

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

LITERATURA RABÍNICA

En el año 1887 H. L. Strack publicó su *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Hacía menos de 50 años que Z. Frankel había publicado su obra *Darkê ha-mišnâ* que constituye el primer estudio sistemático y científico de la Misná en los tiempos modernos.

La obra de Strack recogía en su título toda una tradición de estudios literarios realizados por judíos de todas las épocas, y, en algunas épocas concretas, realizados también por cristianos, aunque éstos con la indudable intención de polemizar y, muchas veces, de perseguir sin cuartel. Pero en este caso sólo el título de la obra podía encuadrarse en esta tradición cristiana; el contenido estaba más cerca de la tradición judía que de la cristiana, aunque el hecho de no ser judío su autor, y de su proveniencia cristiana, le daban unas connotaciones especiales.

El éxito que en Europa y América tuvo el libro fue muy grande, y fruto de ello son las múltiples ediciones y adaptaciones que de él se han hecho tanto en inglés como en alemán. La última de ellas, la séptima, en alemán, fue completamente reelaborada por G. Stemberger, docente de la Universidad de Viena, que con pleno derecho hizo figurar su nombre en la cubierta junto con el de H. L. Strack, y dotó a la obra, aparte de adaptarla al estado actual de los conocimientos en la materia, de una actualizada bibliografía ¹.

Sobre esta base se realizó la traducción española de la misma, que con el título *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* llevó a cabo en 1989 el profesor de la Universidad de Granada Dr. Don Miguel Pérez Fernández.

Sin duda la aparición de esta obra en español constituye un hito histórico en el desarrollo de los estudios judaicos en España, en la parcela específica de la literatura rabínica, fruto en muy buena

¹ H. L. STRACK-G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷.

medida precisamente del trabajo de Miguel Pérez que concibió hace diez años la idea de una Biblioteca Midrásica en castellano.

La obra está dividida en tres partes: *El mundo de los rabinos*, *Literatura talmúdica* y *Los midrasim*.

En la primera, *El mundo de los rabinos*, los dos capítulos iniciales, aunque breves, sirven muy bien al propósito introductorio, acompañados de la bibliografía que les precede. Para «El marco histórico» (cap. I) ha aparecido con posterioridad un estudio monográfico de primera mano, referido a la época entre el año 70 y el 132, en la obra de J. R. Ayaso, *Iudaea Capta*²; se echa, sin embargo, en falta en Stemberger (St) una visión general del judaísmo de la época, grupos, sectas, etc., y para ello es recomendable la clásica *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* de E. Schürer (1886-1890, actualizada por G. Vermes en 1973³, que St por supuesto cita, o la muy reciente aportación en español de A. Oppenheimer⁴.

El repaso a «El sistema educativo rabínico» (cap. II) es de suma importancia para la comprensión del propio judaísmo y de la gestación de las obras que nos ocupan. St hace un acercamiento a lo que pudo ser el desarrollo de la enseñanza primaria en Palestina en la época del Segundo Templo, y la enseñanza que se podría denominar “superior” en la época inmediatamente posterior, recogiendo también el desarrollo de la misma en Babilonia. Además de los aspectos estrictamente académicos del aprendizaje existió lo que podríamos llamar una “carrera” rabínica, articulada en torno al discipulado, por medio del cual algunos de los estudiantes, no todos, se convertían en Maestros o Sabios después de varios años de seguir en todo a un maestro ya consagrado.

El tema del capítulo III es «Hermenéutica rabínica»; la producción rabínica es principalmente la plasmación por escrito de una práctica hermenéutica, que puso sus cimientos y experimentó su desarrollo más original entre el cambio de era y el año 225. Antes de esa época sin duda fueron fraguando los materiales, que después habrían de dar sus frutos. Este capítulo es básico y fundamental y está muy bien tratado por St. articulado sobre las siete reglas hermenéuticas

² Biblioteca Midrásica 10, Estella (Navarra) 1990.

³ Traducción española: Ed. Cristiandad, Madrid 1985.

⁴ A. OPPENHEIMER, «Sectas judías en tiempos de Jesús: fariseos, saduceos, los ‘Amme ha-’aretz en A. PIÑERO (ed.) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba-Madrid 1991, 123-134.

de Rabbí Hillel (*middôt*)⁵. El método se apoya en un racionalismo-realismo de corte griego, que, acompañado de una constante puesta en cuestión de cualquier planteamiento, por evidente y obvio que parezca, dotó a la enseñanza rabínica, a través de la pregunta y la respuesta y de todas las tretas que el sistema permite, de un perfil mayéutico-socrático apoyado sobre todo en tres de las reglas: *qal wa-ḥômer* (argumento *a fortiori*), *gēzerâ šawâ* (analogía), y *kēlal ûfraṭ ûfraṭ ûk̄lal* (lo general y lo particular, lo particular y lo general). Estas tres reglas, aunque formuladas para la exégesis e interpretación del texto bíblico, pueden aplicarse a otras muchas cosas, y son accesibles a cualquier inteligencia, incluso no cultivada y desconocedora del texto bíblico; en cambio las cuatro restantes son solamente aplicables al texto bíblico, pues a él hacen referencia, y son patrimonio tan sólo de un buen conocedor del texto: *binyan ʿab mi-katûb ʿehad* (construcción de una familia a partir de un solo texto), *binyan ʿab mi-šnê kēṭûbîm* (construcción a partir de dos textos), *kē-yôšeʿ bô bē-maqôm ʿaḥer* (semejante a ello en otro lugar), y *dabar ha-lamed me-ʿinyanô* (argumentación a partir del contexto).

Las reglas se aplican a la Escritura para su interpretación y desmenuzamiento, y el método es el diálogo; un diálogo vivo y exigente, que pocas veces se convierte en monólogo, como suele suceder en los Diálogos platónicos. Los argumentos y contraargumentos se suceden y se apoyan en las autoridades; la autoridad bíblica, el texto, tiene también su lugar como confirmatoria de una u otra postura, pero finalmente la decisión se tomará por mayoría y ya entonces no será necesaria nueva confirmación bíblica.

