

**LA UTILIZACIÓN PAULINA
DE LA *GEZERAH SHAWAH* RABÍNICA**

De la *halakah* sobre *pesaḥ* de Hillel al Abraham de Rom 4

En los últimos años he dedicado buena parte de mis estudios al tema de la justificación por la sola fe analizado desde el lado de la hermenéutica paulina del AT. Estas investigaciones concluyeron finalmente en la publicación de dos obras que encontraron buena acogida no sólo dentro de nuestro mundo exegético cristiano-católico, sino también –y esto es para mí motivo de grandísima alegría– por parte de muchos interlocutores provenientes del judaísmo.¹ La presente contribución quiere ser una síntesis de todo lo que allí fue presentado con abundancia de detalles. Todas mis investigaciones nacieron de una sola pregunta: ¿por qué de tanto en tanto en el Nuevo Testamento y en el *corpus paulinum* en particular aparecen sin interrupción dos citas consecutivas del Antiguo Testamento? ¿No es suficiente dar una sola cita para confirmar una tesis o un argumento? ¿Por qué dos? ¿Qué añade la segunda cita a la primera? Tomemos por ejemplo Rom 4, el famoso caso de Abraham. Allí dice:

¹ ¿Y qué diremos que encontró Abraham, nuestro padre según la carne? ² Porque si Abraham hubiera sido justificado por las obras tendría de qué gloriarse, pero no delante de Dios. ³ En efecto, ¿qué dice la Escritura?: *Abraham creyó en Dios y esto le fue tenido en cuenta como justicia*.

⁴ Ahora bien, al que trabaja no se le da el salario como un regalo, sino como algo que se le debe. ⁵ Pero al que no trabaja, sino que cree en aquel que justifica al impío, la fe se le cuenta como justicia. ⁶ Por eso David proclama la felici-

¹ P. BASTA, *Gezerah Shawah*. Storia, forme e metodi dell'analogia bíblica, Subsidia Biblica 26, PIB - Roma - 2006; ID., *Abramo in Rm 4*. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo, Analecta Biblica 168, PIB - Roma - 2007.

dad de aquel a quien Dios confiere la justicia sin las obras, diciendo: ⁷ *Felices aquellos a quienes fueron perdonadas sus faltas y cuyos pecados han sido cubiertos.* ⁸ *Feliz el hombre a quien Dios no le tendrá en cuenta su pecado.*

¿Por qué Pablo no se limita a la simple mención de Gn 15,6 para confirmar que su tesis de la justificación por la sola fe estaba ya contenida en el AT, sino que le añade también la proclamación del Salmo 32,2, una afirmación de David que proclama su estado de felicidad después que Dios le ha perdonado el adulterio con Betsabé y la muerte de Uriás el Hitita? ¿Cómo se relaciona este segundo texto con el tema de la justificación por la sola fe?

Para responder a estas preguntas les propongo un itinerario largo y articulado que nos introduce en el vasto mundo de la exégesis intrabíblica, es decir, de aquel movimiento en el interior de la Biblia, por el que un texto bíblico nace de la interpretación de otro precedente. Dividamos la materia en dos grandes momentos:

En el primero, analizaremos el modo en que los rabinos de Israel interpretan la Biblia, a partir de un caso emblemático: la utilización de la segunda regla de Hillel, la así llamada *gezerah shawah*.

En la segunda parte, nos concentraremos sobre el modo en el que Pablo utiliza este mismo método en algunas páginas de su epistolario.

El objetivo es ver cómo el apóstol se situaba frente al Antiguo Testamento en el momento en que lo reinterpretaba a la luz de lo sucedido en los últimos tiempos con el advenimiento del Cristo, hecho que forzaba a releer las antiguas Escrituras en muchos puntos.

1. La hermenéutica rabínica a la luz de la *gezerah shawah*

Partamos de dos textos de la Pontificia Comisión Bíblica:

Las relaciones entre el Nuevo y el Antiguo Testamento en la Biblia cristiana no son, pues, simples. Cuando se trata de utilizar textos particulares, los autores del Nuevo Testamento han recurrido naturalmente a los conocimientos y procedimientos de interpretación de su época. Sería un anacronismo exigir de ellos que estuvieran conformes a los métodos científicos modernos. El exegeta debe

más bien adquirir el conocimiento de los procedimientos antiguos, para poder interpretar correctamente el uso que se hace de ellos.²

Los métodos judíos tradicionales de argumentación bíblica para establecer reglas de conducta, codificados más tarde por los rabinos, son utilizados frecuentemente, tanto en las palabras de Jesús recogidas por los Evangelios como en las cartas. Las que se repiten más a menudo son las dos primeras *midot* ('reglas') de Hillel, el *qal wa-homer* y la *gezerah shawah*. Corresponden *grosso modo* al argumento *a fortiori* y al argumento por analogía.³

Presento aquí, en forma resumida, las *siete reglas hermenéuticas* con que Hillel interpretaba la Escritura:

1. *Qal wa-homer* (de lo más liviano a lo más pesado) - si algo es verdadero en un caso menor, entonces es también verdadero en el mayor, y viceversa.

2. *Gezerah shawah* (ordenación semejante) - argumento basado sobre una analogía entre dos pasajes similares.

3. *Binyan ab mi-katub ehad* (construcción de una familia) - un aspecto específico que se encuentra sólo en un texto de una serie de pasajes bíblicos relacionados entre ellos, se aplica a todos; de este modo el texto base confiere a todos los otros un carácter común que los funda en cuanto familia.

4. *Biyan ab mi-shene ketubim* (construcción de una familia sobre la base de dos pasajes) - es igual a la tercera *middah*, con la diferencia que la regla general se funda sobre dos pasajes y no sólo sobre uno.

5. *Kelal u-perat u-perat u-kelal* (general y particular, particular y general) - lo general puede ser definido a través de lo particular y viceversa.

6. *Ke-yoze bo be-maqom aher* (algo semejante en otro pasaje) - es como la *gezerah shawah*, pero mucho menos restrictiva en su uso.

7. *Dabar ha-lamed me-inyano* (argumento del contexto) - los fragmentos se explican también en base a lo que se encuentra en la proximidad.

² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.a.2: Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, San Pablo - Buenos Aires - 1993; 86.

³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, I, D, 3, 14, San Benito - Buenos Aires - 2002; 31.

1.1. El ejemplo de Hillel

En una página altamente programática Hillel establece una piedra miliaria para la hermenéutica rabínica (*yPes* 33a; *bPes* 66a):

“Estas son las cosas concernientes a la Pascua, etc.”⁴ Esta *halakah* había sido olvidada por los ancianos de Beteirah.⁵ Sucedió una vez que el 14 (de Nisán) caía en sábado, y ellos no sabían si el sacrificio pascual prevalecía sobre el sábado o no. Dijeron: Hay aquí un Babilonio llamado Hillel, que asistió a las clases de Semeías y a Avtalión. Quizá él sabe si la Pascua abroga o no al sábado. ¿Será posible que de él nos venga alguna esperanza?

Lo mandaron llamar y le preguntaron: ¿Alguna vez en tu vida oíste decir si el 14 (de Nisan), cuando cae en sábado, prevalece o no sobre el sábado? Les respondió: ¿Acaso tenemos tan solo un sacrificio pascual en el curso del año que prevalece sobre el sábado? ¿No hay, en cambio, muchos *pesaḥim* que prevalecen sobre el sábado en el transcurso del año? (Algunos dicen que son cientos, otros que doscientos, otros que trescientos, etc.). Entonces dijeron: ¡Teníamos razón cuando decíamos que de ti viene alguna esperanza!

Entonces, él comenzó a explicar (*darash*) el asunto por medio de la ‘asimilación entre cosas concretas’ (*heqqesh*), de la ‘deducción de lo más liviano a lo más pesado’ (*qal wa-ḥomer*) y de la ‘correspondencia textual’ (*gezerah shawah*).

Por ‘asimilación entre cosas concretas’: así como el sacrificio perpetuo (*tamid*) es un sacrificio comunitario; como el *tamid*, que es un sacrificio comunitario, prevalece sobre el sábado, así también el *pesaḥ*, que es un sacrificio comunitario, prevalece sobre el sábado.

Por ‘deducción de lo más liviano a lo más pesado’: si el sacrificio perpetuo, cuya omisión no conlleva la excomunión (de la comunidad = *karet*), prevalece sobre el sábado, tanto más el sacrificio pascual, cuya omisión conlleva la excomunión, ¿no es lógico (*eino din*) que prevalezca sobre el sábado?

Por ‘correspondencia textual’: del sacrificio perpetuo se dice “a su debido tiempo” (Nm 28,2) y del sacrificio pascual se dice “a su debido tiempo” (Nm 9,2); por lo tanto, si el *tamid*, del cual se dice “a su debido tiempo”, prevalece sobre el sábado, también el *pesaḥ*, del cual se dice “a su debido tiempo”, debe prevalecer sobre el sábado. Entonces dijeron: ¡Teníamos razón en que puede venir alguna esperanza de un Babilonio!

Sin embargo, se puede oponer una objeción a la semejanza que has expuesto: no es posible que te apoyes sobre el *tamid*, cuya cantidad es limitada, para

⁴ Se sobreentiende el texto de *mPes* 6,1 acerca de la prescripción de que la inmolación de la Pascua prevalece sobre las normas restrictivas del sábado.

⁵ Con esta expresión se indicaban los jefes de los fariseos presentes en el interior del Sanedrín.

sacar conclusiones sobre el *pesah* cuya cantidad es ilimitada. También hay una objeción contra la deducción desde lo más ligero a lo más pesado que sostuviste: no es posible que te bases sobre el *tamid*, que es una cosa santísima, para sacar conclusiones sobre el *pesah*, que es de una santidad más ligera. Finalmente, sobre tu correspondencia textual, ninguno puede usar una correspondencia textual por propia iniciativa (*me'azmo*)⁶... Rabí José hijo de Rabí Bun, en nombre de Rabí Abba bar Mamal dice: Un hombre puede utilizar una correspondencia textual para 'consumar' la enseñanza que ha recibido (*leqajjem talmudo*), no para 'abolir' la enseñanza que recibió (*levattel talmudo*)...

Así, aunque (Hillel) estuvo sentado todo el día explicando (*darash*), ellos no aceptaron (*leqabbel*) (la enseñanza que venía) de él hasta que les dijo: ¡Venga sobre mí (la maldición) si no he oído esto de Semeías y Avtalión! Cuando oyeron esto, se pusieron en pie y lo eligieron presidente (*nassi*). En cuanto lo eligieron presidente, comenzó a reprocharles diciendo: ¿Por qué razón ustedes tuvieron necesidad de este Babilonio? ¿No es acaso porque no asistieron a las clases de los dos grandes de esta generación, Semeías y Avtalión, que también 'se sentaban' (= enseñaban) entre ustedes?

Pero como se había enojado, se olvidó una *halakah*. Le habían preguntado: ¿Qué debe hacer la gente si no ha llevado los cuchillos?⁷ Él les dijo: ¡Esta *halakah* la he oído, pero la olvidé! De todos modos, dejen libre a Israel: ¡si no son profetas, son hijos de profetas! En efecto, quien tenía un cordero como víctima pascual, le metía el cuchillo en la lana, y quien tenía un cabrito se lo ponía entre los cuernos, ¡de manera que eran las víctimas pascales quienes llevaban consigo los cuchillos! Cuando vio este hecho, se acordó de la *halakah* y dijo: "¡Así les había oído decir a Semeías y Avtalión!".

