue a entrar a la alcoba, dijo: «Hijo mío, desde aquí adelante te está prohibido»³². De la misma manera, cuando Moisés entró en la heredad de los hijos de Gad y de los hijos de Rubén se llenó de alegría y pensó: «Me parece que me ha liberado de mi voto», y comenzó a derramar súplicas ante el Omnipresente. ¿Y no hay aquí materia para una deducción *a fortiori*? Si Moisés, sabio entre los sabios, grande entre los grandes, padre de profetas, aún conociendo el decreto sobre él decretado, no cesó de pedir misericordia, ¡con cuánta más razón el resto de los hombres!

31 (§ 135; p. 182): EL REY QUE PROHIBIO ALGO A SU HIJO

«No vuelvas a hablarme de tal asunto» (Dt 3,26). Quería decirle: «Sobre este tema no me pidas nada; sobre cualquier otro tema, ordé-

³⁰La cita es una combinación de Nm 27,12 y Dt 32,49, que repiten casi literalmente el texto.

³¹Cfr. SDt § 29. La alegría de Moisés es porque entiende que Dios le concederá pasar a la tierra prometida. La oración de Moisés para pasar al otro lado del Jordán, en Dt 3,23 ss.

³²La parábola está reproducida también SDt § 29 con algunas variantes; en las dos versiones se deben notar las palabras extranjeras para alcoba (*qytwn*) y comedor (*tryqlm*); en SNm además palacio (*pltryn*). La parábola pretende ilustrar qué podía estar pidiendo Moisés (cfr. Dt 3,23 sds). No está justificada por ninguna particularidad lingüística o gramatical. El corolario de la parábola (la deducción *a fortiori*) es una exhortación a no desmayar en la oración.

name y lo haré». Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que hizo a su hijo una prohibición muy dura. El hijo suplicaba al padre y éste le decía: «En este tema no me pidas nada; pero en cualquier otro tema, ordéname, que yo actuaré». Pues de la misma manera, el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: «Moisés, en este tema no me pidas nada; pero en cualquier otro tema, ordéname, que yo actuaré» —«Ordenarás una cosa y se te cumplirá» (Job 22,28)³³—. Le contestó: «Si no puede ser, por favor, muéstramela». Le dijo: «En esto sí puedo cumplir».

4. Respuesta a dificultades teológicas que el texto plantea

El criterio para distinguir estos *mešalim* de los del apartado anterior es sutil y no exento de subjetividad. Básicamente aquí clasifico cinco *mešalim* que pretenden responder a una dificultad teológica objetiva (no artificialmente buscada) que plantea el texto. La función del *mašal* es también la misma que en el apartado anterior: con su claridad ofrecer el paradigma donde las contradicciones se disuelven. Mas en esta serie se da un matiz propio: lo que suele producir el escándalo teológico es la conducta no edificante de personajes bíblicos o las expresiones y formulaciones que no cuadran con la teología oficial; en estos casos el midrasta/predicador silenciará el texto o lo disimulará o lo explicará consiguiendo una «transformación» del mismo. Aquí no entramos en la discusión sobre la legitimidad de tal «transformación»; nos interesa sólo notar que en el juego hermenéutico el *mašal* funciona mostrando con claridad que la transformación del sentido es la interpretación correcta.

8 (§ 86,1; p. 85): EL AMIGO QUE INTERCEDE POR EL HIJO DEL REY

«El pueblo clamó a Moisés» (Nm 11,2). ¿Es que Moisés podía ayudarles? ¿No hubiera sido más correcto decir: «Y el pueblo clamó a YHWH»? Entonces, ¿qué quiere decir el texto: «y el pueblo clamó a Moisés»? R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que se irritó contra su hijo, y el hijo se fue donde un amigo del rey y le dijo: «Sal e intercede por mí ante

³³La cita del texto de Job parece una reflexión introducida por el redactor o editor. Nota que otra cita de Job también interrumpe al fluir de la parábola de las listas del imperio de SNm § 134,5 (*masal* 29).

mi padre». Pues de la misma manera fueron los israelitas donde Moisés para pedirle: «Intercede por nosotros ante el Omnipresente»³⁴.

La parábola viene a solventar una dificultad exegética, planteada muy al estilo de la escuela de Yismael con una pregunta como impertinente que muestra el absurdo de que el pueblo se dirigiera a Moisés y no a YHWH; ¿o es que Moisés es Dios? Si pese a todo el texto dice que el pueblo se dirigió a Moisés, ¿cuál es realmente la enseñanza de este texto?³⁵ Planteada así la cuestión, la parábola ilustra sobre la calidad de intercesor de Moisés, como el amigo de Dios. La versión de PsJ tiene en cuenta esta discusión y traduce cuidadosamente: «El pueblo clamó a Moisés *que pidiese por ellos*. El subrayado es añadido que no está en el texto hebreo; queda así claro que el pueblo no se dirige a Moisés como si éste fuera Dios, para que le conceda algo, sino sólo para que interceda por ellos.

Otro caso de reinterpretación del sentido: Nm 12,10 se lee obviamente relacionando la nube y la lepra de Miriam; es inevitable entender la lepra como consecuencia de la retirada de la nube, consiguientemente como castigo divino. El *mašal* reinterpretará/precisará que se trata de un castigo lleno de amor, que más duele a Dios que a Miriam:

19 (§ 105,1; p. 103): EL REY QUE ORDENO CASTIGAR A SU HIJO

«*Se apartó la nube de la tienda (y Miriam estaba cubierta de lepra)*» (Nm 12,10). Una parábola. [Se parece] a un rey de carne y sangre que dice al educador: «Castiga a mi hijo, pero castígalo después que yo me haya ido», en razón del amor paterno hacia el hijo. Y aquí hay materia para una deducción *a fortiori*: si el Omnipresente tiene tanta consideración con los justos en la hora de la ira, ¡cuánta más tendrá en la hora de la gracia!, tal cual está dicho: «Así dice YHWH: en tiempo de gracia te he respondido» (Is 49,8).

El educador (*pdgwg*) de la parábola no tiene correspondencia en el relato bíblico; pudiera ser un indicio de que la parábola se aplica a este texto, sin que sea este texto quien la haya exclusivamente hecho surgir. La deducción *a fortiori*, que se establece como principio general, es conocida también del NT: Rom 5,10-11.

³⁴La parábola tiene un paralelo casi literal en SZ a Nm 11,2. Kuhn nota expresiones paralelas a «interceder por X delante de Dios» en el NT: Jn 17,9.

³⁵Se trata del modelo que hemos señalado como el VI en la argumentación de los tanáitas.

