



UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
“SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES”
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis doctoral

**LA FIGURA DEL PARÁCLITO
EN LAS VERSIONES GRIEGAS Y ARAMEAS DE LA
BIBLIA HEBREA**

Director: Pro. Dr. Horacio Simian-Yofre

Presentada por: Lic. Olga A. Gienini

INTRODUCCIÓN

1. Objeto y metodología

A comienzos del siglo XX, Hugo Winckler, uno de los pioneros de la asiriología, decía: “quien *lea* el Antiguo Testamento debe conocer el hebreo; pero quien quiera *entender* el Antiguo Testamento debe conocer ‘Oriente’”.¹ Y medio siglo después Sidney Jellicoe, concluía uno de sus estudios sobre la Septuaginta parafraseándolo: “quien *lea* el Nuevo Testamento debe conocer la *koiné*, pero quien quiera *entender* el Nuevo Testamento debe conocer la Septuaginta”. Estos dos consejos resumen, de algún modo, la necesidad de una mirada holística en el estudio de los textos bíblicos, mirada que adoptamos en el presente estudio cuyo objeto es la figura del Paráclito en las versiones griegas y arameas de la Biblia Hebreo.

Al centrarnos en la figura del Paráclito, imponemos un modelo temático que busca encontrar elementos en dichas versiones que ayuden a comprender mejor su sentido y funciones y poder dar cuenta de la complejidad de la temática que incluye los aspectos propios del lenguaje asociados a la terminología del paráclito, la problemática propia de los estudios de la LXX, las posibles tradiciones asociadas a la terminología del paráclito, sus funciones litúrgicas y ciertos aspectos mitológicos, como así también otros elementos que puedan surgir en el desarrollo de la investigación.

Para ello incorporaremos los aportes de la asiriología, la egiptología, la lingüística, las herramientas propias del estudio de la Septuaginta, entre otros, quedando la metodología sujeta a las necesidades que surjan de cada pasaje, primando un abordaje sincrónico que articule elementos del análisis narrativo, la lingüística comparada y la crítica de las formas, entre otras.

¹ Sidney Jellicoe, “Septuagint Studies in the Current Century”, *JBL* 88 (1969): 191-199, 199.

2. Problemas propios de la terminología del paráclito

2.1 La incertidumbre sobre su sentido y funciones. El estado de la ciencia

El campo de investigación sobre el término paráclito es vastísimo y prueba de ello son los innumerables estudios sobre el mismo.² Aunque se ha intentado relacionarlo con diversas figuras tanto de la tradición judía como de otras religiones, no hay consenso sobre su origen, funciones y sentido.

R. Bultmann señala que el término paráclito es una forma pasiva que adopta un rol activo con el sentido de “mediador” o “ayudante” con funciones marcadas por la esfera jurídica.

El autor niega una relación con el hebreo מַנְחָה al que traduce como “consolador” y afirma que el término tendría un origen gnóstico testimoniado en los escritos mandeos y las Odas de Salomón, cumpliendo un rol de “ayudante” similar al del *Jawar* mando. Parecen no ser relevantes para este autor la variedad de funciones que el *Jawar* asume en los escritos