Hillel ofrece aquí la respuesta al problema inicial referente a la ofrenda pascual por medio de una *gezerah shawah*, a partir de dos pasajes bíblicos diversos. Resulta así evidente cómo puede obtenerse una nueva directiva más allá de las afirmaciones limitadas de un pasaje, sólo sobre la base de dos términos idénticos que aparecen en páginas diversas de la Escritura:

Nm 9,2:

Que los israelitas hagan el sacrificio pascual a su tiempo (*b^cmô'ädô*).

⁶ La continuación del relato muestra cómo con esta expresión los ancianos del Sanedrín pretendían decir que la *gezerah shawah* puede ser usada únicamente para confirmar un dato tradicional, no para innovar ni para refutar.

⁷ En día sábado no se podían transportar los cuchillos para inmolar la Pascua.

Nm 28,2:

En cuanto a la ofrenda que me pertenece... tengan cuidado de presentármela a su tiempo (*b^emô'ădô*).

La expresión *a su tiempo* (*b^emô'ădô*), ligada a ambas formas de sacrificio, es la clave de la demostración. Desde el momento que en dos pasajes diversos de la Escritura (Nm 9,2 y Nm 28,2) aparece la misma especificación temporal se puede inferir una analogía: como el sacrificio cotidiano suspende las reglas del sábado, debiendo ser ofrecido diariamente dos veces al día, incluso el sábado, así también es lícito hacer el sacrificio pascual en día sábado. En consecuencia el sacrificio pascual posee idéntica cualidad de obligación que el cotidiano, prescindiendo del hecho que caiga o no en día sábado. El hecho de que en ambos textos se insista sobre el cumplimiento temporal los equipara en cierto sentido.

El esquema lógico subyacente a esta compleja operación hermenéutica es, a grades rasgos, el siguiente: si en un texto aparece *a + b*, y en otro texto *c + b*, entonces *a* y *c* pueden relacionarse el uno con el otro, de tal manera que se pueda llegar a una nueva afirmación que no está directamente expresada en ninguno de los dos pasajes.

1.2. La lógica analógica

Un ejemplo interesante para explicar la lógica que subyace al ejercicio de una *gezerah shawah* se encuentra en *bShab* 96b. En este *midrash* haggádico, Aquiba conecta por correspondencia textual:

Nm 15,32:

Mientras los israelitas estaban *en el desierto* (*bammidbār*), se encontraron con un hombre que estaba juntando leña en sábado.

Nm 27,3:

Nuestro padre murió *en el desierto* (*bammidbār*). Él no formó parte del grupo que se amotinó contra el Señor –el grupo de Coré– sino que murió por su propio pecado y no tuvo ningún hijo varón.

En Nm 15,32 se dice que un hombre fue ajusticiado, por orden explícita de Dios, porque recogía leña *en el desierto* (*bammidbār*) en día sábado. En Nm 27,3 las hijas de Selofjad reclaman una herencia, a pesar de que no tuvieran hermanos varones y el propio padre haya muerto *en el desierto* (*bammidbār*).

En el primer texto no se sabe quién es el hombre que juntaba leña en el día sábado mientras la comunidad de Israel estaba en el desierto, en consecuencia de lo cual fue condenado a muerte, porque el texto no lo dice. Pero en Nm 27,3 vuelve la misma indicación a propósito de un hombre muerto tiempo atrás y que ha dejado problemas de herencia. La mención del desierto, común a los dos textos, sugiere a Aquiba la conclusión analógica: en ambos casos debía tratarse del mismo personaje.

Pero otro Rabí no está de acuerdo con la identificación de Selofjad con el profanador del sábado y usa palabras duras en caso de que la *gezera shawah* pudiera ser forzada. He aquí la *haggadah*:

Enseñaban los rabbanan: El que recolectaba leña era Selofjad. Y así dice [la Escritura]: "Mientras los israelitas estaban *en el desierto*, encontraron un hombre que recogía leña en día sábado" (Nm 15,32). Y después dice: "Nuestro padre ha muerto *en el desierto*" (Nm 27,3). Como allá era Selofjad, aquí también es Selofjad. Palabras de Rabí Aquiba. Rabí Judah ben Batyra dijo [a Rabí Aquiba]: Aquiba, si esto es así o no tú deberás rendir cuentas. Si es así como tú dices, la *Torah* lo escondió y tú lo has descubierto. Y si no es así, entonces has calumniado a este justo.

¿Pero es verdad que el gran Aquiba incurrió en semejante riesgo, exponiéndose a una justa protesta? En efecto, su propuesta, desde un punto de vista lógico, puede ofrecer un flanco a fáciles objeciones: la deducción es sólo probable y por ende no verificable. Por otra parte, la expresión "en el desierto" aparece 141 veces en la Biblia hebrea y 60 sólo en la *Torah*, con la consecuencia de que los intercambios pueden ser multiplicados a gusto de cada intérprete y de su voluntad de hacer decir cualquier cosa al texto bíblico. Por lo tanto los *rabbanan* tenían razón de ponerse en guardia contra la peligrosidad de semejante aproximación.

Pero si se profundiza la cuestión, el modo de razonar y de acercarse a los textos por parte de Aquiba no es nada superficial. En efecto, este gran Rabí no se entretuvo sólo en hallar un banal contacto terminológico, que luego se ha dilatado y sobrevalorado desmesuradamente, como podría parecer a primera vista, sino que, al contrario, se ha movido con gran inteligencia y competencia, aún sin haberlo explicado de manera explícita. Efectivamente, los dos pasajes en cuestión tienen en común no sólo la mención del desierto, sino por lo menos *otras dos situaciones análogas*:

Primero, en *ambos casos* se presentan ante Moisés, Aarón (que en el segundo episodio, posterior a su muerte, es sustituido por su hijo Eleazar) y toda la comunidad, para pedir una decisión:

Nm 15,33:

Los que lo encontraron juntando leña lo llevaron ante Moisés, Aarón y toda la comunidad.

Nm 27,1-2:

Entonces se acercaron las hijas de Selofjad, hijo de Jéfer, hijo de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manasés, de la familia de Manasés, hijo de José, que se llaman Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. Ellas se presentaron delante de Moisés, del sacerdote Eleazar, de los jefes y de toda la comunidad, a la entrada de la carpa del encuentro, y les dijeron...

En segundo lugar, en *ambos casos* Moisés lleva la causa ante el Señor, que la resuelve:

Nm 15,35:

Pero el Señor dijo a Moisés: "Ese hombre debe ser castigado con la muerte: que toda la comunidad lo mate a pedradas fuera del campamento".

Nm 27,5-7:

Moisés expuso el caso al Señor, y el Señor le respondió: "Las hijas de Selofjad tienen razón. Asígnales una propiedad hereditaria entre los hermanos de su padre y transfíereles la herencia de su padre".

Como se puede ver, más allá del simple contacto terminológico, Aquiba ha tenido en cuenta, sobre todo, la analogía situacional: los dos versículos pueden ser puestos en contacto porque la correspondencia textual se encuentra en el interior de circunstancias similares, como para encuadrar la interpretación dentro de un contexto mucho más preciso. Este último es un detalle de no poca importancia, ya que es decisivo para la construcción de una buena *gezerah shawah*.

1.3. Campos de aplicación de la lógica analógica

El terreno preferido sobre el cual se mueve la *gezerah shawah* son las discusiones relativas a aquellos problemas cuya solución presenta grandes dificultades debidas al escaso desarrollo que tienen los importantes términos en cuestión. En este ámbito la correspondencia textual tiene el gran mérito de saber introducir elementos conocidos en el interior de temáticas parcialmente ignotas, en virtud de su capacidad intrínseca de encontrar cualidades presentes en lo ya conocido y de transportarlas hacia posibilidades hermenéuticas futuras y ulteriores. A este nivel, la analogía se presenta como un puente de enlace entre páginas lejanas, entre concep-

tos diversos, entre episodios que en apariencia no tienen nada en común, en una palabra entre lo antiguo y lo nuevo, en la medida en que aquello sobre lo que se indaga en el presente ya tuvo una respuesta en el pasado. Solo es necesario saberla buscar en el modo justo y a costa de una investigación larga, fatigosa, para nada segura, con resultados a veces sorprendentes. La literatura talmúdica, por lo tanto, con sus amplios espacios, es el lugar en el cual han confluído la mayor parte de las investigaciones llevadas a cabo por medio de una *gezerah shawah*. Aquí la conclusión analógica juega un papel de primer plano, tanto en las secciones *hagádicas* como en las *halájicas*.

En efecto, su campo de acción va desde la simple reflexión bíblica, típica de los ambientes escolástico-sinagogales, a la creación de nuevas *halakot*, obra exclusiva del Sanedrín. La única diferencia entre estas dos aproximaciones parece ligada al hecho de que los criterios de argumentación de una *gezerah shawah* aparecen más rigurosos en las secciones legales, y un poco menos en las narrativas.

1.3.1. *Gezerah shawah* y *haggadah*

Las deducciones hagádicas, típicas de las explicaciones homiléticas de pasajes históricos y morales de la Escritura, por lo general están menos atentas a las exigencias de exactitud formal de la analogía. En efecto, tienden en su mayor parte a evidenciar vínculos no explicitados directamente en el interior de narraciones bíblicas y se sirven de la *gezerah shawah* por su singular capacidad de establecer nexos entre personajes y situaciones bíblicas que de otro modo no se pueden relacionar. Por otro lado, este fenómeno es frecuente en todos los géneros homiléticos, donde un contacto entre dos elementos distantes, aunque sólo sea marginal, permite al predicador una serie de variaciones sobre el tema, impensables de otro modo. En este nivel, el oyente no se preocupa mucho por la licitud de las relaciones textuales porque la intención de la homilía no es, principalmente, la demostración de una verdad lógica, sino pulsar algunas cuerdas interiores que favorezcan la adhesión al contenido del texto. En consecuencia, la analogía aquí se pliega a las exigencias de la predicación, en la medida en que ésta pide imitación, conducta moral, reflexión o también la simple contemplación de la belleza moral que caracteriza desde siempre a la hagiografía.

Un hermoso ejemplo de modalidad hagádica es el *midrash* sobre Josué tal como está en *bTaan* 20a. El *darshan* construye su *gezerah shawah* aprovechando un pequeñísimo nexo entre Dt 2,25 y Jos 3,7:

Dt 2,25:

Hoy mismo empezaré (hayyôm hazzeh 'āḥēl) a hacer que el pánico y el terror se apoderen de todos los pueblos que están bajo el cielo: de modo que al oír hablar de ti, temblará y se estremecerá de espanto.

Jos 3,7:

El Señor dijo a Josué: “*Hoy mismo empezaré (hayyôm hazzeh 'āḥēl)* a engrandecerte a los ojos de todo Israel, para que sepan que yo estoy contigo como estuve con Moisés”.