También Nm 11,1 hería los piadosos oídos: «El pueblo comenzó a lamentarse malamente a los oídos de YHWH». El *mašal* se encarga de transformar lo que parece rebeldía o palabras ofensivas contra YHWH en una oración, cuyo objetivo —como el de toda oración— es hacerse oír³⁶:

7 (§ 85,4; p. 85): EL QUE MALDECIA AL REY PARA HACERSE OIR

«*Sucedió que el pueblo comenzó a lamentarse malamente a los oídos de YHWH*» (Nm 11,1). Este texto enseña que la intención de los israelitas era hacerse escuchar del Omnipresente. R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A uno que solía maldecir al rey y una vez que el rey pasó por allí le dijeron de callarse para que el rey no lo oyera. Entonces les dijo: ¿y quién os ha dicho que no es mi intención precisamente el hacerlo oír? De la misma manera, la intención de los israelitas era hacerse oír del Omnipresente.

Aquí tenemos un *mašal* nada edificante, en el que se subraya una actitud a imitar: el hacerse oír. El mismo fenómeno encontramos en algunas parábolas evangélicas: del administrador ladrón se recomienda su astucia (Lc 16, 1-8).

El que en Nm 27,14 se mencione un pecado de Moisés y Aarón es señal de que Moisés quiso se conocieran sus propios pecados; de aquí toda la reflexión que sigue y el ingenioso *mašal*.

32 (§ 137; p. 183): LA MUJER QUE QUISO SE CONOCIERA SU PECADO

«*(...Te reunirás también tú con los tuyos, como se reunió Aarón tu hermano), por cuanto en el desierto de Sin os rebelasteis contra mí*» (Nm 27, 14). R. Simón ben Elazar comentaba: *también Moisés y Aarón murieron prematuramente*³⁷, según está dicho: «*Ya que no me santificasteis*» (Dt 32, 51). O sea, que «*si me hubierais santificado, aún no habría llegado el tiempo de vuestra partida*».

Dos líderes surgieron en Israel. Uno decía: «Que no se escriba mi delito»; el otro decía: «Escribase mi delito». David era el que decía

³⁶Aunque ésta sea una comprensión tópica de cualquier esquema religioso, es interesante notarla, por su proximidad, en el NT: Mc 10, 47-48.

³⁷Literalmente: «Por exterminio», que se entiende de muerte prematura o antes del tiempo previsto. Cfr. Ker 1,1.

«que no se escriba mi delito», según está dicho: «De David. Maskil. Feliz a quien se ha perdonado la culpa, tapado el pecado» (Sal 32,1). Moisés, en cambio, era el que decía «escribese mi delito», según está dicho: «Por cuanto os rebelasteis contra mí en el desierto de Sin, cuando la rebelión de la comunidad, no santificándome» (Nm 27, 14)³⁸.

Una parábola. ¿A qué se parece esto? A dos mujeres que fueron azotadas en el Tribunal³⁹. Una fue azotada por ser una perdida; la otra por haber robado higos bordes en año sabático⁴⁰. La que había robado los higos bordes el año sabático decía: «Por favor, os ruego, dad a conocer mi delito. Que no piensen los presentes: igual que aquélla es una perdida, también ésta es otra perdida». Le colgaron los higos al cuello, y el pregonero⁴¹ fue por delante pregonando: «Por causa de los higos fue azotada».

R. Elazar de Modai explicaba: Ven y verán cuán queridos son los justos ante el Santo, bendito sea, pues en todo lugar donde se recuerda su muerte allí mismo se recuerdan sus delitos. Y todo ello, ¿Por qué así? Para no dar oportunidad a los que vienen a este mundo a decir. «Porque habría en ellos obras ocultas de corrupción, por eso murieron».

La transformación realizada es notable: la mención del pecado se ha convertido en una mención honrosa. El episodio y el *mašal* tienen un parecido en SDt § 26. Parece que el lugar original tanto de la parábola como de toda la reflexión sea SNm (así Kuhn).

El *mašal* 16 aparece sólo en el Ms Vat y en el *Midrás Hakamim*; en su texto se advierten las señales de su «costura»: antes y después del *mašal* se formula la pregunta: «¿Quién os introdujo en estas cosas?», para recoger el texto donde lo interrumpió el *mašal*. Puede ser un indicio de que este *mašal* no es originariamente midrásico. Pero resulta muy

³⁸La prueba evidente de que Moisés quería que se escribieran sus pecados es que de hecho él los escribió (según la concepción tradicional que hace a Moisés autor-escritor del Pentateuco).

³⁹Sobre la pena de azotes (40 menos 1) y la forma de azotar, cfr. Mak 3,1 ss, 10-14.

⁴⁰Pecado mínimo atendiendo a la calidad de los higos y, en todo caso, a la prohibición de comerlos. Poco daño pudo haber hecho aquel robo. Cfr. Jastrow, 1132a. Véase Lv 25, 4-7.

⁴¹*krwz* griego *kéryx* (?). Sobre la actividad del pregonero, cfr. Sanh 6,1.

bien traído para explicar cómo YHWH sigue en medio de su pueblo incluso cuando su pueblo peca⁴²:

16 (§ 94,3; p. 94): EL REY CUYOS HIJOS Y SIERVOS ROBABAN «Por cuanto habéis despreciado a YHWH, que está en medio de vosotros» (Nm 11,20). El Omnipresente quería decir a los israelitas: ¿quién os introdujo en estas cosas? R. Simón contaba una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey cuyos hijos y siervos robaban y le llevaban [lo robado] y él lo recibía de sus manos, mientras todos andaban diciendo: «Si no estuviera conforme con sus obras, no lo aceptaría de sus manos». En este sentido quiso decir el Omnipresente a los israelitas: ¿quién os introdujo en estas cosas? Mi Sekinah que está en medio de vosotros; pues si yo hubiera quitado mi Sekinah de en medio de vosotros no hubierais tenido acceso a estas cosas». Por eso está dicho: «Por cuanto habéis despreciado a YHWH, que está en medio de vosotros».

El *mašal* subraya con fuerza la solidaridad de Dios con su pueblo. Incluso en el pecado de su pueblo, YHWH no le abandona, más aún, aparece como responsable. La solidaridad de Dios con el pueblo es tema central en este midrás; se reafirma así la hipótesis de que el *mašal*, por ello mismo, hubiera sido atraído hasta aquí desplazando el punto central de la perícopa, que es la presencia divina (cfr. texto sin el *mašal*), al tema de la solidaridad (cfr. texto con el *mašal*). Es de notar que en este caso el *mašal* no transforma el sentido para evitar el escándalo de YHWH en medio de un pueblo pecador, sino que aumenta el escándalo presentando a YHWH como un padre que tiene que sentirse responsable de cualquiera de los desmanes del hijo. Como ya hemos señalado éste es tema central en la teología rabínica.