El diálogo metódico no es sólo entre el maestro y el discípulo, o entre el expositor y quien le responde, sino que en el fondo existe un diálogo entre cada uno de ellos y el propio texto que se está interpretando y adaptando; de esta forma el intérprete concreta en sí mismo todas las circunstancias del momento presente, con sus presupuestos, y el texto, por su parte, es fruto de las circunstancias de su propio momento histórico, también con sus presupuestos; hay una distancia entre texto e intérprete y una alteridad, que sirven de motor para la propia interpretación y que, además, la dotan de unas posibilidades impensables o al menos impensadas en el momento en que el texto se escribió. La distancia y las circunstancias

⁵ En las líneas que siguen se hace amplio uso de lo escrito al respecto por Julio TREBOLLE BARRERA en *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid 1993.

extrañas, lengua, estilo, etc., que podrían parecer un obstáculo, resultan ser elementos positivos que permiten comprender de otra manera, y, por lo mismo, mejor y más profundamente el texto en cuestión. Lo que se ha llamado el puente hermenéutico, está además jalonado por las interpretaciones que llegan en la tradición y a las que se reconoce autoridad ⁶.

La idea fundamental que subyace a todo este entramado es la de la necesidad de adaptar la *halakâ* a las circunstancias históricas cambiantes. Sin saberlo, aunque quizá presintiéndolo a la vista de la relajación de costumbres y prácticas que trajo el período herodiano, Hillel puso las bases para que, tras el año 70, con la salida de R. Yojanán ben Zakkay de Jerusalén y el establecimiento de la escuela de Yavne, se comenzara a cimentar todo el edificio rabínico, de cuyas manifestaciones externas se puede decir que no son más que la punta de un iceberg, cuya mayor parte queda sumergida.

En la *Introducción* encontramos además desarrolladas las 13 reglas de R. Ismael y las 32 de R. Eliezer, y la referencia en nota del traductor a las dos versiones que de ellas ha hecho al español A. Navarro ⁷.

El contenido del capítulo IV, «Tradición oral y tradición escrita» está muy ligado al anterior, pues, como ya se ha dicho más arriba, no se puede entender la hermenéutica judía sin la tensión entre las dos corrientes de tradición. El capítulo es muy ilustrativo, aunque no tome postura, sobre el proceso de fijación por escrito de la tradición oral. En mi opinión, es importante dejar claro que el comienzo de la fijación por escrito no ha de significar necesariamente el fin de la transmisión oral ni del sistema de aprendizaje por repetición. Creo que no puede entenderse la labor recopiladora y sintetizadora de Rabbí si no es fijando por escrito un texto; la evidencia de Qumrán y del propio Nuevo Testamento son prueba de una intensa labor de escritura dentro del abigarrado panorama del judaísmo de la época, y resulta difícil mantener que los fariseos pudieran sustraerse a ese fenómeno, por lo que, en mi opinión, es

⁶ Cf. M. MACEIRAS y J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid 1990, págs. 55-68.

⁷ A. NAVARRO, «Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto de la Misna de Rabbi Eliezer», *MEAH* 36 (1987) 55-72. «Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto del Génesis ha-Gadol», *EB* 46 (1988) 79-96.

necesario acercarse a las tesis de Neusner sobre el nuevo canon “escrito” por el judaísmo rabínico.

CANON RABÍNICO

La Misná, con todos sus posibles antecedentes, significa el inicio de un nuevo canon. Si la Torá —entendida tanto en el sentido específico de Pentateuco como en el más amplio de conjunto de libros bíblicos canónicos (תנ"ך)— aportaba la ideología general de una religión, que en sus primeros estadios denominamos yahvista y posteriormente judía, y cuyos principios han de impregnar toda la vida del pueblo, la Misná equivale por una parte al código fundamental, a la Constitución, y por otra incluye ya un desarrollo del mismo, siempre limitado, que no verá su forma final hasta el cierre de la *Gěmarâ* ⁸.

La Biblia, obra literaria donde las haya, es a la vez compendio de la historia y del desarrollo espiritual de un pueblo, y sin ella no existe la cultura judía. Sin la Biblia no hay identidad ni alteridad, no hay yo ni tú, no hay ‘*am* ni *gôy*. Nada, en la civilización judía, puede existir sin la Biblia porque en ella se encuentra el único punto de referencia válido. La Biblia es la madre, la materia prima, y todo lo que viene después es producto elaborado a partir de esa materia.

Se puede decir que sin la Biblia no hubiera habido Misná, ni Talmud, etc., pero sin Misná o sin Talmud no hay judaísmo. No hay por ello que entender que la Misná se presente sólo como un producto secundario de la Biblia, sino como una prolongación de la misma en lo que concierne a la *halakâ*.

Desde la Misná surgen diferentes líneas que fraguarán en obras de diverso carácter: por una parte *Tôseftâ* y los dos Talmudes realizarán un complemento y una exhaustiva exégesis de la Misná, e incluso indirectamente de la Biblia. Por otra, se emprenderá una tarea de exégesis bíblica directa, que será bidireccional en tanto que, de un lado, unos núcleos halákicos, con un componente anterior a la propia Misná, se desarrollarán entre el año 200 y el 300, fundamentalmente en torno a los libros de más contenido legal del Pentateuco, *Sifra* a Levítico, y *Sifrê* a Números y Deuteronomio,

⁸ J. NEUSNER, *Midrash in context*, Filadelfia 1983, pág. 3.

aunque también la *Mēkilta*⁹ de R. Ismael; y de otro lado, pasado el año 300, el tipo aggádico producirá grandes obras midrásicas, en unos casos, con formato escolar, con la indudable intención de comentar un libro bíblico al hilo del orden de los capítulos y versículos del mismo, como *Génesis Rabbá*, en otros casos ordenando los materiales referentes a un libro bíblico según las lecturas del ciclo litúrgico con formato sinagoga, como *Levítico Rabbá*, y en otros, por fin, acumulando homilias de muy diverso origen pero correspondientes a algún ciclo litúrgico, por ejemplo el de las fiestas, como *Pěsiqta*⁹ *dě-Rab Kahana*.