Como fácilmente se puede ver, los dos textos tienen en común el *incipit* de la frase (*hayyôm hazzeh 'āḥēl*). Sobre la base de este simple contacto, el predicador deduce una analogía total entre los dos personajes, con la consecuencia de que puede pasar luego a comparar entre ellos casi todas las características y las vicisitudes de Moisés y de Josué. Aún así, sin embargo, no hay por qué sonreír frente a la aparente falta de lógica del procedimiento. En realidad, la *gezerah shawah* de *bTaan* 20a es, por lo menos, excelente, en cuanto que el verbo “empezaré” (*hifil* de *ḥll* I en *yiqtol*, primera persona singular) aparece sólo tres veces en la Biblia hebrea: además de Dt 2,25 y Jos 3,7 también en Ez 39,7. Pero en este último caso, el contacto es realmente débil:

Daré a conocer mi santo Nombre en medio de mi pueblo Israel y *no permitiré (w'elō' 'ahēl)* que mi santo Nombre sea profanado. Así sabrán las naciones que yo soy el Señor, santo en Israel.

Es evidente que en Ez 39,7 el significado del verbo es diverso. Pero, dato aún más interesante, la serie semántica en la cual aparece *ḥll* no corresponde en absoluto a los dos casos precedentes: no hay mención de *hayyôm hazzeh* y el verbo está en formulación negativa (*w'elō' 'ahēl*). En consecuencia, los dos únicos pasajes en que el término aparece realmente, en el marco de la construcción de una *gezerah shawah*, se restringen drásticamente a Dt 2,25 y Jos 3,7, que son, además, la mejor posibilidad de deducción analógica: aquello que es dicho dos veces (*dis legómena*). Finalmente, otro detalle no poco relevante, la comparación entre Moisés y Josué está también sugerida por la misma palabra de Dios en Jos 3,7:

...para que sepan que yo estoy contigo *como* estuve con Moisés.

Obviamente, la ampliación midráshica de la comparación entre dos personajes a toda la extensión de sus vidas, de sus vicisitudes y de su misma personalidad va más allá de lo que se deduce; pero el procedi-

miento, una vez comenzado, cae en manos del predicador que concluye una bellísima *haggadah*, en la cual Josué aparece en verdad como Moisés redivivo, que continúa su presencia en medio del pueblo de Israel a través de la obra y de la persona de su sucesor.

1.3.2. *Gezerah shawah y halakah*

En el campo legal, en cambio, la analogía presta su servicio sobre todo con referencia a la interpretación del derecho sináutico, en vista de fijación de nuevas *halakot*. Con esta finalidad, aparece como un precioso instrumento de reflexión en torno a cuestiones legales de difícil solución y en un foro cuya calidad corresponde al de la misma ley. Todo lo que se obtiene mediante la conclusión analógica es por eso mismo *halakah* y junto con esto norma obligante. Además, en la creación de nueva jurisprudencia, la analogía ayuda a precisar expresiones ambiguas, a suplir elementos carentes de una norma mediante la referencia a otros lugares que tienen la capacidad de ofrecer indicaciones más precisas, a decidir sobre una casuística no directamente expresada en la *Torah*. La cultura legal judía, de una manera diferente que la greco-helenista, conserva una peculiaridad propia. En efecto, no contempla la deducción de nuevas normas sólo a partir de la analogía real, sino que también admite la posibilidad de deducir cuadros jurídicos de la analogía exclusivamente formal, como sucede en el caso de la *gezerah shawah*. Por lo demás, la correspondencia textual no exige que las leyes confrontadas sean de la misma naturaleza, con fuertes semejanzas en aspectos concretos y en relaciones fundamentales. En general basta con que el contacto haga aparecer elementos mínimos y formales, como pueden ser palabras comunes o expresiones semejantes. Desde luego, no se exige siempre que los mismos términos que forman la base de una *gezerah shawah* sean exactamente idénticos. Esto es verdad sobre todo en el *midrash* hagádico, en el que la validez formal de una deducción no exige rigor absoluto. Pero lo mismo sucede en el ámbito halákico, cuando para establecer nuevas normas se utilizan textos que tienen en común palabras diferentes, pero por lo menos semejantes en el significado.

Pero por esto no se debe pensar que la jurisprudencia judía sea el reino de la total falta de lógica o de la fantasía. Por el contrario. Es necesario tener presente que la fuente del derecho halákico no es un código de procedimientos jurídicos, en el que resuenan fríos los artículos administrativos y penales, con su carga de sanciones, sino la misma Biblia, con su carga de vida y de historia, de fe y de memoria. En

consecuencia, aunque el modo de proceder de la lógica rabínico-talmúdica en el campo hagádico y halákico pueda parecernos extraño, en realidad el principio teológico-racional al que está sujeta es indiscutible: *toda la Escritura está impregnada por el mismo Espíritu en todas sus partes, también las más pequeñas e insignificantes*. En este sentido la Biblia reivindica su unidad, su ser un libro único, como único es el que ha estado vigilante sobre ella en el curso de su historia multiforme. Al intérprete humano, que habita en una porción limitada de tiempo, le corresponde descubrir la armonía que relaciona entre sí las páginas aparentemente lejanas. A veces esta investigación se caracterizará por polémicas, controversias, enfrentamientos dialécticos violentos. Pero en la búsqueda del sentido global muchos textos podrán dialogar entre ellos con la finalidad de obtener y transmitir información sobre aspectos comunes, pero no obvios a primera vista. Haciendo así, no se considera cada señal lingüística presente en la Escritura como un simple fruto de la casualidad, sino de una intencionalidad clara que sólo pide ser desentrañada.

A este horizonte conceptual se puede contraponer obviamente una infinidad de preguntas y objeciones. ¿Qué valor dar a un procedimiento articulado de esta manera? ¿Es verdaderamente el Espíritu de Dios el que previó todas las posibles *gezerot shawot*, con el fin de favorecer la exégesis hagádica y halákica de los que vendrían después? ¿No estaríamos ante el riesgo de manipular la Escritura, torciéndola cada vez según las necesidades y las exigencias de los Rabbí?

En este punto se impone una consideración. Las reglas utilizadas en el seno de la hermenéutica judía fueron aprobadas por autoridades exegéticas de primera magnitud y de absoluto prestigio, y frente a ellas toda objeción carecía de peso. En este sentido, los mismos nombres de Hillel, Ismael y Eliezer constituían la mejor garantía, desde el momento que fueron realmente los padres de la hermenéutica hebrea los que dieron forma y orden a las numerosísimas *middot* que circulaban entonces, fijando de una vez por todas los límites dentro de los cuales se podría conducir una exégesis bíblica válidamente fundada. En qué medida la obra sea después unánimemente reconocida y celebrada, se ve por la introducción de la lista de reglas de Rabbí Ismael en el interior del libro de oraciones que se usa entre los judíos. Junto a los himnos y bendiciones, el israelita piadoso acostumbraba recitar periódicamente, y en un contexto de oración, las trece reglas fundamentales de la interpretación escriturística. Más allá de toda nota de mérito lógico, la *gezerah shawah*

era percibida como una operación exegética no sólo permitida o consentida, sino dotada de una sacralidad intrínseca.

1.4. Los niveles de funcionamiento de la *gezerah shawah*

Todavía queda por recorrer un breve trecho del itinerario de esta primera parte, y es el examen de las directivas hermenéuticas sobre las cuales trabaja habitualmente la *gezerah shawah*.

1. *Primer nivel: el mismo estatuto, la misma prescripción*

Entre dos textos que tienen en común el mismo orden interno, la analogía permite llegar a la conclusión de que también hay una misma prescripción final.

Un excelente ejemplo de esta línea de trabajo es la postergación de la fecha de la Pascua establecida por el rey Ezequías, así como se lee en 2 Cr 30,1-3:

¹Ezequías envió mensajeros por todo Israel y Judá, y también escribió cartas a Efraim y Manasés convocando a todos en el templo de Jerusalén para celebrar la pascua para el Señor Dios de Israel. ² El rey, sus oficiales y toda la asamblea de Jerusalén decidieron celebrar la pascua en el segundo mes, ³ porque no habían podido celebrarla en el tiempo fijado por el hecho de que los sacerdotes no se habían purificado en número suficiente y el pueblo aún no se había reunido en Jerusalén.

En este caso, la decisión de Ezequías y de su corte de postergar la fecha de la pascua, transfiriéndola al segundo mes se estableció sobre la base de Nm 9,6-14:

⁶ Había algunos hombres que estaban impuros por haber tocado un muerto y no podían celebrar la pascua en el mismo día. Se presentaron aquel mismo día a Moisés y Aarón; ⁷ estos hombres le dijeron a Moisés: "Estamos impuros por haber tocado un cadáver; ¿por qué deberemos quedar impedidos de presentar la ofrenda al Señor en el tiempo establecido, en medio de los Israelitas?". ⁸ Moisés les respondió: "Esperen y escucharé lo que el Señor ordene respecto a ustedes". ⁹ El Señor dijo a Moisés: ¹⁰ "Habla a los Israelitas y ordénales: Si uno de ustedes o de sus descendientes está impuro por el contacto con un cadáver o en un largo viaje (*b^cderek r^chōqāh*), podrá celebrar igualmente la pascua en honor del Señor. ¹¹ La celebrarán el catorce del segundo mes al atardecer; comerán la víctima pascual con pan ázimo y con hierbas amargas; ¹² no dejarán nada para la mañana siguiente y no le quebrarán ningún hueso. La celebrarán según todas las leyes de la pascua. ¹³ Pero el que esté puro y no esté de viaje, si se abstiene de celebrar la pascua, será eliminado de su pueblo; porque no presentó la ofrenda al Señor en el tiempo establecido, aquel hombre cargará la pena de su pecado. ¹⁴ Si un extranjero que vive en medio de ustedes celebra la

pascua del Señor, se sujetará a las leyes y a las prescripciones de la pascua. Ustedes tendrán una única ley para el extranjero y para el nativo del país”.

De una primera y sumaria confrontación entre los dos textos aparecen con facilidad los trazos comunes. Nm 9 permite postergar un mes la celebración de la pascua al que ha tenido un contacto con un cadáver o se encuentra de viaje el día del sacrificio pascual.

En 2 Cr 30 Ezequías y su corte extienden esta posibilidad de postergar la fiesta al 14 del segundo mes también a los sacerdotes que están impuros por contacto con objetos provenientes del culto pagano y a los que están lejos del santuario central de Jerusalén.

Como se puede notar fácilmente, se mueven siempre en el nivel de las situaciones. En los dos casos se trata de personas que no pueden cumplir el sacrificio pascual en el tiempo establecido, por causa de una impureza y de un viaje largo.

Se sigue en consecuencia que el mismo estatuto genera la misma prescripción: en los dos casos se puede postergar la fecha por un mes.

2. Segundo nivel: suplencia de los elementos faltantes

La deducción analógica permite unir a cada término de un pasaje una entera secuencia de ideas, conceptos o palabras que aparecen en otro, para suplir cualquier elemento que falta en el primero, en el segundo o en los dos.

En el ritual de los sacrificios se contemplan dos normas relativas al holocausto de los pájaros:

Lv 1,15:

El sacerdote lo ofrecerá sobre el altar, *le torcerá la cabeza* (*ûmālaq 'et-rō'sō*), que quemará sobre el altar, y la sangre será rociada sobre las paredes del altar.

Lv 5,8:

Lo llevará al sacerdote, que ofrecerá primero el destinado a la expiación: *le torcerá la cabeza a partir del cuello* (*ûmālaq 'et-rō'sō mimmûl 'orpô*), pero sin arrancarla.