5. Confirmación de la exégesis artificial de la escuela de Aqiba

De Aqiba se decía que le gustaba colgar hasta de las puntitas de las letras, como si fueran ganchitos, multitud de halakot; se quería decir que

⁴²El sentido de la perícopa (prescindiendo del *masal*) es que el desprecio que los israelitas hacen de los dones de Dios equivale a un desprecio a YHWH. La liberación que Dios les ha otorgado, así como el conjunto de dones y experiencias nuevas, tienen el riesgo de que el pueblo no entienda o no valore la nueva situación; el responsable de esta situación nueva es YHWH, y él es quien se siente despreciado por el rechazo de Israel a vivir en la nueva condición.

aprovechaba cualquier particularidad lingüística o cualquier rareza o detalle del texto sagrado para «sacarle punta», buscarle una interpretación y justificar así alguna halakah. Por cuanto era fácil acusar al método de arbitrario, el *mašal* resultaba un excelente recurso para presentar tal exégesis como obvia. De esta forma vinieron a complementarse los artificiosísimos y eruditísimos procedimientos de Aqiba con la claridad meridiana y popular de los *mešalim*.

a) *Confirmación de una exégesis obtenida por la presencia de un waw inclusivo*

2 (§ 82,2; p. 78): EL PROCONSUL

«Y el Arca de la Alianza de YHWH marchaba delante de ellos» (Nm 10,33) (...) R. Simón ben Yoqai enseñaba: no se dice que «al arca de la Alianza de YHWH marchaba delante de ellos», sino «y el Arca de la Alianza de YHWH...». Esto se parece al procónsul⁴³ que se adelanta a las tropas para prepararles el lugar donde acampar. De la misma manera la Sekinah se adelantaba a los israelitas para prepararles el lugar donde acampar.

La parábola tiene una excusa exegética: la explicación de una y en el texto. Se sigue aquí a la escuela de Aqiba sobre el valor de las partículas inclusivas: la y vendría a señalar que no sólo los israelitas avanzarían con el Arca, sino que además el Arca les precedía de tres días. Tal es el sentido que la parábola tiene en SZ a Nm 10,33. Es el sentido inequívoco de PsJ Nm 10,33 donde las dos veces que se menciona el camino de tres días en el texto bíblico se interpretan: la primera, para decir que el arca adelantó con los israelitas un camino de tres días; la segunda, para decir que el arca sola iba por delante de los israelitas un camino de tres días⁴⁴. Otro *mašal* con esta misma función es el 1, que ya hemos visto en los *mašal-símil*.

⁴³*ntykysr* = «Pro-Caesar», probable referencia al «procónsul» o delegado del César para el Oriente. El texto paralelo de SZ lee *qnwwr* (= «censor»). Cfr. W. Bacher, *Die Aggada* II, 138: señala que en TanjB *Wa-yese* 19 de la frase de Gn 30,2 (¿«Es que estoy yo en el lugar de Dios?») se traduce por *we-ky' ntyqysr šl hqh''h 'ny*. «El procónsul manda el ejército en su provincia. El proconsulado es a veces un expediente para conferir imperium, por tanto la facultad de levantar legiones y capitanear el ejército» (J. Guillén, *Urbs Roma*, III 519, Salamanca 1985).

⁴⁴Pero la lectura de Horovitz, aunque perfectamente inteligible, no está atestiguada en ningún manuscrito. Los textos son ambiguos. El Ms de Berlín ofrece otra lectura, también plausible: «No dice “y el Arca... *marchó* delante de ellos”, sino “acostumbrada a marchar...”. Según esta lectura el recurso para introducir la parábola es un '*al tigre: nosea o*

b) *Confirmación de la exégesis obtenida por la presencia de una nun invertida*

En los textos masoréticos una *nun* vuelta hacia atrás e invertida con un punto arriba enmarca los versículos 35 y 36 de Nm 10. Este extraño signo ha dado lugar a diversas interpretaciones: acaso la más sensata es la que recoge R. Simón, que los versículos encerrados entre las *nun* no estaban originalmente en este lugar. Por ello mismo Nm 11,1 debe entenderse en continuación con Nm 10, 33-34 (saltando los vv. 35-36). Síguese que la queja de Nm 11,1 («Sucedió que el pueblo comenzó a lamentarse malamente a los oídos de YHWH») hay que relacionarla con la acelerada marcha de Nm 10, 33-34 («Partieron, pues, de la montaña de YHWH en viaje de tres jornadas...»). Justamente esta conexión es la que será explicada por el *mašal* que sigue:

3 (§ 84,1; p. 80): EL REY Y EL GOBERNADOR DE ACRE

R. Simón⁴⁵ explicaba: hay un punto arriba y otro abajo [de los versículos 34 y 35 de Nm 10] porque éste no es su sitio. ¿Qué se debía haber escrito en su lugar? «Sucedió que el pueblo comenzó a lamentarse malamente» (Nm 11,1). He aquí una parábola. ¿A qué se parece esto? A unos hombres que dijeron al rey: «Por favor, llégate con nosotros donde el gobernador de Acre». Se llegó a Acre y ya se había ido a Tiro; se llegó a Tiro y ya se había ido a Sidón; se llegó a Sidón y ya se había ido a Beirut; se llegó a Beirut y ya se había ido a Antioquía. Al llegar a Antioquía comenzaron aquellos hombres a quejarse al rey, aunque era el rey quien tendría que estar quejoso con ellos, pues por ellos se puso a dar vueltas en el camino. De la misma manera hizo la Sekinah 36 millas en un mismo día, para que los israelitas entraran en el país: comenzaron los israelitas a quejarse ante el Omnipresente porque iban dando vueltas en el camino, aunque era el Omnipresente quien tendría que estar quejoso con ellos, pues por

nasa. Y el punto de la parábola no sería que el Arca les precedió, sino que *solía* ir delante preparándoles el camino. En todo caso, se demuestra que el texto, ya corrompido en los versículos anteriores, se mantuvo en gran ambigüedad.

⁴⁵La parábola tiene efectivamente las características de las de R. Simón. Pero el Ms Vat la atribuye a R. Yismael, sin duda por un error de lectura de las siglas de R" S (Cfr. Strack-Stemberger, parte I, capítulo VI, 2 c). En el paralelo de SZ se transmite anónimamente. En la parábola debe notarse el carácter exegético, los personajes, la estructura formal, perfecta y completa y la aplicación a Israel; todas ellas, características de R. Simón.

ellos la Sekinah hubo de caminar 36 millas en un mismo día para que los israelitas entraran en el país.

El texto hebreo tiene una cierta ambigüedad. Puede entenderse que el mismo rey va visitando a los gobernadores de cada ciudad (así Kuhn) o que el rey va siguiendo por todas las ciudades al gobernador de Acre, a quien nunca encuentra, pues cuando el rey llega el gobernador ya se ha ido (así Levertoff y Neusner). Esta segunda opción nos parece la más apropiada: reflejaría una situación real que durante algún tiempo se dio en la Palestina romana, cuando los líderes judíos habían de entrevistarse con las autoridades romanas para obtener favores y permisos para sus comunidades. Que la figura del rey nos tenga que remontar necesariamente a época herodiana ya es más discutible, pues esa figura pertenece a los personajes típicos del género. Cfr. W. Wachter, *Die Agada* II, 136.