² Sólo por mencionar algunos: William Arndt y F. Gingrich, “παράκλητος”, en: *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge: University Press, 1957⁴), 623-624; J. John Ashton, “PARACLETE”, en: *ABD* 5:152-154; Charles Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Philadelphia: The Westminster Press, 1978²), 88-92; Johannes Behm, “παράκλητος” en: *TDNT* 5:800-814; Otto Betz, *Der Paraklet* (Leiden: Brill, 1963); Raymon Brown, “The Paraclete Sayings”, *TheolRev* 3 (1966): 1-10; Rudolph Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia:Westminster Press, 1971), 567-572; Gary Burge, *The Anointed Community, The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1987), 6-7.28-29; D. CARSON, “The Function of the Paraclete in John 16:7-11”, *JBL* 98 (1979): 547-566; Anthony Casurella, *The Johannine Paraclete In The Church Fathers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983); G. Davies, “The Primary Meaning of παράκλητος”, *JTS* 4 (1953); 35-38; P. De Boer, “The Counsellor”, *Sup VT* 3 (1955): 42-71; Charles Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1963); Kenneth Grayston, “The Meaning of PARAKLETOS”, *JSNT* 13 (1981): 67-82; Nils Johansson, *Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der Altestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum* (Lund: Gleerupska Universitetsbokhandeln, 1940); George Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Kaufmann Koler, “Paraclete”, en: *Jewish Encyclopedia*, 12 Vol. (NY: Funk & Wagnalls, 1901-1906); George Kilpatrick, “The Religious Background of the Fourth Gospel”, en: F. Cross (ed.), *Studies in the Fourth Gospel*, (London: Mowbray, 1957) 36-44; Sigmund Mowinckel, “Fürsprecher und der johanneische Paraklet”, *ZNTW* 32 (1933): 97-130; E. Mulhns, “PARACLETE”, *International Standard Bible Encyclopedia*; F. Porsch, “παράκλητος”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, editado por: Balz y Schneider (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998); Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona: Editorial Herder, 1980); Lochan Shelfer, “The Legal Precision of the Term “παράκλητος”, *JSNT* 32 (2009): 131-150; Norman Snaith, “The Meaning of ‘The Paraclete’”, *The Expository Times* 57 (1945-1946): 47-50; Marianne Thompson, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2001); M. Turner, “The Meaning of Παράκλητος”, en: L. Ryken y J. C. Wilhoit y T. Longman III (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1998), 51-91; Urban Von Wahlde, *The Gospel and Letters of John* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2010).

mandeos que no siempre concuerdan con el sentido de “ayudante” ni sus funciones se acomodan a todos los contextos joánicos.³

Mowinckel lo relaciona con figuras mediadoras judeocristianas; rechaza el sentido activo de “consolador” y sostiene el de “portavoz” o “abogado” relacionando el término con el hebreo פָּנִים.⁴ Johnston, por su parte, acepta el sentido de “consolador” aunque considera que la palabra que mejor resume todos los matices es “representante”.⁵

Betz lo relaciona con ideas que florecieron en la comunidad de Qumrán en torno al arcángel Miguel, al Maestro de Justicia y al Espíritu de la Verdad y tendría funciones asociadas al juicio divino. Sin embargo, es difícil establecer la existencia de dichas relaciones con las comunidades joánicas.⁶

Dodd plantea la influencia de la literatura hermética y de Filón en el concepto del paráclito,⁷ pero su afirmación es criticada por Kilpatrick.⁸

En un apéndice sobre el Paráclito, Brown divide en dos campos sus funciones, las forenses y las que no lo son, y sostiene que las diferentes acepciones del término deben ser determinadas según el contexto. Entre los posibles orígenes del término, menciona las figuras angélicas del judaísmo tardío citando, entre otras, las mencionadas en el Targum de Job (*TgJb* 16,19; 33,23). También lo vincula con la figura personificada de la Sabiduría Divina que viene a habitar entre los hombres para enseñarles y guiarlos hacia la verdad aunque sea rechazada por ellos.⁹

Schnackenburg, en su excursus sobre el Paráclito afirma que el evangelista tomó el término de una tradición cristiana preexistente ampliando sus significados y utilizándolo como un instrumento lingüístico para definir las múltiples funciones que asume en los escritos joánicos.¹⁰

Behm desestima la relación del Paráclito con los escritos mandeos y las Odas de Salomón ya que, según el autor, la pluralidad de funciones de los “ayudantes” mandeos no se

³ Bultmann, *The Gospel*, 567-572.

⁴ Mowickel, “Fürsprecher”, 37; Id., *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (Cambridge: Eerdsman Publishing Company, 1956), 292 nota 9.

⁵ Johnston, *The Spirit-Paraclete*, 87-89.

⁶ Betz, *Der Paraklet*, 100-106.

⁷ Dodd, *The Interpretation*, 72,

⁸ Kilpatrick, “The Religious Background”, 38-39.

⁹ Brown, *The Gospel*, 1135-1144; Id., “The Paraclete Sayings”, passim.