La expresión *mālaq 'et-rō'sō* (= torcer la cabeza) aparece sólo dos veces en el Pentateuco, garantizando un grado de deducción excelente. En Lv 5,8 la locución *mālaq 'et-rō'sō* está acompañada de una precisión ulterior (*mimmûl 'orpô* = a partir del cuello). Se sigue que la especificación “del cuello” puede ir junto a “torcer la cabeza” de Lv 1,15, suplien-

do el elemento faltante, de tal modo que también en el caso del simple holocausto vale el procedimiento del sacrificio expiatorio.

3. Tercer nivel: el juego de contexto y aplicación

La analogía, desde el momento en que liga dos expresiones iguales dentro del texto bíblico, no se limita sólo al contacto terminológico en cuestión, sino que incluye, con frecuencia íntegramente, los dos arcos legales o narrativos circundantes, de tal modo que a través de una de las dos secuencias ligadas se puede explicar tanto el contexto como la aplicación de la otra.

Como confirmación de este último aspecto, que siempre se relaciona con los dos precedentes, viene bien el relato sinóptico de las espigas arrancadas en día sábado, así como se presenta en Mt 12,1-8:

¹ Jesús pasaba entre los sembrados un día sábado (*tois sabbasin*). Pero sus discípulos tenían hambre (*epeinasan*) y comenzaron a cortar espigas y comer (*esthiein*). ² Los fariseos, al ver esto le dijeron: “¿Ves? tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer (*hò ouk éxestin poiein*) en día sábado (*en sabbátō*)”. ³ Y él les dijo: “¿Ustedes no leyeron lo que hizo David cuando tuvo hambre (*epeinasen*), él y sus compañeros? ⁴ ¿Cómo entró en la casa de Dios y comieron (*étagon*) los panes de la presencia, que no era lícito comer (*fagein*) ni a él ni a sus compañeros, sino sólo a los sacerdotes? ⁵ ¿O no han leído en la Ley que en día sábado (*tois sabbasin*) los sacerdotes en el templo profanan el sábado y no tienen culpa? ⁶ Pero yo les digo que aquí hay algo más grande que el templo. ⁷ Si hubieran comprendido qué significa: *Quiero misericordia y no sacrificio*, no habrían condenado a los inocentes. ⁸ En efecto, el Hijo del hombre es señor del sábado”.

Sin entrar en una exégesis específica de la perícopa mateana, observemos sólo los criterios por los que se mueve la analogía trazada por Jesús. Ante todo se debe aclarar que, para los fines del asunto aquí tratado, solo Mt 12,1-8 es utilizable, por un detalle de gran importancia. En efecto, a diferencia de Mc 2,23 y Lc 6,1, solo Mt 12,1 especifica que los discípulos cortaban las espigas porque “tenían hambre” (*epeinasan*). En cambio los otros dos sinópticos, en la descripción del contexto, se limitan a indicar que era sábado, sin agregar nada más. También los fariseos recuerdan sólo este aspecto contextual, del que deducen la no licitud de la acción que realizan los discípulos. De por sí, arrancar espigas no tenía contraindicaciones legales, como testimonia Dt 23,26:

Si pasas entre los sembrados de tu prójimo, podrás cortar espigas con la mano, pero no meterás la hoz en los sembrados de tu prójimo.

Lo que crea la dificultad es el hecho que esto suceda en sábado, como subrayan justamente los fariseos. En general, ignorando la *gezerah shawah*, se sostiene que Mateo agregó el verbo *epeínasan* para disculpar a los discípulos de la acusación de haber realizado despreocupadamente una acción prohibida.⁸ Pero no es así. En realidad Mateo, que entre los sinópticos es el que está más atento a la confrontación con la sinagoga, quiere precisar con exactitud el contexto: no sólo era sábado, sino también había una situación de necesidad como es el hambre. Los fariseos, al contrario, ignoran completamente la situación en la que tiene lugar la acción. Ellos se limitan a la infracción del sábado, sin considerar el conjunto más amplio. La disputa hermenéutica que opone a las dos partes se refiere, entonces, al contexto. ¿Qué es más importante? ¿El sábado o el hambre? Frente a la acusación que se le dirige, Jesús pone una analogía que recupera y aclara el contexto de hambre en el que se desarrolla una conducta legalmente prohibida, recuperando con este fin 1 Sam 21,2-7.

Como se ve, la *gezerah shawah* con 1 Sam 21,2-7 no llama la atención sobre el día festivo, sino sobre la exigencia material: el punto de contacto que liga la situación de Jesús y sus discípulos con la de David y sus hombres es que en los dos casos sólo la necesidad de satisfacer una necesidad fisiológica como el hambre justifica la evidente infracción legal. David y Jesús, con las respectivas compañías, se mueven en el mismo contexto: para los dos una necesidad objetiva se resuelve recurriendo a un alimento no lícito. Una vez analogizado el contexto, también la aplicación recibe una ratificación diversa. Jesús autoriza lo que los fariseos prohíben: la comida ilícita, permitida a David y a sus hombres, es igualmente consentida a los discípulos. Mateo ha realizado así una bellísima *gezerah shawah* entre los dos episodios: 1 Sam 21 aclara el contexto de hambre en el que son arrancadas las espigas y sanciona a nivel aplicativo la consiguiente relativización del sábado. La presencia de un cuadro similar produce entonces una aplicación común.

También para la tercera modalidad de funcionamiento, las diferencias no obstaculizan el camino de la *gezerah shawah*. En efecto, en el caso de David, lo que no estaba permitido era el alimento por sí mismo, porque los panes de las ofrendas están reservados sólo para Aarón y sus hijos, según el precepto de Lv 24,9:

⁸ Así, por ejemplo J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, CTNT I/I, Brescia - 1990, 645.

Los panes serán para Aarón y sus hijos, que los comerán en lugar sagrado; porque para ellos serán cosa sacratísima entre los sacrificios en honor del Señor. Esta es una ley perpetua.

En el caso de Jesús, en cambio, el problema no es la comida, lícita, sino el hecho de que se haya procurado contraviniendo la norma del descanso sabático, tal como consta en Ex 20,10:

...pero el séptimo día es el sábado en honor del Señor, tu Dios: no harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu ganado, ni el forastero que habita junto a ti.

Juzgando con mayor rigurosidad, no fue Jesús el que violó el sábado, sino sólo sus discípulos, de una manera diferente a David, que comió la transgresión junto con sus soldados (pero esta es una delicadeza de los evangelistas que no tiene nada que ver con la *gezerah shawah*). El hecho de que la naturaleza de la violación no sea exactamente la misma no influye sobre la substancia: lo que estaba permitido a David, es decir una infracción de la *halakah*, está igualmente permitido al Hijo del hombre.

Por otra parte, la identificación de Jesús con el personaje de Dn 7,13 (“uno semejante a un hijo de hombre”), apunta una vez más a la explicitación de contexto y aplicación. Efectivamente, en el nivel contextual, tanto David en 1 Sam 15,28 (“...el Señor te ha quitado el reino de Israel y lo ha dado a otro mejor que tú”) como en el Hijo del hombre en Dn 7,14 (“y le dio poder, gloria y reino...”) recibieron un reino de parte de Dios. En consecuencia, en el nivel aplicativo ninguno de los dos puede ser tenido como culpable cuando junto con sus propios hombres viola la ley en circunstancias análogas.

Pero el juego de contexto y aplicación todavía no se detiene; más bien continúa en constante progreso. En efecto, desde el punto de vista de una lógica que sea rigurosamente rabínica, los argumentos presentados por Jesús aparecen inmediatamente muy débiles al menos por dos motivos: el caso de David no pertenece a la *Torah* y como tal no tiene fuerza vinculante en vista de la fijación de una norma; y el ejemplo de 1 Sam 21 se ajusta muy poco, desde el momento que el problema es si se pueden comer los panes de la presencia, destinados a un uso litúrgico, y no si este acto se realiza o no en día sábado.

Probablemente estas posibles objeciones alcanzaron la *gezerah shawah* de Jesús. He ahí entonces cómo, con el añadido de *epeínanan*, Mateo se diferencia nuevamente de Marcos y Lucas, introduciendo un

detalle importante. En efecto, en Mt 12,5-6, se hace referencia a una *halakah* extraída de Nm 28,9-10:

⁹ El día sábado ofrecerán dos corderos de un año, sin defectos; como oblación, dos décimas de flor de harina amasada con aceite, con su libación. ¹⁰ El holocausto del sábado se ofrecerá todos los sábados, además del holocausto perpetuo y su libación.

En este texto de la *Torah*, los sacerdotes son obligados a ofrecer cada sábado un doble sacrificio, el cotidiano y el perpetuo, sin infringir por esto las normas sobre el descanso sabático (y por eso son *anaitioi*, “sin culpa”). Esta segunda referencia explica definitivamente el contexto del sábado y de su superación, cuestión no resuelta del todo con el ejemplo de David. También aquí algunos elementos son heterogéneos: en el caso de los sacerdotes se trata de la ofrenda hecha en día sábado; para los discípulos la dificultad se refiere a la forma de preparar el alimento en día sábado. Pero las dos situaciones se pueden incluir bajo un solo aspecto: incumplimiento de la ley sabática. La nueva *gezerah shawah*, establecida de esta manera, viene a ser después la base del sucesivo *qal wa-ḥomer*.

Es interesante notar con cuanta maestría la relectura mateana del episodio de las espigas arrancadas en día sábado haya buscado las conexiones contextuales y aplicativas que se entrecruzan recíprocamente, con las cuales garantizar al máximo nivel la licitud del comportamiento observado por los discípulos de Jesús. Siguiendo procedimientos exegéticos, es posible poner en evidencia un esquema en tres tiempos:

I. Comparación básica en Mt 12,1-4:

Jesús + discípulos - hambre con sucesiva comida en situación no lícita (sábado)

David + compañeros - hambre con sucesiva comida en situación no lícita (Lv 24,9)

II. La referencia a los sacerdotes en 12,4 desata una nueva comparación:

David + compañeros - En la casa de Dios - violan una ley (Lv 24,9)

Sacerdotes - En el templo - violan el sábado y no son culpables (Nm 28,9-10)

III. En conclusión, el contexto y la aplicación pueden quedar definitivamente esclarecidos:

Sacerdotes - violan el sábado - pero no son culpables (*anaítioi*)

Jesús + discípulos - violan el sábado - pero no son culpables (*anaítioi*)

En definitiva, la *gezerah shawah* de Mateo es muy compleja, pero extremadamente ejemplificadora para nuestro tema: el episodio de David ilumina el contexto de hambre; la situación de los sacerdotes, el descanso sabático violado. Al mismo tiempo, las dos alusiones al Antiguo Testamento extienden los horizontes de las polémicas, dando razón a la aplicación de Jesús y no a la de los fariseos. Muchas páginas y muchos escenarios se han puesto en contacto gracias a una trasposición que ha trabajado más sobre los contextos que sobre cada una de las expresiones. Lo que se deduce finalmente es que David y sus compañeros, los sacerdotes y discípulos resultan en los tres casos indiscutiblemente *anaítioi*, “sin culpa”.