El *mašal* supone la exégesis de Nm 10,33 sobre el viaje de las 36 millas en un mismo día (cfr. *supra*, *mašal* 1, «Los que salen a la guerra», SNm 82,1). Pero debe advertirse que en la parábola sobre los que salen a la guerra (SNm 82,1) la apresurada marcha provoca entusiasmo y ganas de llegar cuanto antes, mientras que aquí provoca cansancio y rebeldía. Ello no nos hace ver duplicidad de autores en ambas parábolas, sino entender la polisemia del texto y la habilidad del maestro para acentuar aspectos diferentes y realizar aplicaciones diversas a los israelitas de su tiempo.

c) *Confirmación de la exégesis obtenida por la interpretación del infinitivo absoluto acompañado a la forma personal del verbo*

La interpretación de esta particularidad lingüística de la lengua hebrea era muy del gusto de R. Aqiba. R. Yismael llegó a ridiculizarla sin piedad en un pasaje famoso (SNm § 112) en el que formuló el principio: «La Torah habla la lengua de los hombres». En Nm 11,15 tenemos un caso de forma verbal personal más infinitivo absoluto: *hargeni na harog* («por favor, mátame matar»); el sentido lo da la forma intensiva: «Mátame de una vez». En la escuela de Aqiba (R. Simón es discípulo suyo) se entenderá que el primer verso *hargeni* se refiere a Moisés, y *harog* a los israelitas. El *mašal* lo explica y lo confirma:

14 (§ 91,2; p. 91): EL CONDENADO A MUERTE

«Si así has de tratarme, ¡mátame ya de una vez, por favor!» (Nm 11,15). Pues el Santo, bendito sea, había mostrado a Moisés la serie

de castigos que en el futuro habían de caer sobre ellos. R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A uno que sacaron para ser ejecutado, él y sus hijos, y entonces dijo al verdugo⁴⁶: «Mátame a mí antes que a mis hijos, no ocurra como se dice de Sedecías: «Y el rey de Babilonia degolló a los hijos de Sedecías ante sus mismos ojos... y después le sacó los ojos a Sedecías» (Jr 52, 10-11). De la misma manera decía Moisés ante el Omnipresente: «Si así has de tratarme, ¡mátame ya de una vez, por favor», pues mejor me es morir antes que presenciar el castigo que ha de sobrevenir sobre ellos».

Esta exégesis es supuesta por N: «Pero si así me tratas tú, mátame, por favor, con la muerte si he encontrado gracia y benevolencia en tu faz y no vea la desventura *de tu pueblo*» (el texto hebreo dice «mi desventura»). PsJ sigue al texto hebreo; los Fragmentarios 440 y 264 siguen a N). El cambio de «mi desventura» por la «desventura del pueblo» había sido ya señalado por la *tiqqune soferim* (cfr. SNm § 84,3); por tanto nos encontramos aquí con una exégesis muy antigua. La versión de SZ a Nm 11,15 apenas tiene variantes de importancia.

d) Confirmación de la exégesis obtenida de la repetición aparentemene superflua de palabras o frases

El principio que subyace a esta exégesis es que nada hay ocioso en la Biblia, y si algo aparece como tal es para que ahí se busque alguna enseñanza oculta. Este principio está formulado en la exégesis halálica de diversas maneras: «Un párrafo dicho en un lugar en el que le falta algo, si vuelve a repetirse en otro lugar es sólo por lo que le faltó en el primero» (SNm § 2,1), o también: «Todo párrafo que una vez formulado se vuelve a repetir, sólo se repite en razón de algo nuevo que hay en él» (Sot 3ab); la escuela de Yismael limitaba el uso de la *gezerah šawah* a las palabras o frases superfluas: *mwfneh l-dyn-w-l-hqyš gzh šwh* («término superfluo, de forma que con él se puede argumentar y comparar con analogía») (cfr. SNm § 25,8, 26,3, 31,4; etc.). En nuestro midrás al

⁴⁶*Spqltwr*. Kuhn nota inteligentemente que el uso de un término romano que designa a un personaje de la administración romana encargado de ejecutar la pena de muerte muestra que la potestad y ejecución de tal pena estaba —al menos en tiempo de Simón benYojay— en manos romanas. Es lo que puede interpretarse de Jn 18,31.

menos dos *mešalim* vienen a confirmar una exégesis obtenida con estos principios:

18 (§ 103,6; p. 102): EL REY QUE CONFÍA EN SU MINISTRO
«¿Cómo no habéis tenido miedo de hablar contra mi siervo (contra Moisés)?» (Nm 12,8). El texto «contra mi siervo, contra Moisés» no significa sino que en lugar de hablar contra mí hablasteis contra mi siervo Moisés⁴⁷. Una parábola, ¿a qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que tenía un ministro sobre el reino y los ciudadanos lo criticaban. El rey les dijo: «No es contra mi siervo contra quien estáis murmurando sino contra mí; y si aún dijéreis que es que yo no conozco sus obras, esto sería más injurioso que lo primero».

Bastaba que el texto bíblico hubiera dicho «Contra Moisés», pero añadió «Contra mi siervo» (*be abdy*), que se interpreta como «contra mí». Con meridiana claridad queda expresado en la exégesis de SZ: «¿Qué enseñanza aporta *contra mi siervo*? Que no habéis levantado una ofensa contra él sino contra mí, pues peor que el ladrón es el que recibe de él»⁴⁸.

La parábola tiene dos «puntas»: la primera es la equiparación práctica del ministro al rey; la segunda, consecuencia de la anterior, se dirige contra los que quisieran eximir al rey de las equivocaciones del ministro: eso sería acusar al rey de incompetente ignorancia. Esta concepción de la «representatividad total» del enviado está muy arraigada en el Oriente. En el NT se repite a cada paso para explicar la relación Dios-Jesús, Jesús-Discípulos: Jn 5, 19 ss; Mt 10, 24-25.40; etc. Cfr. Mt 25.40.45. Por otra parte, el marco de la parábola se repite también en el NT: El rey que se va y pone un ministro en su puesto, y los súbditos se rebelan (Lc 19,12ss). Es digno de notarse que la figura de Moisés, representada en la parábola por el *epitropos*, puede verse también, bajo el mismo nombre y

⁴⁷En el contexto de Nm 12, 6-8 se trata de mostrar que Moisés es más que un profeta y que su relación con Dios es directa; de aquí se deducirá el carácter singularmente representativo de Moisés. Bellamente queda formulado en Mek a Ex 14,31 (Lauterbah I, 252) aprovechando las fórmulas: «Y ellos creyeron en Dios y en Moisés su siervo» (Ex 14,31), «y el pueblo se rebeló contra Dios y contra Moisés» (Nm 21,5): «Confiar en el pastor de Israel [Moisés] es como confiar en Aquel que dijo y el mundo fue..., rebelarse contra el pastor de Israel es como rebelarse contra Aquel que dijo y el mundo fue».

⁴⁸Este refrán viene a mostrar la identidad entre dos, que es la que se da entre Dios y Moisés.

con sentido polémico, en Gal 4,2: «... Mientras el heredero es menor de edad, aunque sea amo de todo, no se diferencia en nada del esclavo, sino que está bajo tutores (*epitropus*) y administradores hasta la fecha fijada...».