Desde la perspectiva cristiana con frecuencia se entiende que con el hecho de la canonización del $\gamma\tau\eta$ se daba por cerrada la revelación, pero no es esta idea la que subyace a las decisiones de Yavne. Allí se estableció qué libros eran sagrados y cuales no lo eran, y de esta manera se dejaron fuera del canon una serie de libros, que hoy denominamos apócrifos, que estaban escritos sin duda alguna con la intención, no digo ya de formar parte del canon, en el que con toda seguridad sus autores no pensaron nunca⁹, pero sí de ser tenidos como libros sagrados y por ende revelados, junto con los otros. Aunque el canon no estuviera oficialmente fijado, el grupo de libros santos estaba bastante bien definido, y la prueba es que fueron pocos, y de los de composición más tardía, los que tuvieron dificultades para formar parte del mismo. Por ello no es de extrañar que, sabiendo cuales eran los libros de referencia indudable, los autores de nuevos libros pretendieran el reconocimiento de los mismos como santos, acogiéndose a alguno de los procedimientos universalmente utilizados con esa intención, a saber: presentarlos como compuestos por un personaje bíblico, o imitar en todo el estilo bíblico, o hacer una exégesis del texto bíblico que sirviera para justificar la propia norma de vida.

Todos los libros apócrifos antiguos (anteriores al año 100) de los que se puede afirmar que tuvieron un original hebreo o arameo, pues se conservan fragmentos de ellos, presentan alguna de esas tres premisas, ya sean el *Libro de Noé*, el *Testamento de Neftalí* dentro del conjunto de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, o el llamado

⁹ Utilizo la palabra "canon" consciente de que no corresponde de forma estricta a lo pretendido en Yavne ni pertenece propiamente a la mentalidad judía, pero sirve para entendernos.

*Midraš wayissa'û*¹⁰ con sus paralelos del *Libro de los jubileos* y de *Los testamentos*, o los sectarios *Guerra de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas* y *Regla de la comunidad*.

Sin embargo en la Misná no se hace el más mínimo intento de justificar por estos medios su carácter de libro revelado. La lengua y el estilo se diferencian considerablemente de los bíblicos; no se presenta a ningún personaje bíblico como autor, y la exégesis bíblica resulta esporádica y tangencial. Su fuerza y su autoridad residen en la transmisión oral, la línea directa desde el Sinaí hasta el momento presente, que queda abierta hacia el futuro en las interpretaciones que pueda hacer cualquier maestro e incluso cualquier discípulo o "aprendiz de sabio". La Misná es transmisión oral que no se pone por escrito para formar parte del canon bíblico sino para iniciar un nuevo canon, el canon rabínico, que habrá de ser igualmente autoritativo.

Haciendo un juego con las palabras, aunque conscientes en todo caso de que el trasfondo conceptual tiene una mayor profundidad de campo, podríamos decir que, frente a la actitud de otros grupos del momento, el fariseísmo triunfante convertirá su victoria en cierto modo en una victoria pírrica, por cuanto que frente a la postura de los saduceos y su defensa de la *sola scriptura* plasmarán por escrito los materiales de transmisión oral, y también ellos se pasarán al bando de los que ven en lo escrito, en el más amplio sentido de la palabra, el punto de referencia único y obligado; y frente a los samaritanos y su sola *Tôrâ*, se acabará acuñando el término *tôrâ šebě-^{al} peh*.

En este contexto dice St: «de aquí se derivan consecuencias para la crítica textual: ésta no puede contar con la existencia de un texto original (*Urtext*) que una edición habría de reproducir» y ello en virtud de la «inestabilidad del texto» (pág. 83). Estoy de acuerdo con él aunque propondría una formulación algo distinta, consciente de que a lo mejor se trata de una mera cuestión terminológica. Es evidente que tratándose de tradición oral no se puede hablar de un texto original, porque lo original no es texto sino habla, y que además está sometida en cada acto de transmisión a las modifica-

¹⁰ Para la traducción española de estos tres, véase Luis F. GIRÓN, «El libro de los Jubileos. Fragmentos hebreos en A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1983, págs. 189-193 y «Los Testamentos de los XII Patriarcas en hebreo», *MEAH* 33 (1984) págs. 5-20.

ciones lógicas, propias de la persona del transmisor, de la lengua y el lugar en que se transmite, y también de quién sea el destinatario de esa transmisión, —aunque en este aspecto haya que marcar muy claramente las diferencias entre transmisión de *halakâ* y transmisión de *ʾaggadâ*—. El texto original no existe, pero sí existió una versión original, y ésta es efectivamente imposible de alcanzar. En cambio sí puede ser en alguna medida alcanzable el primer texto, que a su vez habrá de estar muy cercano de una versión oral, quizá no la original y seguramente tampoco la última, pero encuadrada dentro de los límites que el sistema de transmisión oral tenía en el judaísmo. Los aspectos literarios y, creo que sobre todo, los lingüísticos serán fundamentales a la hora de elaborar el texto crítico.

Aunque no existen testimonios directos, tenemos datos para pensar que este proceso de reflexión y adaptación pudo ser plasmado desde muy pronto de forma escrita. Cuando en los textos se nos hace referencia frecuente a la Misná de R. Aquiba, y sin embargo no se nos cita la Misná de R. Hillel o la de otros maestros, cuyas opiniones están ampliamente recogidas, cabe pensar que las enseñanzas de R. Aquiba pudieron constituir un corpus organizado e incluso escrito; cuando, por otra parte, en los manuscritos del mar Muerto, y concretamente en los escritos sectarios de Qumrán, se recoge por escrito la *halakâ* sectaria, remarcando las diferencias con la otra *halakâ* mediante la frase «pero nosotros decimos...», tenemos ante nosotros testimonios indirectos de que, aun antes de la recopilación hecha por R. Yehudá Ha-Nasí, la interpretación halálica pudo estar escrita, y también, consecuentemente, que la plasmación por escrito de la Misná de Ha-Nasí pudo ser contemporánea de él mismo o, a lo sumo, no muy posterior.

La pregunta acerca de por qué no se ha conservado nada de estos escritos anteriores a la Misná tiene tres respuestas de muy diverso calado.

La primera, repetida muchas veces en los últimos cuarenta años, toma como punto de referencia los manuscritos del mar Muerto y dice que, si hasta el momento de su descubrimiento nada se sabía sobre ellos ni sobre sus autores, más que las leves referencias de Flavio Josefo y alguna más, y sin embargo allí estaban y su aparición revolucionó en buena medida el panorama de nuestros conocimientos sobre el judaísmo de la época y sus realidades, bien pudiera suceder que en cualquier momento aparecieran nuevos “yacimientos” docu-

mentales, donde se encontraran las obras que ahora echamos en falta.