Con este último ejemplo hemos entrado en el Nuevo Testamento y por lo tanto es tiempo de afrontar el horizonte de Pablo. Pero ante todo hay que hacer notar cómo tras esta norma técnica se esconden por lo menos tres presupuestos hermenéuticos de importancia fundamental:

1. El primero, *de carácter teológico*, nace de la fe en la inspiración literal de la Escritura, verdad a la que el camino analógico recorrido rinde homenaje: fue el mismo Espíritu de Dios el que previó anticipadamente las futuras *gezerot shawot*, preordenando con esta finalidad los contactos terminológicos perfectos; al intérprete le corresponde sólo la tarea de individualizarlos y desentrañarlos, con la consecuencia de que al Rabbí se le deja la dignidad de la investigación;

2. El segundo, *de impronta jurídica*, se deriva de la conciencia de que el legislador –Dios– no puede contradecirse a sí mismo, por lo que la Escritura puede interpretarse a sí misma (*Scriptura sui ipsius interpretis*) en razón de la unidad de la misma Escritura; es el principio, admitido también por los romanos, de la *intentio Legislatoris*;

3. El tercero, *exclusivamente metodológico*, induce a formular la hipótesis de la existencia de un trabajo lateral a la *gezerah shawah*, como sostiene Stemberger:

El procedimiento presupone que la Torá, o la Biblia, constituye un todo orgánico cerrado, en el que todo se encuentra en relación recíproca y la expresión

lingüística no sólo sigue criterios estilísticos, sino que también construye una red de relaciones y toma forma por los motivos de la investigación. La elección de las palabras no es casual, no se sujeta a una valoración libre. En el plano técnico la norma exige que se preparen listas de expresiones y fórmulas raras, procedimientos que se atribuyen a los *soferim*, cuyo nombre puede significar no sólo 'escribanos, escribas', sino también 'contadores'. Sin un texto fijado hasta en el último detalle (también de la grafía), la regla no se puede aplicar.⁹

2. La utilización paulina de la *gezerah shawah*

Los primeros autores cristianos también hicieron una obra de reinterpretación de las Escrituras de Israel, pero a la luz del acontecimiento último de la manifestación del Mesías esperado por largo tiempo. En el interior de este horizonte el *midrash* venía a ser un terreno particularmente apto para releer cristológicamente toda la Biblia. En consecuencia, las reglas hermenéuticas en vigor entre los rabinos encontraron en el Nuevo Testamento un nuevo y fecundo campo de aplicación en la medida que permitían establecer un vínculo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como método exegético judío ampliamente difundido y practicado, también la *gezerah shawah* fue entonces utilizada con una cierta frecuencia por la hermenéutica cristiana primitiva. Además, el ya mencionado episodio de las espigas arrancadas en día sábado según la versión de Mateo hacía presentir en cierto sentido un desarrollo similar. Más aun, dejando aparte los problemas de datación, Pablo en particular es, hasta hoy y hasta que se pruebe lo contrario, el primer autor, en orden cronológico, en el que se encuentra el uso formal de la *gezerah shawah*, operación exegética que aparecerá con relativa abundancia también en Qumrán y en las fuentes rabínicas.¹⁰ Veamos ahora algunos ejemplos de la utilización paulina de esta regla.

⁹ G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica*, Studi Bibliici 127, Brescia - 2000, 124.

¹⁰ Para una buena primera introducción cf. S. ZEITLIN, "Hillel and the Hermeneutic Rules", *JQR* 54 (1963) 161-173; W. S. TOWNER, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", *HUCA* 53 (1982) 101-135; R. KASHER, "The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature", *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M. J. MULDER), Philadelphia/Assen/Maastricht - 1988, 547-594; M. CHERNICK, "Internal Restraints on *Gezerah Shawah's* Application", *JQR* 80 (1990) 253-282; A. J. HOBDEL, "Hermeneutics in Talmud, Midrash and the New Testament", *Immanuel* 24/25 (1990) 132-146. Sobre el uso de la *Gezerah shawah* en Qumrán cf. E. SLOMOVIC, "Toward an Understanding of the Exegesis of the Dead Sea Scrolls", *RQ* 7 (1969-1971) 3-15.

2.1. 1 Cor 3,18-20: la *gezerah shawah* sobre los sabios

En 1 Cor 1–4 el apóstol de los paganos desarrolla de manera paradójica el tema de la sabiduría y de la locura con referencia a la predicación de la cruz, como dice en 1,18:

En efecto, la palabra de la cruz es locura para los que se pierden, pero para los que se salvan, para nosotros, es poder de Dios.

A partir de 3,5 Pablo pasa a mostrar cómo se reproduce en la Iglesia la misma locura de la cruz. Entre todas las pruebas presentadas para sostener su tesis, una está construida mediante *gezerah shawah*. En efecto, se lee en 3,18-20:

¹⁸ Que ninguno se engañe. Si alguno de ustedes se cree sabio en este mundo, que se haga necio para llegar a ser sabio; ¹⁹ porque la sabiduría de este mundo es locura delante de Dios. En efecto, está escrito: *Él enreda a los sabios por medio de su astucia.* ²⁰ Y también: *El Señor sabe que los designios de los sabios son vanos.*

El apóstol ha citado Job 5,13a y Sal 94(93),11:

Job 5,13a:

Él enreda a los *sabios* en su astucia.

TM: *lōkēd ḥākāmīm b^eormām*

LXX: *ho katalambánōn sofoùs en tē fronései.*

Sal 94(93),11:

El Señor conoce los pensamientos de los hombres (en Pablo: *tōn sofōn* = de los *sabios*): no son más que un sopro.

TM: *Yhwh yōdē^a maḥš^ebōt 'ādām kî-hēmām hābel.*

LXX: *kýrios ginóskei tous dialogismoùs tōn anthrōpōn hōti eisín mátaioi.*

Ahora Pablo quiere atestiguar cómo en la Escritura ya está presente su paradoja que contrapone sabiduría del mundo y locura de la cruz. Pero si se examinan las páginas de la Biblia, los dos términos *sofía* y *mōría* nunca aparecen en una serie semántica que pueda ayudarlo de alguna manera. En efecto, el único texto en el que esto sucede es un solo *mashal*, repetido dos veces de manera perfectamente idéntica en Sir 20,31 y 41,15.

Obra mejor el que esconde su locura (*mōrian*)
que el que esconde su sabiduría (*soffian*)

Pero como se puede ver fácilmente, el apóstol no puede recibir ninguna ayuda de este pasaje, desde el momento que no se adapta a su objetivo. Mejor suerte no le espera a ningún otro texto del Antiguo Testamento en los que se habla de la *sofia*. Efectivamente, el término jamás aparece asociado con la idea de ‘locura’ en toda la Biblia Hebrea según la modalidad que está en la intención de Pablo. En consecuencia, se hace necesario que la conexión paradójica entre sabiduría y locura se deduzca por otros caminos, por ejemplo moviéndose sobre carriles de cualquier deducción del tipo *gezerah shawah*. Con respecto a esto, Job 5,13 y Sal 94(93),11 ofrecen una buena ayuda, visto y considerando que se pueden asociar por varias razones. En efecto, en los contextos de estos pasajes se está en presencia de una proclamación sapiencial de la justicia de Dios frente al desafío promovido por los necios. Por otra parte, Pablo llega a obtener también un contacto terminológico que permite a estos dos textos actuar en combinación, según una directriz muy simple y capaz de llegar al resultado de que si en Job 5,13a tenemos:

a + b: sabios / astucia

y en Sal 94(93),11 se encuentra:

a + c: sabios / vanos,

en consecuencia, se puede concluir:

b + c: la astucia (de los sabios) es vana.¹¹

Ahora bien, esta nueva afirmación, no directamente presente en ninguno de los dos textos citados, no es otra cosa que la paradoja de 1 Cor 3,19: “...la sabiduría de este mundo es locura ante Dios”; pero con la diferencia de que ahora ha recibido un adecuado apoyo escriturístico.

2.2. 1 Cor 9,9-10: *Gezerah shawah* y derecho de los ministros del evangelio

Siempre en 1 Cor, pero esta vez dentro de la cuestión de la carne ofrecida a los ídolos, Pablo afronta la cuestión de los criterios en que hay

¹¹ Cf. C. PLAG, “Paulus und die *Gezera schawa*: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst”, *Jud* 50 (1994) 138-139.

que apoyarse para usar o renunciar a la propia libertad en vista del bien mayor de no poner obstáculos al evangelio, sobre todo con relación a las dificultades de conciencia que podrían producirse en otra persona (1 Cor 8-10). Con este propósito, el apóstol se refiere a su derecho de ser mantenido por la comunidad en virtud de su mismo ministerio, ya a partir de las preguntas formuladas en 9,7:

¿Quién presta el servicio militar a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña sin comer sus frutos? ¿O quién lleva a apacentar un rebaño y no se alimenta de su leche?

Ahora bien, no obstante ser evidente que todos los que anuncian el evangelio deben vivir del evangelio, el apóstol renuncia a su derecho de recompensa porque paradójicamente ya encuentra una recompensa en la posibilidad de predicar gratuitamente el evangelio, sin valerse del mismo derecho que le confiere el evangelio. Pero antes de motivar su renuncia al mantenimiento con argumentos que fundan su razón de ser en la experiencia de vida personal, Pablo asegura que esta clase de retribución está totalmente autorizada por la misma Escritura:

1Cor 9,8-10:

⁸ No lo digo desde un punto de vista humano; es la ley la que dice así. ⁹ En efecto, está escrito en la ley de Moisés: *No pondrás bozal al buey que trilla (aloônta, cf. Dt 25,4).*

¿Acaso Dios se ocupa de los bueyes? ¹⁰¿O acaso lo dice para nosotros? Ciertamente fue escrito para nosotros que *el que ara debe arar con esperanza, así como el que trilla (aloôn) debe trabajar con la esperanza de obtener su parte.*

Lo que aquí interesa es la doble presencia del verbo *aloáō*, ‘trillar’, en Dt 25,4 y en un texto de origen desconocido.

Aquí se puede seguir con facilidad el razonamiento analógico:

- en Dt 25,4: **a + b**: durante la trilla / no poner bozal;
- en el texto desconocido: **a + c**: durante la trilla / derecho a tener parte;
- en consecuencia: **b + c**: no poner bozal es derecho a tener parte.¹²

Pero la progresión exegética de Pablo avanza ulteriormente si se considera que 1Cor 9,13 (“¿No saben que los que celebran el culto obtie-

¹² Cf. PLAG, «Paulus und die Gezera schawa», 139.

nen su alimento del culto, y los que sirven al altar participan del altar?") es un eco de la norma de Dt 18,1-8:

¹ Los sacerdotes levitas, toda la tribu de Leví, no tendrán parte ni herencia junto con Israel; vivirán de los sacrificios consumidos por el fuego para el Señor, y de su herencia. ² No tendrán ninguna heredad entre sus hermanos; el Señor es su herencia, como les ha prometido. ³ Este será el derecho de los sacerdotes sobre el pueblo, sobre los que ofrezcan como sacrificio un animal del ganado mayor o menor: le darán al sacerdote la espalda, las dos quijadas y el estómago. ⁴ Les darás las primicias de tu trigo, de tu vino y de tu aceite y las primicias de la esquila de tus ovejas; ⁵ porque el Señor tu Dios los ha elegido entre todas tus tribus, para que atiendan el servicio en el nombre del Señor, ellos y sus hijos para siempre. ⁶ Si un levita, abandonando cualquier ciudad donde habita en Israel, va, siguiendo su deseo, al lugar que el Señor habrá elegido ⁷ y cumple el servicio en el nombre del Señor tu Dios, como todos sus hermanos levitas que están allá delante del Señor, ⁸ recibirá para su mantenimiento una parte igual a la de los otros, sin contar lo que obtenga por la venta de su casa paterna".