Otra repetición muy llamativa es la del ritornello «Yo, YHWH, vuestro Dios» a continuación de cada uno de los preceptos; cfr. la llamada Ley de Santidad en Lv 18-19. En Nm 15,51, tras dictar YHWH la ley de los flecos (Nm 15, 37-40) se termina con la doble mención de «Yo, YHWH, vuestro Dios». El ritornello hace referencia a la revelación del Dios liberador de la esclavitud de Egipto, y situado ante cada precepto, incluso ante un tan insignificante precepto como el de los flecos, sirve para recordar a Israel que son siervos de YHWH, rescatados por YHWH mismo para ser sus siervos. El *mašal* ofrece un paradigma de interpretación donde este mensaje se percibe con claridad:

20 (§ 115,5; p. 127): EL REY QUE RESCATO AL HIJO DEL AMIGO PARA HACERLO SU ESCLAVO

«Yo, YHWH, vuestro Dios, que os he sacado del país de Egipto para ser el Dios vuestro. ¡Yo YHWH, vuestro Dios!» (Nm 15,41) (...). Otra interpretación. ¿Por qué se menciona la salida de Egipto ante cada uno de los preceptos? Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que rescató al hijo de un amigo, que había caído prisionero; pero no lo rescató para hacerlo libre sino para que fuera siervo, de forma que si algo le mandaba y no le obedecía le pudiera decir: «Tú eres mi siervo». Sucedió que cuando llegaron a la ciudad le dijo: «Cálzame mis sandalias y lleva mis cosas por delante al baño». Aquel hijo comenzó a protestar y entonces le sacó el documento y le dijo: «Tú eres mi siervo». Pues de la misma manera, cuando el Santo, bendito sea, rescató a la descendencia de Abraham su amigo, no los rescató para hacerlos hijos, sino siervos: para que cuando les mandara algo y no le quisieran obedecer pudiera decirles: «Siervos míos sois». Sucedió que cuando salieron al desierto comenzó a imponerles una parte de preceptos leves y otra parte de preceptos graves, como, por ejemplo, el sábado y el incesto, los flecos y las filacterias. Los israelitas comenzaron a protestar y entonces les dijo: «Siervos míos sois. Con esta condición os rescaté: que yo ordenaría y vosotros cumpliríais».

La parábola está motivada «teológicamente» por la mención de la esclavitud en Egipto. En la aplicación concreta se trata de justificar la

obediencia incondicional a preceptos tenidos por «leves» como el de los flecos y las filacterias. La obediencia a Dios es un sometimiento incondicional, como el del siervo. La parábola contraponen hijo-siervo, sin que debamos hacer una trasposición teológico-conceptual; en otros lugares Israel es representado por el hijo: véanse, además de las parábolas que aquí estamos citando, Tanj Terumah (inicio), donde se usa la expresión «hijo de la Ley»; cfr. Finkelstein, *Akiba* 244. Con todo, no es posible dejar de ver una correspondencia antitética con fórmulas paulinas como la del Ga 5,1: «¡Para la libertad Cristo nos ha liberado!», o Rom 8,15: «Pues no recibisteis espíritu de esclavitud para volver al miedo, sino que recibisteis espíritu de adopción de hijos con el que gritamos, ¡Abba, Padre!». Debe advertirse que Gal 3-5 está toda escrita sobre la concepción de la descendencia de Abraham, sometida al régimen de la Ley como al *pedagogo*, finalmente liberada y pasada a la categoría de hijo por el rescate de Jesús. Sin duda, Pablo está polemizando contra representaciones y actitudes «prácticas». Pero también en Pablo debe separarse la representación inmediata y la expresión retórica de la comprensión teológico-conceptual. Véase la siguiente afirmación paulina que es absolutamente coincidente con la representación de la parábola: «Liberados del pecado, hechos esclavos de Dios» (Rom 6,22). Es de notar la versión de PsJ a Nm 15,41, que probablemente pretende encarar las acusaciones cristianas: «Yo soy YHWH vuestro Dios, que *os liberé* y os saqué *libres* del país de Egipto».

e) *Confiración de la exégesis obtenida por semikah/samuk*

Semikah significa «apoyo» o «contigüidad»; como recurso hermenéutico dice que todo texto encuentra iluminación en su contiguo. Aqiba gustaba mucho de hacer este tipo de «aproximaciones», aunque tal praxis resultara igualmente ampliamente contestada. Nuestro midrás ofrece una discusión entre Aqiba y Rabbí (o acaso Meír o Yismael, cfr. *infra*), donde la validez del principio del *samuk* es defendida por Aqiba, quien ilustra su interpretación con tres *mešalim*; los tres mantienen la misma estructura: a) Cita de textos materialmente contiguos y de sentido aparentemente alejado; b) Pregunta: «¿Es que hay alguna relación entre ellos?»; c) Parábola como respuesta; d) «Ésta es la razón por la que se dice...» (vuelven a citarse los dos textos iniciales). En esta estructura dialéctica la función del *mešalim* es ofrecer un paradigma para interpretar los dos textos contiguos.

24 (§ 131,1; p. 169): EL CENTURION QUE DESERTO

R. Aqiba sostenía: Toda sección contigua a otra se explica por esta⁴⁹.

Rabbi⁵⁰ contestaba: Hay muchas secciones contiguas que distan una de otra como «dista levante de poniente» (Sal 103, 12)⁵¹. En concordancia con esto tienes: «He aquí que los hijos de Israel no me han escuchado» (Ex 6,12), y el Omnipresente les dijo: «Ellos escucharán tu voz» (Ex 3,18).

En concordancia con esto tienes: «La hija de un varón sacerdote que se deshonor prostituyéndose, etc.» (Lv 21,9), «El sumo sacerdote entre sus hermanos, etc.» (21,10). ¿Es que hay relación entre uno y otro texto? ¡Que también él es quemado!⁵² Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un centurión que cumplió los años de su servicio y no ejerció su primipilato⁵³, sino que desertó y se fue. El rey ordenó que lo trajeran y lo declaró reo de la pena capital. Antes de que saliera a ser ejecutado, el rey dijo: «Llenadle una medida de denarios de oro, presentádselos y decidle: Si hubieras actuado como actuaron tus compañeros estarías en posesión de la medida de denarios de oro y en posesión de tu vida. Pero ahora has perdido tu vida y has perdido tu dinero»⁵⁴. Pues así ocurre con la hija del sacerdote que se prostitu-

⁴⁹Es el principio de la *semikah* o *samuk* para conseguir la mutua iluminación de pasajes contiguos. Las tres parábolas que seguirán en este capítulo servirán para mostrar en qué se iluminan dos textos contiguos, que aparentemente nada tienen entre sí.

⁵⁰No debe entenderse Yehudah ha-Nasi. El Ms Vat lee R. Meir, famoso contador de parábolas, discípulo de Aqiba; otros traen sólo la sigla R", que podría referirse a R. Yisma-el.