La segunda, también apoyada en el descubrimiento de los textos del mar Muerto, lo utiliza en el sentido contrario para decir que sólo éstos se han conservado porque fueron rechazados por las autoridades de Jerusalén, y porque fueron escondidos por sus autores y así librados de una destrucción a la que estaban condenados precisamente por su carácter sectario. Según esto, otras obras, en cierta medida discrepantes de lo que más tarde sería la línea oficialista de la Misná, pero no del todo disidentes, fueron asumidas y refundidas por Ha-Nasí, tomándolas a veces como contrapunto de la *halaká* vigente en su momento o de sus propias opiniones, que suelen presentarse allí como las «de los sabios».

Por último, la tercera, es radicalmente distinta por cuanto que no responde a la pregunta, sino que la niega. Según esta opinión, esas obras, que pretendemos escritas, lo habrían sido efectivamente y, en realidad, ni estarían perdidas ni habrían sido destruidas sino que se encontrarían conservadas y ampliadas en los llamados *midrašé halaká*. Es la opinión de D. W. Halivni ¹¹ que cree y defiende que el núcleo fundamental de estos midrás halákicos existía ya antes de la composición de la Misná e incluso que fueron utilizados por Ha-Nasí para su redacción definitiva, sin perjuicio de que la forma actual de los mismos sea fruto de una redacción final posterior. Como queda perfectamente resumido por St ¹² «no hay duda de que los midrasim halákicos, en su generalidad, han obtenido su redacción final... después de la redacción de la Misnah... En todo caso,... un estudio de las tradiciones paralelas en los Talmudim y en los midrasim halákicos generalmente descubre que la forma más primitiva se conserva en los midrasim; incluso frecuentemente es posible probar una mayor antigüedad de la tradición midrásica frente a la paralela de Misnah o Tosefta...». Su conclusión, tras este párrafo, se limita a decir que esa redacción final hubo de ser, por lo tanto, muy cercana a la de la Misná y propone el final del siglo III; pero, en mi opinión, el razonamiento, apoyado en la afirmación de que «es posible

¹¹ Ver D. W. HALIVNI, *Midrash, Mishna and Gemara*, Cambridge MA 1986. Nótese el orden de las palabras en el título, que es ya anuncio de la cronología que Halivni propone.

¹² Pág. 341.

probar una mayor antigüedad de la tradición midrásica frente a la paralela de Misnah» podría haber llegado a la conclusión de que al menos un núcleo, incluso escrito, de estos midrás halákicos es anterior a la redacción de la Misná.

Resumiendo la reflexión anterior puede decirse:

1) La *halakâ* bíblica necesitó adaptación desde el primer momento, pero mucho más una vez que quedó fosilizada tras la cano-nización.

2) Si esta continua adaptación (ley oral) de la *halakâ* bíblica (ley escrita) fue siempre valorada como muy importante e igualmente vehículo de transmisión de la revelación, la necesidad de su plasma-ción por escrito de forma autorizada se hizo indispensable tras la declaración canónica. Frente al texto escrito (*tôrâ še-biḵtab*) que se proclamaba (*miqra*¹³), tendremos el texto de transmisión oral (*tôrâ še-bě-^{al}peh*) que se escribe autoritativamente.

3) De esta forma, en opinión de Neusner, frente al canon bíblico revelado, surgió el canon rabínico, o canon del judaísmo.

El capítulo V aborda las cuestiones metodológicas «Sobre el tratamiento de los textos rabínicos». No puede decirse más en menos espacio; ofrece un buen panorama. Especialmente interesante es, dentro del apartado dedicado a la historia de las formas, el catálogo de formas de la pág. 95, inspirado básicamente en Neusner¹³. Si lo tratado hasta el momento afectaba y se podía aplicar por igual a toda la producción rabínica, este catálogo de formas incide de forma muy diferente en la Misná y en el resto de las obras por la desproporción entre *halakâ* y *'aggadâ* que se da en ellas. Por otra parte hay que estar alerta ante las aplicaciones que Neusner hace de este método, que puede convertirse, incluso para él, en una especie de *boomerang*: a partir de los textos se investigan y clasifican las formas, y, elaborado el catálogo, se vuelca de nuevo sobre los mismos textos para una nueva y más profunda clasificación. En mi opinión, en este ir y venir puede producirse a veces una pérdida del norte y puede llevarse a los textos a decir lo que no pretendían, y,

¹³ J. NEUSNER, «Types and Forms in Ancient Jewish Literature: Some Comparisons, *History of Religions* 11 (1972) 354-390.

cuando menos, hace de la lectura de algunas traducciones analíticas de Neusner algo parecido a un suplicio ¹⁴.

«Los rabinos» ocupan el capítulo VI. Según se lee en el prólogo, ésta es una de las partes conservadas más literalmente de la obra original de Strack. Es éste un campo en el que queda mucho por hacer. Se ofrece una detallada lista de los rabinos nombrados en las distintas obras, estableciendo su relación familiar y de escuela, y ordenados según el clásico cuadro de las cinco parejas, las cinco generaciones de tannaítas y las siete de amoraítas, con la correspondiente distinción en estos últimos entre Palestina y Babilonia, y finalmente los saboraítas en dos grupos. Esta teoría de la «Gran Sinagoga» y las «cinco parejas» (cf. *ʿAbôṭ* 1) es posiblemente de una elaboración muy posterior, pensada para entroncar el movimiento rabínico-fariseo con toda la historia anterior canonizada. Pero más interesante que la lista de rabinos es la reflexión previa sobre el carácter de sus biografías y la utilidad de sus nombres para la correcta datación de las obras. Aunque desde los finales del pasado siglo el tiempo no haya transcurrido en balde, no se puede tocar el tema sin nombrar a W. Bacher y sus conocidísimas obras, a las que hay que acercarse no sólo como homenaje, sino con verdadero reconocimiento, pues, entre tanto, se han podido decir más cosas —y de hecho hay abundantes biografías monográficas sobre rabinos concretos—, pero son pocos los planteamientos e ideas de Bacher que ha sido necesario desechar.

La misma falta de una visión general del judaísmo de la época, que reseñábamos en el capítulo primero, se percibe de nuevo aquí.