Como se ve, el procedimiento exegético paulino avanza por deducciones. Con una *gezerah shawah* llegó a demostrar que el mandato de no poner bozal al buey que trilla (Dt 25,4) es análogo al tener parte de la cosecha por parte del que trilla (texto desconocido). Pero tener parte caracteriza también el mandamiento de dar a los sacerdotes del templo una parte de los sacrificios (Dt 18,1-8). El resultado final es que existe un derecho propio de los ministros del evangelio de recibir el sustento.

2.3. Rom 4,3-8: *Gezerah shawah* y justificación

Dentro del famoso ejemplo de Abraham, aparece una excelente *gezerah shawah*, cuyo análisis es uno de los más instructivos para determinar las formas y los métodos con los que el apóstol utilizaba la regla rabínica.¹³ Los dos textos confrontados aquí son:

Gn 15,6:

Abraham creyó en Dios y esto *le fue tenido en cuenta (elogisthē)* como justicia.

¹³ Al respecto, cf. J. JEREMIAS, "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen", *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen - 1966, 269-276; PLAG, «Paulus und die *Gezera schawa*», 135-140; M. J. PORCHER, "Quelques considérations sur l'usage du Psaume 32 dans l'Épître aux Romains (Rm 4,1-12)", *RevSR* 77 (2003) 552-564; J.-N. ALETTI, "Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution?", *Bib* 84 (2003) 305-325.

Sal 32(31),1-2:

Felices aquellos a quienes les fueron perdonadas sus faltas
y cuyos pecados han sido cubiertos.
Feliz el hombre a quien Dios no *le tendrá en cuenta* (*logísētai*) su pecado.

El apóstol debe explicar que la justificación viene mediante la fe y no por las obras. Pero la simple cita de Gn 15,6 no es suficiente para alcanzar este objetivo, visto y considerando que el judaísmo ha interpretado la fe de Abraham como si se tratara de una obra, en dos textos que suenan como una relectura de Gn 15,6:

1 Mac 2,52:

¿Acaso Abraham no fue encontrado fiel en la prueba y *le fue tenido en cuenta como justicia* (*elogísthē autō eis dikaiosýnēn*)?

Aquí, a la pregunta “¿por qué Dios justificó a Abraham?”, el texto responde diciendo: “¡porque era *pistós* (= fiel)!”; en consecuencia, es el ser *pistós* lo que determina el *elogísthē*, según un esquema de pensamiento: Abraham = *pistós* = *elogísthē autō eis dikaiosýnēn*.

Sal 106(105),30-31:

Pinjás se levantó como juez,
y entonces cesó la peste
y *le fue tenido en cuenta como justicia* (*elogísthē autō eis dikaiosýnēn*)
de generación en generación y para siempre.

Aquí, a la pregunta “¿por qué Dios justificó a Pinjás?”, el texto responde: “porque tuvo celo por Dios”; en consecuencia es el ser celoso lo que determina el *elogísthē*, según un idéntico esquema de pensamiento: Pinjás = cumple acciones llenas de celo = *elogísthē autō eis dikaiosýnēn*.

Ahora bien, para Pablo, Gn 15,6 no fue bien interpretado por la tradición judía. ¿Pero cómo puede él apoyar su tesis de una justificación por la sola fe, desde el momento que en el Antiguo Testamento jamás se dice que alguien haya sido justificado sin las obras de la Ley? Para demoler este sólido monumento interpretativo, Pablo debe demostrar que las obras no tienen ninguna importancia en la interpretación de Gn 15,6. Solo de esta manera resultará que el creer pueda ser contado como justicia, pero sin que el acto de fe sea considerado una buena obra, con respecto a la cual Dios esté obligado a conceder una retribución positiva, a la manera del pago que se da a un obrero. ¿Cómo proceder? Pablo tiene necesidad de otro texto que le permita separar el *pisteúein*, ‘creer’ de las *érga*

nómou, ‘obras de la ley’ y del *misthós*, ‘recompensa’ y avanzar en una dirección decididamente contraria a la interpretación judía de su tiempo.

He aquí entonces que, para poder alcanzar su fin exegético y teológico, Pablo lee Gn 15,6 a partir del Sal 32,1-2, por medio de una *gezerah shawah* encarada desde la base de *logízomai*, ‘ser tenido en cuenta’, el término común a los dos textos. ¿Pero por qué el apóstol consideró que debía colocar juntos precisamente estos dos pasajes? Si se pasa revista a la versión de los LXX, se nota cómo el verbo *logízomai* aparece más de 100 veces. Pero en muchos de estos casos tiene el significado de ‘pensar, opinar’, razón por la cual el número de pasajes que se deben tomar en cuenta desciende drásticamente. Pero la operación de reducir el número puede continuar todavía más, si en vez de limitarse al mero contacto terminológico se examinan solo los textos que presentan la misma secuencia semántica, hecho de importancia decisiva para la *gezerah shawah*. Esta es la secuencia:

Dios → tiene en cuenta (= *logízomai*)
 → al hombre
 → lo que hizo/creyó → en positivo/negativo

Dicha secuencia se encuentra sólo en nueve textos: Gn 15,6; Lv 7,18; 17,4; Nm 18,26.30; Job 31,27-28; Sal 32(31),1-2; 106(105),30-31; 1 Mac 2,52.

De esta manera, de más de cien casos se desciende a nueve:

Texto

Ámbito del *logízomai*

1. Gn 15,6: "Abraham creyó en Dios y esto le fue tenido en cuenta como justicia" (*elogísthē autō eis dikaiosýnēn / wayyahš^ebehā llô š^edāqāh*)".

A Abraham la fe le fue *tenida en cuenta como justicia*.

2. Lv 7,18: "Si uno come la carne del sacrificio de comunión el tercer día, el que lo ofrece no será grato a Dios; no le será tenido en cuenta (*ou logísthēsetai autō / lō² yēhāšēb lō*); será una abominación; el que lo coma sufrirá la pena de su iniquidad (*hamartían*)".

El que viola la prescripción cultural que ordena consumir en los dos primeros días la carne inmolada en el sacrificio de comunión, quemando en el fuego lo que queda, y en cambio la come al tercer día, *será tenido en cuenta negativamente* por Dios.

3. Lv 17,3-4: "El israelita que mata un buey o un cordero o una cabra dentro del campamento o fuera de él y no lo conduce a la entrada de la tienda de la reunión para presentarlo como ofrenda al Señor ante la morada del Señor, le será tenido en cuenta a este hombre como sangre (*logísthēsetai tō anthrōpō ekeinō haīma / dām yēhāšēb lā'īš*) y será eliminado de su pueblo".

4. Nm 18,25-27: "El Señor dijo a Moisés: Hablarás a los levitas y les dirás: Cuando reciban de los Israelitas el diezmo que yo les doy como herencia, ustedes harán una ofrenda según la elevación ritual que se hace al Señor: una décima del diezmo; la ofrenda les será tenida en cuenta (*kai logísthēsetai hymin / w^enehšab lākem*) como el grano que viene de la era y como el vino que sale del lagar...".

5. Nm 18,30: "Les dirás: Cuando hayan reservado lo mejor, el resto será tenido en cuenta para los levitas (*kai logísthēsetai tois leuitais / w^enehšab lal^ewiyyim*) como proveniente de la era y del lagar".

6. Jb 31,27-28: "si...se dejó seducir en secreto mi corazón y con la mano en la boca he mandado un beso, también esto me habría sido contado (*kai toútó moi... logistheīē*) como el mayor delito (*anomía hē megístē*), porque habría renegado de Dios que está en las alturas".

7. Sal 32(31),1-2: "Felices aquellos a quienes fueron perdonadas sus faltas (*aféthēsan hai anomiai*) y cuyos pecados han sido cubiertos (*epekalyfthēsan hai hamartiai*). Fe-

El que viola la norma que ordena matar animales solo en la tienda de la reunión, con el fin de derramar la sangre solo según las normas religiosas, *será tenido en cuenta negativamente* por Dios.

El levita que ofrece la décima parte de su diezmo *será contado positivamente* por Dios.

El levita que ofrece la décima parte de su diezmo *será contado positivamente* por Dios.

Job, hablando en defensa de sí mismo, dice que si hubiera pecado, Dios *le habría contado* sus pecados *negativamente*.

Dios *no toma en cuenta* el pecado.

liz el hombre a quien Dios no le tendrá en cuenta el pecado (*hoû ou mē logísētai kýrios hamartían / lô' yahšōb Yhwh lô 'āwōn*)".

8. Sal 106(105),30-31: "Pinjás se levantó como juez, y entonces cesó la peste y le fue tenido en cuenta como justicia (*kai elogísthē autō eis dikaiosýnen / wattēhāšēb lô liš^cdāqāh*) de generación en generación y para siempre".

El celoso obrar de Pinjás es *contado positivamente* por Dios.

9. 1 Mac 2,52: "¿Acaso Abraham no fue encontrado fiel (*heuréthē pistós*) en la prueba (*en peírasmo*) y le fue tenido en cuenta como justicia (*kai elogísthē autō eis dikaiosýnen*)?"

El obrar fiel de Abraham es *contado positivamente* por Dios.

Si se analizan las series semánticas, las únicas que pueden legitimar la validez de un acercamiento, entre estos nueve pasajes, los que mejor se ubican –partiendo del texto de la versión LXX– son precisamente Gn 15,6 y Sal 32,2. En efecto, son los únicos dos textos en los que el verbo *logízomai* está unido estrecha y claramente con la mención explícita de Dios, mientras que en los otros siete casos se debe suponer más bien como sujeto del pasivo teológico.