⁵¹Horovitz —a quien sigue Kuhn— entiende que falta una segunda parte donde habría de decirse: «Y hay secciones distantes que, sin embargo, están por contenido muy próximas». Las citas de Ex 6,12 y 3,18 serían prueba de esta segunda parte. Pero yo me permito dudar de tal conjetura. Tal como aparece el texto. Ex 6,12 y 3,18 son aducidos por Rabbi (o quien fuere) para mostrar el incumplimiento del principio de *semikah*; a ello responde Aqiba con la cita de una serie de contiguos, de sentido aparentemente divergente, y que, sin embargo, se van a «apoyar» para su recíproca comprensión.

⁵²Se refiere al sumo sacerdote que habría podido nacer de esa mujer. Creo que ése es el sentido de la parábola que va a explicar esta relación, como expresamente lo dice en la conclusión: «Si hubieras actuado como actuaron tus madres, etc.».

⁵³El *primipilus* era el centurión de más alto grado en la legión: *Primus Pilus Prior* o *Primipilus* es el centurión de la primera centuria del primer manipulo de la primera cohorte. Cfr. J. Guillén, *Urbs Roma*, vol. III, 523-525, Salamanca 1985.

⁵⁴Nota terminología paralela en Mt 16,25ss: «Perder la vida», «ganar el mundo». Tanto en SNm como en Mt se usa «alma» (*nefes, psyje*) con sentido de «vida».

ye. El sumo sacerdote se presenta delante de ella y le dice: «Si hubieras actuado como actuaron tus madres habrías merecido que de ti saliera un sumo sacerdote como corresponde a éste⁵⁵; pero ahora te perdiste a ti misma y perdiste tu honra». Ésta es la razón por la que se dice: «La hija de un varón sacerdote, etc.» (Lv 21,9) y «El sumo sacerdote entre sus hermanos, etc.» (Lv 21,10).

Cfr. B. H. Young, *The Parable as a Literary Genre...*, pp. 84-87. Debe notarse que es la única vez en todo el midrás donde la figura del rey no representa a Dios, sino al sumo sacerdote.

Para Young, esta parábola pudiera no ser original de este contexto. Ciertamente la rebuscadísima conexión entre Lv 21,9 y Lv 21,10 no se consigue expresar con claridad en el *mašal*.

25 (§ 131,1; p. 170): EL REY QUE QUISO DIVORCIARSE

En concordancia con esto tienes: «Pues vosotros no sois mi pueblo» (Os 1,9), y añade: «Sin embargo, el número de los hijos de Israel será como la arena del mar que no se puede medir ni contar. Y en lugar de decirseles *no sois mi pueblo* (se les dirá *Hijos del Dios vivo*)» (Os 12,1). ¿Es que hay alguna relación entre un texto y otro?⁵⁶ Una parábola. [Se parece] a un rey que se disgustó con su mujer y mandó venir al escriba para que le redactara el documento de divorcio. Mas antes de que el escriba llegara el rey se dijo: «¿Es posible que el escriba se vaya de vacío? Ven y escribe que le doblo la dote». Ésta es la razón por la que está dicho: «Pues vosotros no sois mi pueblo» (Os 1,9) y «sin embargo el número de los hijos de Israel será como la arena del mar...» (Os, 2,1).

26 (§ 131,1; p. 170): EL GENERAL EXPERIMENTADO

En concordancia con esto tienes: «Será castigada Samaria porque se rebeló contra su Dios» (Os 14,1), y añade: «Conviértete, Israel, a YHWH tu Dios» (Os 14,2). ¿Es que hay alguna relación entre uno y otro texto? Una parábola. ¿A qué se parece esto? A una ciudad que se rebeló contra el rey y el rey envió un general para arrasarla. Aquel

⁵⁵*kyws' bw*, se refiere al mencionado en Lv 21,10.

⁵⁶Cfr. comentario a la parábola anterior. Se trata de ver la relación, aparentemente inexistente o contradictoria, que hay entre dos textos contiguos de forma que puedan iluminarse mutuamente. El esquema narrativo es el mismo que en la parábola anterior.

general era hombre experimentado y sensato y les mandó decir: «Tomaos unos días de plazo, y si no [os rendís] haré con vosotros como hice con tal ciudad y sus habitantes y con tal prefectura y sus habitantes». Ésta es la razón por la que está dicho: «Será castigada Samaría porque se rebeló contra su Dios» (Os 14,1) y «Conviértete, Israel» (Os 14,2).

En contraste con el *mašal* 24, estos dos últimos están perfectamente adaptados a su función; las claves alegóricas son claras (el rey es Dios, la reina es la ciudad/Israel, el general y el escriba representan al profeta) y la tensión entre los textos próximos queda resuelta.

Otro caso de aplicación del principio de *semikah* es la interpretación de la rebelión de Coré (Nm 16-17) seguida de la solemne colación a Aarón de las prerrogativas sacerdotales (Nm 18). Un *mašal* dejará claro el por qué de esa yuxtaposición, que no es casual:

21 (§ 117,1; pp. 134-135): EL REY QUE REGALO UNA FINCA A SU SIERVO

«(Luego dijo YHWH a Aarón: He aquí que yo te otorgo el cuidado de las ofrendas que se me hagan). Respecto a todos los sacrificios de los hijos de Israel (a ti los doy como prerrogativa de la unción sacerdotal, y también a tus hijos, en estatuto perpetuo)» (Nm 18,8). Este texto sella un pacto con Aarón sobre los sacrificios de santidad mayor, decretando una sentencia y estableciendo un acuerdo sobre ellos, por cuanto Core había venido a reclamar a Aarón el sacerdocio. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que tenía un siervo y le regaló una finca, pero ni le firmó ni selló nada ni la inscribió en el registro. Sucedió que vino uno y le reclamó la finca, y entonces el rey le dijo: «Que venga todo el que quiera a reclamarte la finca. Ven, que te la voy a firmar, sellar e inscribir en el registro». De la misma manera, cuando vino Coré a reclamar el sacerdocio contra Aarón, el Omnipresente le dijo: «Que venga todo el que quiera a reclamarte el sacerdocio. Ven que te lo voy a firmar y sellar e inscribir en el registro». Ésta es la razón de por qué estos versículos vienen seguidos⁵⁷ a los de Coré: «Memorial para los hijos de Israel (a fin de que ningún extraño no perteneciente a la descendencia de Aarón se

⁵⁷Samuk.

aproxime a quemar incienso delante de YHWH y no corra la suerte de Coré y su facción)» (Nm 17,5).

El contexto que explica la parábola es la rebelión de Coré, que puede interpretarse como la lucha interna de la clase sacerdotal por el poder: los levitas no se contentaban con un ministerio de segundo rango: Nm 16-17. La parábola explicará la naturaleza de Nm 18,8; es el documento oficial de validez indiscutible que sella las funciones específicas de los sacerdotes con respecto a las pretensiones de los levitas. Por qué se ha de entender así Nm 18,8, se explica por el principio hermenéutico de la «yuxtaposición» (*semikah, samuk*): «Toda sección de la Escritura puede ser explicada por la sección próxima» (cfr. SNm § 131,1). La parábola vuelve a repetirse en SNm § 119,3, como exégesis de Nm 18,20: «Yo soy tu porción y tu heredad»:

R. Yismael proponía un refrán. El simple refrán dice: «Para mi bien se quebró una pierna mi vaca». Para bien de Aarón vino Coré a reclamarle el sacerdocio. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que tenía un siervo y le regaló una finca, pero ni le firmó ni selló nada ni la inscribió en el registro... como más arriba. Ésta es la razón de por qué estos versículos vienen seguidos a los de Coré: «Memorial para los hijos de Israel (a fin de que ningún extraño no perteneciente a la descendencia de Aarón se aproxime a quemar incienso delante de YHWH y no corra la suerte de Coré y su facción)» (Nm 17,5).