En el mundo rabínico los fariseos triunfaron como grupo porque supieron adaptarse, y quizá incluso someterse, ocupando una posición intermedia, alejada de cualquier sectarismo. Gozaron sin lugar a dudas del apoyo y de la confianza de grandes sectores de la población, y, aunque no era la única, mostraron una gran preocupación por las cuestiones de pureza ritual. Su nombre, que muy

¹⁴ Véase como prueba la reseña que el propio J. NEUSNER hace (*JSJ* XXI [1990] 266-268) de la traducción española de *Sifré Números* hecha por M. PÉREZ: (Valencia 1989): un texto en español de diez líneas más nueve líneas de notas necesita en la versión americana de Neusner nada menos que treinta y nueve líneas. Un resumen de las ideas fundamentales sobre el método de Neusner se encuentra ahora al alcance del lector español en *El Olivo* 33-34 (1991) 9-82, donde se ha publicado el texto de las cinco conferencias pronunciadas por J. Neusner en el marco del Seminario sobre Rabinismo celebrado en el CSIC los días 21-23 de Mayo de 1991.

posiblemente haya que entenderlo como “separados”, pretendía marcar las diferencias con los demás grupos del judaísmo e incluso con las líneas más oficialistas de los dos últimos siglos antes del cambio de era, pero, a diferencia de otros grupos como, por ejemplo, el de esenios disidentes que se desgajaron del resto de sus correligionarios y se refugiaron en Qumrán, los fariseos se mantuvieron y acabaron haciéndose con el poder. A diferencia del grupo saduceo que, preso de un fundamentalismo teórico, no aceptaba la adaptación de la Ley, los fariseos buscaron, no sin polémicas y tensiones internas, una adaptación continua a las circunstancias. Frente al fundamentalismo práctico, rebelde e intransigente de los Zelotas, en el fariseísmo triunfó el espíritu de pacto y colaboracionismo, aunque se dieran importantes excepciones como la de R. Aquiba.

El capítulo VII y último de esta parte está dedicado a «Las lenguas de la literatura rabínica». Es quizá de todo el libro el que más escaso se queda en tratamiento. En lo que se refiere al hebreo misnaico y amoraítico, que yo prefiero denominar Hebreo Rabínico en general, distinguiendo cuando hace falta entre HR¹ y HR², si se quiere encontrar una visión resumida en español, ésta ha de ser sin duda la que se ofrece en el capítulo correspondiente de la *Historia de la Lengua Hebrea* de A. Sáenz-Badillos¹⁵. Esta falta en la obra de St fue sin duda percibida por Miguel Pérez que la ha suplido de forma personal y muy ampliamente con su reciente publicación *La lengua de los sabios, I. Morfosintaxis*¹⁶. La bibliografía de este capítulo, actualizada en la traducción de 1989, ha quedado, con todo, ampliamente superada en esta nueva publicación de M. Pérez, de la que se hablará en otro lugar. Termina el capítulo con una breve nota sobre los diccionarios al uso. Hay que estar de acuerdo con St en que los que tienen carácter especializado (M. Jastrow, J. Levy, *Aruch Completum*, etc.) están anticuados, sin embargo en mi opinión siguen siendo muy válidos en un ochenta por ciento de sus contenidos por lo menos. Curiosamente en esta breve nota omite el diccionario de verbos de M. Moreshet¹⁷, que es sin duda la mejor y más completa aportación reciente a la lexicografía de la época, aunque sí lo nombre en la bibliografía general del capítulo. Puesto que en el terreno de las previsiones, tanto el diccionario de Bar-Ilan como el

¹⁵ Sabadell 1988; especialmente págs. 121-199 y bibliografía págs. 326-345.

¹⁶ Biblioteca Midrásica 13, Estella (Navarra) 1992.

¹⁷ M. MORESHET, *Leqsiqôn ha-pô'al še-niṭhadeš bilšôn ha-tanna'im*, Ramat-Gan 1980.

de la Academia de la Lengua Hebrea son proyectos a largo, muy largo plazo, que posiblemente no producirán jamás un diccionario manejable, la esperanza de los estudiosos de lengua española está puesta en el diccionario hebreo-español que prepara Judit Targarona; aunque sea de tipo más general y no especializado en el hebreo de esta época, será sin duda de gran utilidad.

La segunda parte del libro está titulada *Literatura talmúdica*, siendo, ya desde el mismo título, paradigma de un fenómeno que no debe pasar desapercibido: al estudio de la Misná se llega como parte del Talmud, y no por sí misma. Los cinco capítulos de esta parte están perfectamente desarrollados sin dejar nada importante sin tratar; y en los niveles introductorios en que la obra se mueve no hay tampoco nada importante que añadir.

MISNÁ

En alguna medida podríamos decir que la redacción de la Misná fue un fracaso que no consiguió su pretensión. Como recopilación y resumen pretendía ser sin lugar a dudas la última palabra en materia de *halaká*, pero por la misma razón por la que se consideró necesaria, quedó convertida en una simple adaptación al momento, inmediatamente superada por el cambio de las circunstancias.

Ésta es una tajante afirmación que necesita ser matizada: quiero decir con ella que la adaptación de la *halaká*, que se dio ya en el mismísimo proceso de fijación del texto bíblico, recibió carta de naturaleza en la Misná, pero con ello se consolidó un proceso imparable dentro del judaísmo.

En el conjunto de la producción escrita israelito-judía la Misná podría calificarse como “el gran olvidado”. Desde el Talmud palestinese hasta el *Mišneh Tôrâ* de Maimónides o el *Šulḥan ʿArûk* de Yosef Karo todo tiene su origen en la Misná, pero todos ellos se presentan como interpretación, explicación y, en última instancia, superación de la Misná. Solamente en la propia producción rabínica inmediatamente posterior, en el Midrás, se citará la Misná como autoridad y se recurrirá a ella en ocasiones como prueba; (lo cual es doblemente curioso puesto que en su conjunto el Midrás es la parte de la producción rabínica más directamente referida a las Escrituras y en conjunto la menos dedicada a cuestiones de *halaká*). El Talmud,

por definición, es discusión de la Misná, y los códigos posteriores son adaptación de la misma.

Por ello no es de extrañar que dentro del judaísmo incluso las citas directas de texto de Misná se hagan, hasta nuestros días, generalmente con referencia a la edición estándar del Talmud de Babilonia y no a la propia Misná.