Texto	Serie semántica			
Gn 15,6	<i>tō theō kai</i>	<i>elogísthē</i>	<i>autō</i>	<i>eis dikaiosýnen</i>
Sal 32,2		<i>ou mē logísētai</i>	<i>Kýrios (hoû)</i>	<i>hamartían</i>
Lv 7,18		<i>ou logísthēsetai</i>	<i>autō</i>	
Lv 17,4	<i>kai</i>	<i>logísthēsetai</i>	<i>tō anthrópō</i>	<i>haíma</i>
Nm 18,27	<i>kai</i>	<i>logísthēsetai</i>	<i>hymîm</i>	<i>afairémata hōs</i>
Nm 18,30	<i>kai</i>	<i>logísthēsetai</i>	<i>toîs leuitais</i>	<i>hōs</i>
Job 31,28	<i>kai</i>	<i>(logístheîē</i>	<i>moi</i>	<i>toûto... anomía)</i>
Sal 106,31	<i>kai</i>	<i>elogísthē</i>	<i>autō</i>	<i>eis dikaiosýnen</i>
1Mac 2,52	<i>kai</i>	<i>elogísthē</i>	<i>autō</i>	<i>eis dikaiosýnen</i>

En hebreo se ve todavía mejor la perfecta identidad de la construcción sintáctico-semántica:

Texto	Serie semántica				
Gn 15,6		<i>ḥšb</i>		<i>lô</i>	<i>š^edāqāh</i>
Sal 32,2	<i>lô'</i>	<i>ḥšb</i>	<i>Yhwh</i>	<i>lô</i>	<i>'āwōn</i>
Lv 7,18	<i>lô'</i>	<i>ḥšb</i>		<i>lô</i>	
Lv 17,4	<i>dām</i>	<i>ḥšb</i>		<i>lā'š</i>	
Nm 18,27		<i>ḥšb</i>		<i>lākem</i>	<i>t^erûmatkem</i> <i>k^e</i>
Nm 18,30		<i>ḥšb</i>		<i>lal^ewiyyîm</i>	<i>k^e</i>
Jb 31,28	(No aparece <i>ḥšb</i>)				
Sal 106,31		<i>ḥšb</i>		<i>lô</i>	<i>liš^edāqāh</i>
1Mac 2,52	(Solo en griego)				

Como se ve, solo en Gn 15,6 y Sal 32,2 la serie es perfectamente idéntica: *ḥšb* + *lô* + complemento directo sin ninguna preposición. Mientras que en los otros cinco casos, en cambio, la identidad se limita sólo a *ḥšb* + *l^e*.

Estamos entonces en presencia de una *gezerah shawah* que ha unido perfectamente los textos: cualquier judío experto en procedimientos exegéticos habría podido apreciar la habilidad con la que el apóstol, de manera plausible, redujo a sólo dos los nueve pasajes en los que aparece la secuencia mencionada:

Dios → tiene en cuenta (= *logízomai*)

→ al hombre

→ lo que hizo/creyó → en positivo/negativo

¿Pero qué se esconde tras esta serie de textos centrados en el verbo *logízomai*? Obviamente, la visión clásica de la retribución, puesto que siete de ellos nacen de la idea judía de que Dios tiene en cuenta el obrar humano atribuyéndole un crédito positivo o negativo, según se haga el bien o el mal. Frente a una afirmación teológica tan consolidada, ¿cómo puede Pablo afirmar la verdad de la justificación por la sola fe, desmintiendo al mismo tiempo páginas que parecen ir en la dirección opuesta? ¿Y qué decir del hecho que Gn 15,6 haya sido releído en el Sal 106(105),31 y en 1 Mac 2,52 como indicando la justificación mediante

las obras? En medio de estas dificultades, el Sal 32,2 se presenta como testigo de un dato diferente con respecto a los contenidos de la retribución tradicional, en cuanto que es el único texto en el que se dice que Dios no tiene en cuenta el pecado. Además, aspecto todavía más interesante, *la proclamación de David hace suya la misma serie semántica de Gn 15,6*. He aquí entonces que para Pablo *el salmo puede explicar Gn 15,6 en clave de justificación jōris érgōn, teniendo como apoyo una gezerah shawah excelente, que es también la única posible*.

3. Conclusiones

3.1. Una consideración general

El examen de las *gezerot shawot* neotestamentarias podría continuar afirmándose sobre otros veinte casos por lo menos. Aquí sólo algunas consideraciones conclusivas. Si se comparan

2 Sam 24,1:

La ira del Señor se encendió de nuevo contra Israel e incitó a David contra el pueblo de esta manera: "Ve a hacer el censo de Israel y de Judá"

1 Cr 21,1:

Satanás se levantó contra Israel. Lo incitó a David para que hiciera el censo de los Israelitas,

se nota cómo uno de los objetivos más importantes de la exégesis intrabíblica se manifiesta en el intento de descontaminar en lo posible la imagen de Dios presente en algunos textos. La misma preocupación de poner en evidencia lo que mejor conviene para una idea lo más purificada posible de Dios emerge en muchas relecturas neotestamentarias del Antiguo Testamento. Y no podría ser de otra manera si se consideran los niveles de evolución que el acontecimiento Cristo imprime al debate sobre Dios. En este contexto, las reglas hermenéuticas juegan un gran papel en la medida en que contribuyen a reimpostar la comprensión de gran parte de las antiguas Escrituras. No hay que sorprenderse entonces de que algunas de las *gezerot shawot* del Nuevo Testamento estén intercaladas con provocaciones, a veces también irónicas, a modificar esquemas interpretativos ya consolidados. Pero esto no quiere decir que los autores neotes-

tamentarios quieran hacer de la *gezerah shawah* un campo de manipulación de la Escritura, sino más bien un ejercicio de verdadera investigación sobre el sentido, en una gran tentativa por poner de acuerdo lo antiguo y lo nuevo, Escritura y vida, *Torah* escrita y sus desarrollos presentes. Además, en el caso de Pablo, sus argumentaciones bíblicas discurren sobre la Escritura, a partir de un presente en el que están apareciendo muchos interrogantes nuevos. Después del acontecimiento Cristo y la respuesta de fe que están dando los paganos, ¿qué decir de las promesas hechas a los padres, de la Ley, de la circuncisión, de las alianzas, de los cuadros étnicos y de tantas otras cuestiones, y en definitiva de Dios mismo y de su modo de obrar? A este respecto, la *gezerah shawah* ofrece un excelente instrumento para responder a estos interrogantes, en la medida en que favorece la reinterpretación con la posible conciliación consecuente de antiguo y nuevo, de Escritura y presente.¹⁴

¹⁴ Sobre las características particulares de la exégesis paulina, con especial referencia a su tono midrásico, cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*, Paris - 1939; H. J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen - 1959; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London - 1970³; D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, New Hampshire - 1984; A. DEL AGUA PEREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4, Valencia - 1985; P. J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, CRINT 3.1, Minneapolis - 1990; J.-N. ALETTI, "Saint Paul, exégète de l'Écriture", *L'Écriture âme de la théologie* (ed. R. Lafontaine et al.), IET 9, Bruxelles - 1990, 37-59; E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids MI - 1991; R. PENNA, "Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento", *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo - 1991, 436-469; C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*, SNTS MS 74, Cambridge - 1992; *Paul and the Scripture of Israel* (ed. C. A. Evans - J. A. Sanders), JSNT SS 83, Sheffield - 1993; J. W. AAGESON, *Written Also for Our Sake. Paul and the Art of Biblical Interpretation*, Louisville - 1993; R. FABRIS, "La Scrittura in Paolo e nelle comunità paoline", *La Bibbia nell'antichità cristiana* (ed. E. Norelli), La Bibbia nella storia 15/1, Bologna - 1993, 87-103; B. S. ROSNER, "'Written for Us': Paul's view of Scripture", *A Pathway into the Holy Scripture* (ed. P. E. Satterthwaite - D. F. Wright), Grand Rapids MI - 1994, 81-105; T. SÖDING, "Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des Alten Testaments bei Paulus", *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, WUNT 93, Tübingen - 1997, 222-247; K. D. LITWAK, "Echoes of Scripture? A critical survey of recent works on Paul's use of the Old Testament", *CurResB* 6 (1998) 260-288; F. MANNS, "Paul e la lecture juive des Écritures", *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (ed. L. Padovese), Roma - 1998, 29-39; G. S. OEGEMA, *Für Israel und die Völker. Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie*, Leiden - 1998; M. NOBILE, "Le citazioni veterotestamentarie di Paolo", *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (ed. L. Padovese), Roma - 2002, 21-27.

Pero si el motivo por el que Pablo, y el Nuevo Testamento en general, recurrieron a las reglas rabínicas, se limitara al solo deseo de encontrar apoyo y sostén escriturístico para sus propias posiciones innovadoras, los aportes de esta forma de utilización no llegarían a agotarse. Es verdad que los primeros escritores cristianos se preocuparon por invocar la autoridad y la normatividad de la Biblia hebrea para legitimar y confirmar lo acertado de su visión teológica. Pero también es verdad que detrás de esta exigencia se escondía la voluntad de mantener abierto el diálogo con Israel, con su historia, con sus tradiciones, con sus Escrituras. En este sentido, la adopción y el empleo de los métodos exegéticos rabínicos, y de la *gezerah shawah* en particular, por parte de Pablo y del Nuevo Testamento, testimonian, en otro nivel, la magnitud del empeño, a veces también polémico y violento, por mantener unidos, a pesar de todo, los antiguos y los nuevos creyentes, la sinagoga y la iglesia, Israel y los gentiles. En consecuencia, los primeros decenios de la era cristiana, cuando judíos y cristianos recurrían a las mismas reglas provenientes de la hermenéutica judía, nos estimulan una vez más, no sólo en los contenidos sino también en las formas de presentación del acontecimiento cristiano, invitándonos a apropiarnos nuevamente de los cuadros culturales y de los tópicos judíos para recuperar íntegramente el horizonte en el que la Iglesia de los orígenes predicó el Evangelio *en primer lugar* a los hijos de Israel y después también a todos los pueblos de la tierra.

3.2. *Gezerah shawah* y método paulino de lectura del Antiguo Testamento

Volviendo como conclusión a Pablo, ¿qué se puede decir al final de este recorrido y después de haber indagado largamente sobre alguna *gezerah shawah* suya? Hasta hace algunos años, la investigación sobre los modos y las formas de la exégesis bíblica del apóstol provocaba tomas de posición muy radicales. Dietzfelbinger, por ejemplo, sostenía que lo específico de Pablo no se debía buscar en la dirección de la aplicación de los procedimientos rabínicos, ni en el deseo de actualizar la Escritura. La metodología judía caracterizaría a lo sumo los niveles formales del apóstol, pero sin tocar las ideas. Estas más bien se individualizan en la experiencia de Damasco, cuando Pablo comprende, a partir de sí mismo, que Dios justifica al hombre en Cristo Jesús fuera de las obras de la Ley. ¿Pero es realmente así? ¿O hay otras llaves para

entrar en el vasto mundo de la exégesis paulina del Antiguo Testamento, como el cristocentrismo,¹⁵ el eclesiocentrismo,¹⁶ el teocentrismo,¹⁷ la testimonianza del *euaggélion*?¹⁸

¿Qué decir? Las *gezerot shawot* paulinas y la de Rom 4 en particular ayudan en este debate. Al respecto, una expresión típica de la discusión exegetica rabinica era *¿cómo puedo llevar a cabo (mah ani meqajjem) lo que está escrito?*, pregunta tras la cual se ocultaba un deseo constante de estudio y de actualización. En un cierto sentido la Escritura era tenida como carente de fundamento hasta tanto no se encontraba un modo práctico de realizarla en la actualidad. Instrumento privilegiado para tal investigación era el *midrash* con sus *middoth*, método al que han recurrido también los autores neotestamentarios, Pablo incluso. En este sentido, volviendo a Rom 4, Gn 15,6 no es anulado por el apóstol, sino más bien establecido, recordado, reafirmado, a partir de la búsqueda de un significado más pleno con respecto al que ofrecía la tradición, y al mismo tiempo más abierto y más accesible a los gentiles. Pablo está, entonces, en una relación con el *nómos* entendido como cumplimiento verdadero y no como arbitraria disolución. Él intenta realizar la Escritura, confirmarla a la luz de cuanto se ha manifestado en los últimos tiempos, en la medida en que lo nuevo ilumina lo antiguo y viceversa. En consecuencia, toda acusación de que se aparta del *nómos* dirigida contra el apóstol, es una comprensión errónea de su hermenéutica bíblica. Pablo no abroga nada de lo que la voluntad de Dios ha manifestado en la Ley y en los Profetas con respecto a la justicia, la Ley, la fe y las obras.