¿Debemos entender aquí R. Yismael como lectura errónea de las siglas R“S de R. Simón? Cfr. SNm § 119,3. En todo caso, la parábola de la finca y el registro lleva todas las características de las de R. Simón. El hecho de que la parábola se use aquí para interpretar Nm 18,20, como antes se usó para interpretar Nm 18,8 apunta a que no es parábola surgida de la exégesis de un versículo concreto, o que, al menos, ha conservado independencia para ser aplicada libremente.

El *mašal* 33 es una bellísima pieza donde se justifica que a la petición de Moisés de que YHWH cuide de su pueblo (Nm 27, 15ss) siga la orden de YHWH a Moisés de que el pueblo le ofrezca sacrificios. No aparece expresamente el término *semikah/samuk*, pero resulta evidente que es la contigüidad de los textos lo que ha provocado la interpretación propuesta:

33 (§ 142,1; p. 187): LA ULTIMA VOLUNTAD DE LA MUJER DEL REY

«Y habló YHWH a Moisés diciendo: Ordena a los hijos de Israel y diles: cuidaréis de ofrecerme a su tiempo mi ofrenda, mi alimento, mis sacrificios igneos, de aroma aradable ante mí» (Nm 28,1). ¿Por qué se dice esto? Porque según lo que ya ha dicho: «(Moisés habló de YHWH diciendo... Establezca sobre la comunidad) un varón que salga al frente de ellos y entre al frente de ellos» (Nm 27, 15-17),... He aquí una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey cuya mujer estaba para salir de este mundo y le advertía sobre sus hijos diciéndole: «Por favor, cuídate mis hijos». [El rey] le contestaba: «En lugar de recomendarme «cuida de mis hijos», advierte a mis hijos para que se cuiden de mí: que no se rebelen contra mí ni me traten con desprecio». De la misma manera dijo el Santo, bendito sea, a Moisés: «Antes de advertirme que me cuide de mis hijos, advierte a mis hijos para que se cuiden de mí: que no se rebelen contra mí ni cambien mi gloria por la de dioses extranjeros» (...). Por esta razón está dicho: Ordena a los hijos de Israel...» (Nm 28,1).

El razonamiento está incompleto, pero suficientemente claro para el acostumbrado a la terminología rabínica. Se trata del modelo III-A de la argumentación tannaítica: el por qué de un texto viene respondido por la insuficiencia de otro que si estuviera sólo provocaría una errónea conclusión (cfr. *mašal* 17). Este segundo texto es Nm 27, 15-17, del que se deduciría que Moisés sólo dejó el encargo de que Dios se cuidara a Israel. La argumentación está solo apuntada. La parábola la va a dejar clara. En todo caso al final se repite Nm 28,1, según el esquema del III-A, para afirmar expresamente por qué se dice este versículo (y los que siguen): para dejar claro también el encargo a Israel de que se cuide de Dios.

IV. CONCLUSION

Nuestro estudio nos resalta algunas conclusiones obvias:

1. En el midrás SNm, el *mašal*, en todas sus acepciones, se usa siempre en función midrásica: para abrir la Escritura. En esta función está usado con gran maestría y se revela como un extraordinario medio para iluminar textos difíciles o para confirmar rebuscadísimas interpretaciones. Aparece usado por rabinos de todas las tendencias, y

muy especialmente por los de la escuela de Aqiba. No existe razón alguna para dudar de que el contexto académico no sea tierra natural del *mašal*.

2. Existe también un *mašal* no con la función midrásica de interpretar la Escritura, sino con la función de exhortar a una conducta ética o de interpretar determinadas realidades o acontecimientos. De este tipo no aparecen en SNm ni uno sólo. Su estructura es la misma que la de los midrásicos más elaborados, con la sola variación del contexto y aplicación (la cita bíblica y el *nimšal*). En este tipo de *mešalim* sobresalió como gran maestro Jesús de Nazaret; por la traducción griega que usaron los evangelios, tales *mešalim* son conocidos como parábolas, término que puede usarse cómodamente para designar también los *mešalim* midrásicos más elaborados, como hemos visto.
3. Si en SNm no aparece ni un solo *mašal* no midrásico, en boca de Jesús de Nazaret tampoco aparece ni una sola parábola midrásica⁵⁸. Probablemente éste sea un dato revelador de la profundísima diferencia de espíritu, de convicciones, de comprensión de la realidad y de la voluntad divina, que se da entre los rabinos y Jesús de Nazaret: los primeros estaban y vivían volcados en la Escritura, ella era su vida, su mundo, el fin de todo hombre. Pero para Jesús de Nazaret la Escritura no parece fuera el centro de su vida ni de su predicación, El Reino de Dios que Jesús predica no es el reino de la Escritura Sagrada; en este reino es el hombre quien «mide» a la Escritura; en el mundo fariseo es la Escritura quien «mide» al hombre. Tras estas dos actitudes tan radicalmente diversas hay una experiencia de Dios muy distinta. Creo que es esa profunda diferencia entre Jesús y los rabinos la que explica el diverso uso que uno y otros hacen del género *mašal*. Hacia aquí apunta la valoración que hace Johnston: «Las parábolas evangélicas pretenden subvertir los valores y expectativas convencionales, mientras que las parábolas rabínicas pretenden reafirmarlos. Las primeras sorprenden, estas últimas confirman. Las parábolas de Jesús crean perplejidad, las de los rabinos intentan resolver las perplejidades. La mayoría de las parábolas rabínicas son una exégesis de la Torah; la mayoría de las parábolas evangélicas exponen el Reino» («The Study of Rabbinic Parables...», 355).

⁵⁸Posible excepción, la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21, 33-34 pp.), con la que ilumina Salmo 118, 22-23.

4. Hemos podido observar los diversos usos del término *mašal* que se dan en SNm. Por las diferencias de frecuencia podemos constatar como una evolución del término hasta «especializarse» en lo que podemos llamar la «parábola midrásica», de estructura literaria muy fija y con finalidad exegética. Éste no es el término de la evolución: en época medieval el *mašal* irá cambiando de estructura, haciéndose más complejo y libre, e independizándose de la Biblia, tanto en su inspiración como en su aplicación. Es cuando el *mašal* puede ya ser designado «cuento»³⁹.

³⁹Véase A. Navarro Peiró, *Los cuentos de Sendebár*, Barcelona 1988, el apéndice titulado «El cuento en la literatura hebrea medieval», pp. 109 ss.