Aunque no se pueda negar algún interés anterior, como quedaría patente en la pregunta de R. Nissim de Qairawán a la que responde la carta de Rab Serirá Gaon (año 987), el estudio de la Misná por sí misma es prácticamente un producto del último siglo y medio, si descontamos lógicamente la *Gēmarâ* y los comentarios medievales a aquellos tratados que no tienen *gēmarâ*¹⁸. Maimónides en el siglo XII realizó un comentario a la Misná, completo e importante como todas sus obras, que sirve en este caso como excepción magnífica que confirma lo dicho, porque entre otros aspectos, al reorganizar los materiales, relacionarlos y establecer reglas generales y principios, Maimónides estaba en alguna manera también superando la propia Misná. El comentario de Bertinoro en el siglo XVI vuelve a presentar a la Misná como subsidiaria y tributaria de la *Gēmarâ*, y la realidad es que sólo a mediados del siglo XIX se inicia, y de una forma muy lenta, una preocupación y un estudio sistemático de la Misná desde los diversos puntos de vista, y que en este terreno queda mucho por hacer. Como sintomático podemos interpretar el hecho de que muchas de las obras que se ocupan de la producción rabínica, ya sea desde el punto de vista literario, ya sea desde el lingüístico, citan en sus títulos el Talmud y el Midrás, pero no la Misná¹⁹.

Dentro de este capítulo es interesante la reflexión, en el apartado b) (págs. 190-194), sobre la primacía temporal del método misnaico o del midrásico, o lo que es lo mismo, la pregunta sobre si la exégesis de la Escritura es o no el origen de la Misná. Posiblemente para solventar esta polémica resultara de utilidad una clarificación terminológica: no es lo mismo adaptación que exégesis, ni tienen el mismo motor; la primera se impone por la necesidad de la realidad

¹⁸ Estos tratados sin *gēmarâ* no fueron apenas citados en la producción rabínica posterior y fueron los únicos comentados en torno a los siglos XII y XIII. (Véase J. ZAIMAN, «The Traditional Study of the Mishnah» en J. NEUSNER (ed.) *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden 1973, págs. 1-10).

¹⁹ Así el diccionario de M. Jastrow o la propia *Introducción* que estamos comentando.

que exige *taqqanôt* (correcciones), y la segunda puede servir para justificarlas; pero dado que existe casi siempre una *halakâ* de referencia y que ésta es la *halakâ* bíblica, la adaptación supone en el fondo una exégesis y una interpretación, aunque se hagan de forma indirecta.

En el apartado de bibliografía hay que dejar constancia de que en 1988 apareció finalmente la tan anunciada primera entrega de las Concordancias que elabora el «Taller del Diccionario histórico» de la Academia de la Lengua Hebrea en Jerusalén, las cuales no son sólo unas concordancias de la Misná, sino que incluyen toda la producción escrita en hebreo desde año 180 a. C. hasta el 300 d. C. Evidentemente ofrece una visión más completa que las tradicionales concordancias de la familia Kasovsky/Kosovsky, pero el hecho de estar presentada en microficha hace dificultosa su utilización y, además, el concepto mismo de su estructura es muy discutible, por cuanto que, bajo cada voz y dentro de cada obra, las palabras se reseñan por el orden en que aparecen en la obra, sin apenas clasificación de carácter morfológico ni compositivo, por lo que la búsqueda de una determinada forma o composición obliga cada vez al repaso de todas las ocurrencias de la palabra y al discernimiento rápido, disponiendo a veces de un contexto demasiado breve. Aunque el análisis de las concordancias clásicas pueda en bastantes casos ser discutible, es, con mucho, más cómodo para una busca rápida.

Al cap. II dedicado a la «Tosefta» no hay nada que añadir por mi parte, si no es la pequeñísima apreciación, totalmente subjetiva, de que una obra de la importancia y características de *Tôsefta' kifšûtâ* de S. Lieberman (1955-73) merecería quizá aparecer en la bibliografía general del capítulo y no sólo dentro del texto cuando se habla de los comentarios.

TALMUD

El estudio de los dos Talmudes, de Jerusalén y de Babilonia, ocupa los capítulos III y IV de esta segunda parte a lo largo de setenta páginas (236-305); estos capítulos representan un acercamiento completo a estas dos obras señeras del corpus rabínico. Lo que se ha dicho más arriba sobre la poca atención que se dedica en la obra a las lenguas de los escritos rabínicos tiene especial relevancia aquí

si tenemos en cuenta las últimas aportaciones realizadas en torno a la lengua del Talmud de Jerusalén ²⁰.

El capítulo V se dedica a «Los tratados extracanáonicos del Talmud» manteniendo la terminología tradicional. Es evidente que no son Talmud, ni por su estructura ni por su contenido, y que entre ellos los hay de muy diferente entidad.

MIDRÁS

La tercera y última parte del libro se titula *Los midrasim* y consta de ocho capítulos. El primero de ellos, introductorio, aporta toda la teoría sobre el midrás, sus orígenes y desarrollo, su clasificación y su entronque con la liturgia sinagoga, con especial atención al género homilético. Es, en mi opinión, extraordinariamente resumido y debe ser completado. Tenemos en español dos buenas aproximaciones generales al tema en los trabajos de A. Díez Macho ²¹, y en un libro de A. del Agua Pérez ²², pero muestran algunos problemas: no sólo son obra de no judíos, lo cual puede tener sus ventajas, sino que se enfrentan con la cuestión desde una posición cristiana militante, orientada al entendimiento y exégesis del Nuevo Testamento, de la cual, con ser absolutamente lícita y muy digna, puede decirse con St que «no siempre se atiende suficientemente a la singularidad del midrás rabínico como punto de partida» (pág. 324). La obra de Agustín del Agua ofrece en su primer capítulo una buena síntesis del midrás rabínico y su metodología ²³.

En el aspecto clasificatorio sigue St el cuadro clásico de la división en midrás aggádicos y halákicos, por una parte, y en exegéticos y homiléticos por otra, reconociendo que ni se pueden

²⁰ Véanse los resultados de la investigación de T. MITCHUM en torno a las características del uso del arameo en el Talmud palestinese; ver «Lěšōn ha-yērūšalmī masseket niddā» en *Sūgyōt bilšōn ḥakamīm*, Jerusalén 1991, pág. 78.

²¹ Especialmente A. Díez Macho, «Děrás y exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* XXXV (1975) 37-89.

²² A. DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4, Valencia 1985.