Pero afirmado esto, que es de menor importancia, queda aún la cuestión más candente. Desde un punto de vista metodológico, ¿cómo se movió Pablo? Frente a una propuesta teológica de justificación mediante las obras que circulaba en el judaísmo a propósito de Abraham, el apóstol se dirigió sin términos medios al texto bíblico, casi como *ex abrupto*. En efecto, Pablo no buscó una confrontación directa con interpretaciones que

¹⁵ Cf. A. T. HANSON, "Paul as Exegete and Theologian", *Studies in Paul's Technique and Theology*, SPCK, London - 1974, 201-224.

¹⁶ Así, R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven/London - 1989, 84-87.

¹⁷ Cf. J. A. SANDERS, "Paul and Theological History", *Paul and the Scripture of Israel* (ed. C. A. Evans - J. A. Sanders), JSNT.S 83, Sheffield - 1993, 53-54.

¹⁸ Así, D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen - 1986, 341-353.

él consideraba erróneas, sino que se volvió directamente a lo que Dios mismo había dejado entender en el Antiguo Testamento. El método de la *gezerah shawah* de la que después se sirvió para esta operación puede ser también discutible, pero es lo que tenía a su disposición. *Pablo razonó y escribió en base a las coordenadas que le llegaban de su tiempo*. Él “criptogramó” el Antiguo Testamento a través de un acercamiento de textos relativos a Abraham y David, unidos por medio de una voz verbal. De aquí se entiende que el apóstol, utilizando la deducción analógica, quería fundar sobre el Antiguo Testamento su tesis de la justificación por la sola fe.

Además, en lo que se refiere a su intento de legitimación metodológica de sus tesis, Pablo no puede ser acusado de ninguna manera de haber torcido o manipulado el Antiguo Testamento, desde el momento que su propuesta de lectura está perfectamente en línea con el dictado bíblico. Uniendo Gn 15,6 y Sal 32,1-2, el apóstol no asoció textos dispares entre ellos, sino que permaneció exactamente dentro de los límites metodológicos de quien no anula la Ley, sino que busca un fundamento más seguro, también desde un punto de vista exegético. Además, la disputa hermenéutica que opone a Pablo con el piadoso judío no se refiere tanto a Gn 15,6, sino al modo en que este texto fue recibido por la tradición. Pablo pone en guardia contra una falsa comprensión del texto genesiaco, así como circula en el interior del judaísmo: la justificación mediante las obras no es otra cosa que una inteligencia reducida y debilitada del contenido de Gn 15,6. Todo se juega, entonces, sobre algo que ya está escrito y que puede ser interpretado de manera diversa, con mayor fundamento, también desde el punto de vista exegético. En este sentido Gn 15,6 aparece renovado en la lectura paulina, pero su tesis de la justificación por la sola fe no sería válida si no fuese una nueva expresión de todo lo que ya fue escrito. Es precisamente la fidelidad al Antiguo Testamento lo que impulsa a Pablo a re-leerlo a la luz de las últimas situaciones. El resultado es que sus tesis no dejan sin valor el nómos, no se ponen en lugar de la Ley, pero le dan un fundamento que la reafirman a partir de lo nuevo que ha aparecido.

Leyendo de esta manera el Antiguo Testamento, Pablo retoma toda su fuerza y de este modo su mensaje adquiere el sabor de plenitud de la revelación. Lo que ya había sido testimoniado en la Ley y los Profetas, comienza ahora a revelarse completamente con el Evangelio. El apóstol llega así a reunir en Rom 4 muchos de los contenidos del Antiguo Testamento, en una dialéctica de testimonio/manifestación que encuentra

plena luz sólo en la situación presente. Pero su hermenéutica no cierra las cuestiones, no define los ámbitos, no encasilla las situaciones, al contrario abre pistas, suscita reflexiones, infunde confianza y esperanza en algunos, deja en la duda a otros. El Pablo de Rom 4 es verdaderamente un mensajero del Espíritu para la comunidad romana a la que ofrece su contribución autorizada, pero a la que también deja espacio para que cada uno considere, en lo que le compete, los caminos que Dios está trazando a partir del acontecimiento Cristo. Esta clase de ejercicio hermenéutico abre las puertas a la comprensión de la propia historia tanto a los judíos como a los gentiles, en la medida en que revela algunas dimensiones ocultas. Así Abraham, el padre de los creyentes, el primero que en este mundo se relacionó con Dios por medio de la fe, llegó a ser el padre de una inmensa familia. Todo se inició cuando él creyó en la promesa de un hijo. Pero el proceso inaugurado por él se continuó a lo largo de todo el Antiguo Testamento, pasando por David y por el pueblo de los creyentes circuncisos, hasta la actual situación. La inclusión de los gentiles incircuncisos dentro de la familia de Abraham no hace más que testimoniar la potencia y la fidelidad del Dios de Israel.

3.3. La hermenéutica paulina frente a la herencia judía

¿Pero cuál es, en conclusión, la última palabra que podemos pronunciar al final de este encuentro nuestro sobre Pablo intérprete de la Escritura? Seguramente, usando una metáfora, que Pablo se nos presenta como un puente. En efecto, el apóstol, a lo largo de todo el curso de su elaborada argumentación de Rom 4 se opuso constantemente al fijismo histórico y fue en búsqueda de momentos de unificación, pero sin recurrir a mediaciones cómodas con el judío. En esta tarea, la *gezerah shawah* fue el poderoso instrumento hermenéutico del que se sirvió Pablo en su intento de destruir con fuerza todo lo que podía contaminar la única voluntad de Dios testimoniada en el Antiguo Testamento y manifestada en los últimos tiempos. En este sentido, Pablo es un hombre que ayuda a otros hombres, judíos como él, a recorrer un camino específico que él ya recorrió, y que se llama “el Dios de Israel”. Quien atraviesa el puente es el lector, y del otro lado del puente está Dios: Pablo sólo construyó un puente. En esta tarea el apóstol demuestra que es un arquitecto extraordinario, su construcción es muy sutil pero también muy sólida: es el puente que todos pueden atravesar, circuncisos e incircuncisos. Pero reina una preocupación soberana: que sobre este sendero cada uno pueda sentirse a gusto, sin distraerse con las dificultades de una teología que

paradójicamente puede obstaculizar los caminos de la gracia. Esta es la razón última por la que el puente semántico construido por Pablo no puede cargarse de significados hasta el exceso. En efecto, la tarea principal del apóstol fue quitar los obstáculos que estorban el camino hacia Dios, para favorecer al máximo la aceptación humana de la gracia divina.

Pablo aparece así como una *forma complexiva* con respecto a cuyas palabras y a cuyos razonamientos uno se siente forzado a interrogarse profundamente. ¿Por qué el judío tiene dificultad en percibir que Dios, también con respecto a los gentiles, es gracia absoluta, es decir independiente de cualquier actividad humana que no sea la fe? Con respecto a sus consanguíneos, pero también a los griegos, Pablo es una paloma, un mensajero del Espíritu, un constructor de posibilidades. Además, en este anuncio no toma partido con ninguna de las dos partes en causa por razones temporales, ligadas a las vicisitudes del gentil y del judío en cuanto historia. Al contrario, Pablo examina las situaciones históricas de los circuncisos y de los incircuncisos sólo porque detrás de ellas se esconde el trabajo de cada hombre que está distante, aun cuando es alcanzado por Dios. En este sentido, el apóstol es también un finísimo conocedor del alma judía, porque llega a captar todas las posibilidades que estos ponen en movimiento para no ceder frente a la proclamación del primado de la gracia en todo hombre, prescindiendo de la identidad étnica (por ejemplo Ley, circuncisión, posición de privilegio, mérito de los padres, etc.). Pero la demostración lógica de que toda jactancia es insostenible no conduce a Pablo a alinearse en una parte o en otra, sino que tiene como fin exclusivo la remoción de los obstáculos para que también el judío vea el puente y lo atraviese. Esto significa que el apóstol no construye causas justas para crear grupos opuestos. El judío no tiene una causa justa, pero tampoco la tiene el etno-cristiano. La única causa justa que tienen los dos es el Dios de Israel. Pero Pablo no se ubica en lugares a-históricos o desencarnados, sino que a partir de estos trata de reducir al mínimo toda contaminación de la verdad salvífica. Precisamente porque la discusión teológica, étnica y religiosa que opone a judíos y gentiles está fuertemente condicionada por parámetros históricos y jurídicos, el apóstol entra en ella, pero teniendo en la mira la proclamación de la gracia absoluta para todo ser humano. Y este es, entonces, el objetivo principal de la *gezerah shawah* de Rom 4. Además, dentro de este cuadro, la tensión comunicativa de una polémica tan encendida es conducida magistralmente por un Pablo que en ningún

momento deja de ser fuertemente evangélico y magnánimo con respecto a sus consanguíneos, pero que utiliza tonos amenazantes al enfrentar a los judíos en temas como la misericordia y la gracia. En primer lugar para no caer en contradicción, y en segundo lugar porque esta es la única Ley verdadera de Aquél que dio la vida por toda la humanidad. Sin embargo esto no significa que el apóstol sea indulgente con un irenismo fácil. Al contrario, sus palabras suenan más bien como un aguijón para el Israel según la carne.

Efectivamente, el judío con quien Pablo razonó en Rom 4 permaneció en sus convicciones, aun cuando el apóstol se mostró hábil en su intento de armonizar su demostración con la sensibilidad exegética más exquisitamente rabínica. Más aun, al respecto se podría decir que la argumentación paulina no produjo los efectos deseados. El judío no compartió las afirmaciones del apóstol, como por otra parte lo atestigua toda la historia. ¿Por qué? Quizá vaya más allá de lo específico de Rom 4, pero es necesario destacar un detalle: El judío optó por permanecer dentro de un cuadro de permanencia, constancia y estabilidad, en virtud de una lógica conservadora típica de su tradición: la *Gezarah shawah* sobre Gn 15,6 y Sal 32,2 no lo convenció. Pablo, en cambio, adoptó un criterio de cambio y de evolución, demostrando que en realidad esto es mucho más fiel al dato bíblico que la verdadera tradición. Probablemente el judío que lee Rom 4 ha mirado y todavía hoy mira con indignación al apóstol de los gentiles, acusándolo de haber cambiado el sentido mismo de las Escrituras.¹⁹ El debate no ha tenido grandes cambios en esta dirección y no me parece que sobre este punto los judíos compartan la lectura y la aplicación paulina de Gn 15,6. Quizá este es un objetivo que habrá que alcanzar en los siglos futuros, sabiendo que los tiempos y la gracia de Dios prescinden decididamente del *krónos* al que estamos habituados.

PASQUALE BASTA

ROMA

pbasta@infinito.it

¹⁹ Ejemplos de las acusaciones de herejía contra los argumentos paulinos de Rom 4 en L. C. FREUDMANN, *Antisemitism in the New Testament*, Lanham, MD - 1994, 132-133, 166-169; B. FEILER, *Abraham. A Journey to the Heart of Three Faiths*, New York - 2002, 139-148.