APENDICE I

Clasificación de los *Mešalim* de sifre números, según el género literario

Refranes: 11, 23, 30.

Enigma: 17.

Símil: 6, 10, 12.

Parábolas: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

Clasificación de los *Mešalim-parábolas* de sifre números, según la función midrásica

Armonización de textos: 1, 4, 5, 27.

Convocación e iluminación de otros textos: 22, 29, 36.

Respuesta a preguntas intencionadas al texto: 9, 13, 15, 28, 31,
34, 35.

Respuesta a dificultades teológicas del texto: 7, 8, 16, 19, 32.

Confirmación de la exégesis artificial de Aqiba:

—mediante *waw* inclusivo: 2.

—por la *nun* invertida: 3.

—por la repetición del infinitivo junto al verbo: 14.

—por la repetición de palabras superfluas: 18, 20.

—*semikah/samuk* (= yuxtaposición): 21, 24, 25, 26, 33.

APENDICE II

Índice de *Mešalim* de sifre números

N.º	Título	Página
1	Los que salen a la guerra	22
2	El procónsul.....	38
3	El rey y el gobernador de Acre.....	39
4	El siervo que despierta al rey.....	20
5	El rey que paseaba con su amigo.....	20
6	La niña del ojo.....	10
7	El que maldecía al rey para hacerse oír.....	35

8	El amigo que intercede por el hijo del rey.....	33
9	El hijo que se rebela contra su padre el rey	27
10	El que come lo que le apetece	11
11	Refrán de la que está criando.....	8
12	El que come de lo que tiene.....	12
13	El rey que cada día da el sustento a su hijo	28
14	El condenado a muerte	40
15	La lámpara sobre el candelero.....	29
16	El rey cuyos hijos y siervos robaban	37
17	Enigma	9
18	El rey que confía en su ministro.....	42
19	El rey que ordenó castigar a su hijo.....	34
20	El rey que rescató al hijo del amigo	43
21	El rey que regaló una finca a su siervo.....	47
22	El rey que no regaló nada a su hijo.....	24
23	Refrán de la vaca	8
24	El centurión que desertó	45
25	El rey que quiso divorciarse	46
26	El general experimentado	46
27	Los sacerdotes que reparten la terumah.....	21
28	El palacio del rey	32
29	Las listas del imperio.....	25
30	Refrán del camello.....	9
31	El rey que prohibió algo a su hijo.....	32
32	La mujer que quiso se conociera su pecado	35
33	La última voluntad de la mujer del rey.....	49
34	El que come lo permitido con mala conciencia.....	31
35	Los perros que hicieron la paz con el lobo	30
36	El rey que está siempre con su hijo	26

APENDICE III

Del Midrás Sifre Números usamos la edición crítica de H. S. HOROVITZ, *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta, cum variis lectionibus et adnotationibus edidit*, Leipzig 1917, reedición: Jerusalén 1966.

Existe una versión alemana con eruditísimo comentario de K. G. KUHN, *Sifre zu Numeri übersetzt und erklärt von*, Stuttgart 1959. Al inglés, P. P. LEVERTOFF, *Midrash Sifre on Numbers*, Londres 1926

(versión de partes escogidas, muy libre, pero óptima en su género). Recientemente, J. NEUSNER, *Sifré to Numbers. An American Translation and Explanation*, 2 vols. (§§ 1-115), Atlanta 1986 (anuncia un tercer volumen con las demás *pisqaot*, a cargo de W. S. GREEN). Yo estoy preparando la versión y comentario al español.

Sobre la *mešalim* rabínicos ofrezco sólo la bibliografía más reciente que conozco y he usado; prescindo de la inmensa producción sobre las parábolas evangélicas:

J. B. BAUER, «Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen», *ThPQ* 119 (1971), 297-303; D. BEN-AMOS, *Narrative Forms in the Haggadah: Structural Analysis* (Dissertation). Indiana University 1967; S. DAVID, «The Rabbinic Parable: From Rhetoric to Poetic», *SBL Seminar Papers* 1986, 631-643; D. FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. I. Teil. Das Wesen der Gleichnisse*, Berna, Frankfurt, Las Vegas 1981; A. GOLDBERG, «Form und Funktion des Ma'aseh in der Mischna», *FJB* 2 (1974), 1-38; «Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch» *FJB*, 9 (1982), 1-87; R. M. JOHNSTON, «Parables among the Pharisees and Early Rabbis». Appendix in J. NEUSNER, *A History of Mishnaic Law of Purities, Part XIII, Miqwaot*, Leiden 1976, 244 ss; R. M. JOHNSTON, «The Study of Rabbinic Parables: Some Preliminary Observations», *SBL Seminar Papers* 10 (1976), 337-357; *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*, Tesis Doctoral, Hartford Seminary Foundation 1977; D. NOY, «Mishle Melakim shel Rashbi» (= Parábolas de Reyes de R. Simón ben Yojay), *Mahanayim* 56 (1961); *Ha-Mashal be-Sifrut ha-Aggadah, tipisim we-motivim*, Jerusalén 1960; J. J. PETUCHOSKY, «The Theological Significance of the Parables in Rabbinic Literature and the New Testament», *CNFI* 23 (1972), 76-86; R. PEUTREL, «Les canons du Mashal rabbinique», *RScR* 26 (1936), 6-45; 28 (1938), 264-281; M. SMITH, *Tannaitic Parallels to the Gospels*, JBL Monograph Series, vol. VI, Filadelfia 1968; D. STERN, *Interpreting in Parables: The Mashal in Midrash, with Special Reference to Lamentations Rabba*, Tesis Doctoral, Harvard 1980; «Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal». *Prooftexts* 5 (1981), 261-291; D. STERN, D. BOYARIN, «An Exchange on the Mashal. Rhetoric and Interpretation: The Case of the Nimshal», *Prooftexts* 5 (1985), 269-280; D. STERN-S. LAUER (editoras), *Die Gleichnisse der Rabbinen I: Pesigta de Rav Kahana*, Berna 1986; C. THOMA, «Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentie-

rung der rabbinischen Gleichnisse», *Theologische Zeitschrift* 38 (1982), 514-531; T. THORION, «Mashal-Series in Genesis Rabba», *Theologische Zeitschrift*, 41 (1985) 160-167; T. THORION-VARDI, *Das Kontrastgleichnis in der rabb. Literatur*, Frankfurt 1986; D. O. VIA, *Das Kontrastgleichnis in der rabb. Literatur*, Frankfurt 1986; D. O. VIA, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Filadelfia 1980; B. H. YOUNG, *The Parable as a Literary Genre in Rabbinic Literature and in the Gospels* (Dissertation), Universidad hebrea de Jerusalén 1986.

En el cuerpo del trabajo hago frecuente alusión a un trabajo personal sobre «Los modelos de argumentación de los tannaítas», que aparecerá en breve en la revista *Sefarad*.

Miguel Pérez Fernández

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SEMITICOS
UNIVERSIDAD DE GRANADA