²³ A niveles más concretos debe contarse con las aportaciones que en forma de artículos o en las introducciones a los volúmenes de la Biblioteca Midrásica hemos hecho A. Navarro, M. Pérez y yo mismo. También D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura. 1.ª serie: Derás targúmico y Derás neotestamentario*, Madrid 1987.

aislar ni diferenciar plenamente. En mi opinión es necesaria mayor precisión ²⁴.

Partamos de un hecho que debe quedar claro: toda la producción rabínica es exégesis; exégesis que pretende directamente entender y comprender mejor el texto bíblico o que recurre indirectamente a él para justificar la adaptación de una norma a la situación del momento, o conjuntamente que pretende entenderlo mejor para poder adaptarlo. Como la adaptación de la norma de conducta es el motor de la actividad en la escuela rabínica podemos decir que primero es la *halakâ*, y definir la *ʿaggadâ* como aquello que no es *halakâ*, por más que esta definición sea pobre. Cuando el midrás no concluye en una específica adaptación de la norma de conducta y se queda en una mera reflexión y profundización en los textos lo denominamos aggádico; cuando explica las reglas y reflexiona para adaptarlas lo denominamos halákico. Cada uno de estos tipos tiene sus formas.

Halákico y aggádico hacen referencia, por lo tanto, a formas, géneros (¿literarios?), mientras que exegetico y homilético, en el cuadro clásico, son meros conceptos estructurales que afectan a las obras en su conjunto —y que no deben confundirse ni con determinado método de hacer exégesis, ni con los componentes específicos de una homilia—. Por ello es mejor hablar de midrás escolares (= exegeticos) y midrás sinagogales (= homiléticos), y tanto en unos como en otros podrán darse todas las formas que corresponden a los géneros, y lo más corriente será la mezcla de formas.

Pero además hay obras que sin duda tienen que ser contadas como pertenecientes a la producción midrásica, pero que no pueden encuadrarse estrictamente ni en la estructura escolar ni en la sinagogal; St las incluye en el capítulo VII de esta parte que titula «Otras obras haggádicas» uniéndolas con otras de características muy diferentes (de contenido ético o esotérico-místico) que en más de un caso no merecen, en mi opinión, el nombre de midrás ²⁵. Son en verdad obras en las que predomina, si no es que prima absolutamente, la *ʿaggadâ*, pero creo que no deben clasificarse según ese

²⁴ La reflexión que sigue es un resumen de lo publicado por mí: «Literatura derásica», *El Olivo* 36 (1992) 83-104.

²⁵ Similar es el caso en M. TARADACH, *El Midrash, introducció a la literatura midráshica als targumin i als midrashim*, Barcelona 1989, que incluye un apartado denominado «Obras de aggadâ narrativa».

concepto, sino más bien de acuerdo a su estructura formal; y por ello junto a la clasificación en midrás escolares y sinagogales debería incluirse la de midrás narrativos, aunque seleccionando muy bien qué obras se incluyen en ese grupo, las cuales deberían limitarse a *Mēgil-laṭ ta'anīt*, *Pirqē dē-Rabbī Eliezer*, *Seder 'ōlam rabbā*, y *Tanna' dē-bē-Eliyahu*, aunque quizá pudieran también incluirse alguno de los tratados extracanonicos del Talmud, como 'Abōt dē-Rabbī Natan o *Dereḳ 'ereṣ rabbā* y *Dereḳ 'ereṣ zūta*.

TARGUM

En el ámbito de la clasificación del Midrás, pero no sólo en ese aspecto, en el conjunto de la obra de St se echa en falta una referencia al Targum, el cual está prácticamente ignorado en el libro, salvo una referencia en pág. 322 que no es más larga que la dedicada al Nuevo Testamento.

Ya a simple vista podría decirse, pero además está probado en varios estudios, que la relación y los puntos en común entre Targum y Midrás son muchos, y se muestra como imposible un estudio autónomo de cada uno de ellos sin referencia al otro.

La tentación de buscar cuál de ellos es primero pertenece sin duda al motor mismo de la *vis* investigadora, pero no hay datos suficientes para encontrar una solución, y además, aunque los hubiera, carece de importancia. Es posible que con matizaciones mayores o menores haya que concluir que la esencia de ambos sistemas de interpretación es la misma y que reside en el método: el *dēraš*.

El resultado de practicar *dēraš* (*li-dērōš*) es midrás, y, en este sentido amplio, tan midrás es la traducción aramea (Targum) como cualquiera de los midrás concretos, *Sifré Números* o *Génesis Rabbá*; simplemente son distintos tipos, —incluso quizá pudiera hablarse de distintos géneros— de midrás²⁶. Así como hablamos de midrás halákico o aggádico se puede utilizar también el término midrás targúmico, al que además habría que considerar el midrás de tipo escolar por excelencia, pues ninguno como él sigue tan fielmente el orden del texto bíblico ofreciendo, según los casos, una mayor o

²⁶ Esta idea la expresaba magistralmente A. Díez Macho en *El Targum. Introducción a las traducciones arameicas de la Biblia*, Barcelona 1972, cuando distinguía entre *midrás* con minúscula (el género) y *Midrás* con mayúscula (cada una de las obras).

menor explicación, interpretación (ya la traducción lo es en buena medida) o paráfrasis; por ello resulta poco justificable que, aunque Strack no lo incluyera en su obra, una reelaboración como la de St no haya dado un paso adelante, adecuado a los tiempos que corremos y al estado de la investigación ²⁷.

Dado que St no toca el asunto, lo cual es una evidente merma, se puede recurrir para un acercamiento al tema en general, además de al clásico ya citado *El Targum* de A. Díez Macho, a un breve pero muy ilustrativo artículo de J. Ribera, «De la traducción a la interpretación: el Targum», *El Olivo* XI [1987] 111-126, y a algunos párrafos de contenido general de su introducción a *El Targum de Isaías* (Valencia 1988), así como a la obra de M. Taradach, *El Midrash* (citada más arriba), que ofrece una muy pedagógica introducción tanto al Targum como a los midrás y a las variadas manifestaciones escritas de ambos; y, finalmente, a la obra de D. Muñoz León ²⁸.

EL GÉNERO LITERARIO MIDRÁS

Otro de los aspectos en que St se queda corto es en el tratamiento de aspectos propiamente literarios.

En realidad, para mí resulta muy evidente que la intención de los autores y compiladores de los midrás no fue en ningún caso de tipo literario. Las concesiones a los aspectos estilísticos son muy escasas en todas estas obras, que realmente ni por su contenido, ni por su forma merecerían nombrarse en una historia de la literatura, y a las que quizá no debería aplicarse el término de literatura más allá de lo que se hace en otros campos al hablar de literatura jurídica para referirse al código civil o a un comentario sobre el mismo, o de literatura científica para nombrar un tratado sobre la física cuántica.

Son escritos de intención teológico-religiosa, exegético-jurídica o exegético-parenética, con abundante carga moralizante, y si queremos encuadrarlos dentro de un marco literario tendríamos que reconocer

²⁷ En el prólogo a la 7.ª edición nos dice St que «por razones de tipo económico ha sido necesario no ampliar la extensión de la obra de Strack...».

²⁸ Ver más arriba nota 23.

que constituyen un género en sí mismos, no asimilable a ningún otro, el género literario midrás.

Ése es precisamente el título de una obra publicada en 1967 por A. Wright, *The Literary Genre Midrash*, que no por controvertida puede dejar de citarse, y de hecho se cita sobre todo entre los que investigan la cuestión desde el campo cristiano. No es éste el lugar ni, por supuesto, el momento de hablar de este libro al que en su día le hizo una acertada crítica R. le Déaut²⁹. Sin duda son muchos los aciertos del libro, muy señalados en cuanto a concisión y a claridad, que lo hacen una obra muy recomendable y casi de obligada lectura; sin embargo no puedo estar de acuerdo con él en definir como aspectos literarios los que le llevan a la clasificación de los distintos midrás en exegeticos, homiléticos y narrativos. Según he expuesto antes, al margen de la cuestión terminológica, éstos son meros aspectos de estructura formal. Mucho menos puedo coincidir con Wright, como tampoco con St, en la inclusión dentro del grupo de los midrás de obras como el *Sefer ha-yašar* o *La crónica de Moisés nuestro maestro*³⁰, que son tardías (posteriores al siglo IX), narrativas sí, y aggádicas si se quiere, pero no son midrás porque no cumplen los requisitos del género que podríamos resumir en: 1) recurso frecuente a las citas bíblicas para mostrar la continuidad y unidad de toda la historia judía y la intervención de Dios en la misma; 2) introducción de estas citas bíblicas por medio de fórmulas establecidas como *še-ne'emar, hada' hû' di-ḳětîb*, etc.; y finalmente, 3) la mención continua de los sabios o maestros que hacen la interpretación.

Retomando la afirmación anterior, la producción rabínica carece en general de carácter y valor literario. El discurrir de estos escritos está fundamentalmente basado en el juego de palabras —la homonimia y la homofonía más o menos logradas— que permite interpretaciones diversas de un mismo texto bíblico, mediante la aplicación de las reglas hermenéuticas a que antes hemos aludido, hábilmente utilizadas por los maestros rabínicos, que traen a colación apoyos escriturarios diversos, que a su vez arrastran a otros como cerezas sacadas de una cesta, formando una cadena sin fin, y todo ello

²⁹ Véase R. LE DÉAUT, «À propos d'une définition du Midrash», *Biblica* L (1969) 395-413.

³⁰ Véase sobre ésto la introducción a mi traducción: «La Crónica de Moisés» en *Sefarad* XLVIII (1988) 390-425.

sustentado sobre la base firme e inamovible de cuatro convicciones: 1) en la Escritura no hay antes ni después; 2) en la Escritura se encuentra todo; 3) en la Escritura no hay nada superfluo; 4) la Escritura se explica por sí misma.

Tan sólo en el recurso al *mašal*, parábola o ejemplo, podemos encontrar una estructura literaria en la que el autor puede permitirse alguna veleidad de tipo estilístico, a pesar de que también el *mašal* tiene un esquema preciso aunque con frecuencia se presenta incompleto ³¹.

Los siguientes capítulos, con las salvedades de tipo clasificatorio que se han hecho y que se verán muy claras en los títulos de los capítulos que a continuación se transcriben, contienen una estupenda información sobre cada una de las obras que se tratan: cap. II «Los Midrasim halákicos», cap. III «Los más antiguos Midrasim exegeticos», cap. IV «Midrasim homiléticos», cap. V «Midrasim de los cinco Megillot», cap. VI «Otros Midrasim exegeticos», cap. VII «Otras obras haggádicas», y cap. VIII «Compilaciones y comentarios».

Cinco apéndices completan la obra: I) Lecturas de la Torá según el ciclo anual; II) Bibliografía (principal) que se cita abreviada; III) Títulos de obras rabínicas citadas; IV) Índice alfabético de rabinos hasta el período gaónico, y V) Otros rabinos y autores postgaónicos.

Todos ellos son interesantes, útiles e ilustrativos. En el primero pienso que podría haberse conjugado el ciclo anual con el trienal, de honda raigambre palestinese y al que muchas veces es necesario recurrir, para explicar secciones y sobre todo homilías. En el segundo quiero destacar un aspecto que se aparta en cierta medida de la corriente más moderna utilizada para citar en abreviatura: en esta versión española, no sé si también en el original alemán, no se recurre en la abreviatura al nombre del autor y el año de publicación de la obra que se cita, sino que se usan abreviaturas de referencia sólo al autor (cuando es obra única) o al autor y parte del título. Yo aplaudo este sistema frente al otro, pues creo que el lector reconoce sin duda mejor la obra citada, sin tener que recurrir al índice, por el título que por el año. En el cuarto apéndice resulta curioso que se cite entre los rabinos a Flavio Josefo o a Filón, a los

³¹ En torno al *mašal* véase M. PÉREZ, *Parábolas rabínicas*, Murcia 1988, y la bibliografía actualizada que allí se ofrece en págs. 45-46. También mi librito *Te voy a contar un cuento...*, *Parábolas rabínicas*, Madrid 1992.

que lógicamente no se puede asignar a ninguno de los grupos ni generaciones de rabinos establecidas.

Las opiniones que he expresado, diferentes en algunos puntos de las defendidas por St en su «Introducción» no se presentan en modo alguno como descalificación de nada de lo que allí se dice. La obra, ya lo he dicho, y sobre todo su aparición en castellano, marca sin duda un hito en los estudios rabínicos en España, y por ello me he animado a ofrecer este extenso comentario a la misma, que en su día, por problemas de distribución editorial, no pudo ser reseñada en esta revista.

LUIS F. GIRÓN
Universidad Complutense. Madrid.