¹⁰ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan III*, 176-195.

acomoda a las que adopta el término en los escritos joánicos. Sostiene que la idea del juicio divino es dominante para el concepto forense del término y por ello propone el sentido primario de “abogado”.¹¹

Grayston niega las relaciones del término con el ámbito forense y sostiene que el sentido del paráclito en los escritos joánicos no es homogéneo y proviene de fuentes secundarias al evangelio, proponiendo como más apropiado el de “patrocinador”.¹²

Para Shelfer el uso del paráclito es un calco preciso del término legal latino “advocatus” entendido como una persona de alta posición social que habla a favor de un defendido ante una corte de justicia. Pretende dar cuenta así de un sentido homogéneo que se podría aplicar en todos los casos donde el término paráclito es usado en los escritos joánicos.¹³

Para Snaith, la idea de “consuelo” asociada al término paráclito no es esencial ni en el hebreo כָּלֵל ni en el griego παρακαλέω, sino más bien la de “cambio de opinión o de actitud”. Por ello el sentido de “alguien que convence” para dicho término, es decir alguien que convence al hombre sobre las cosas de Dios logrando un cambio en su corazón.¹⁴

Como se puede apreciar, el sentido del término paráclito es huidizo y su traducción exige un análisis particular en cada ocasión. Los estudios realizados hasta la fecha no han logrado abarcar sus múltiples matices y por eso se proponen las traducciones de “Abogado”, “Ayudante”, “Sponsor”, “Consejero”, “Patrón” y “Consolador”, entre otras, aunque en varias ocasiones se conserva transliterado.

El uso histórico del término está atestiguado en la literatura griega clásica desde el siglo IV a.C. en la *Oratoria* de Demóstenes, entendido como “alguien llamado para ayudar, exhortado para dar asistencia”.¹⁵ También hay una alusión al mismo en una obra de Lycurgus, contemporáneo a Demóstenes.¹⁶ Posteriormente se lo utiliza en las *Antigüedades*

¹¹ Behm, “παράκλητος”, *passim*.

¹² Grayston, “The Meaning”, *passim*.

¹³ Shelfer, “The Legal Precision”, *passim*.

¹⁴ Snaith, “The Meaning”, *passim*.

¹⁵ “Ciudadanos de Atenas... ustedes mostrarán que la justicia y el voto son de vuestro interés y el de la comunidad, mientras que el importunar y el espíritu partidario παράκλητον sirve a los propósitos de ambiciones privadas, a las que ustedes por ley deben rechazar para no alentar la ventaja de los perversos” (*Or* 19.1). Texto disponible en: Universidad de Chicago, *Perseus*, <http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=GreekTexts&getid=1&query=Dem.%2019.1> [Acceso: octubre, 2020]

¹⁶ Aunque sólo se posee una referencia posterior en un pasaje del patriarca Photius (IX d.C.), que en su *Lexeon Synagoge*, dice que el término fue usado por Lycurgus sin precisar su sentido. Simplemente dice que adoptaba el sentido que Lycurgus le asignó, lo cual no es de mucha ayuda; Grayston, “The Meaning”, 71.

Romanas de Dionisio de Halicarnaso (siglo I a.C.),¹⁷ con sentidos diversos según los comentadores: “abogado” (Shelfer), “representante en la corte” (Behm), “partisanos” (Grayston). Luego, fue utilizado metafóricamente en un texto de Heráclito Stoicus (siglo I a.C.), las *Alegorías de Homero*, con sentidos como “partidario” (Grayston), “abogado” (Shelfer).

En la obra de Filón de Alejandría (25 a.C. - 50 d.C.), el término paráclito se usa un total de once veces en seis de sus libros.¹⁸ Grayston propone el sentido genérico de “alguien llamado para ayudar a una persona”, agrupando sus funciones en dos categorías: a) dar consejo en una situación difícil; b) dar asistencia a alguien haciendo un reclamo en su favor, solucionando un litigio, o refutando un cargo en su contra (siendo este último el significado más común). Según el autor, los pasajes donde Filón usa dich término no estarían relacionados con procedimientos legales (ni en sentido literal ni metafórico) y, dado que todos están ambientados en palacios reales, edificios administrativos o templos sagrados, no se lo podría encuadrar en el ámbito forense. Adoptaría, en cambio, una función de “propiciación” por la que una persona intercede a favor de otra ante un dignatario, y propone traducirlo como “sponsor”, “partidario” o “patrocinante”.¹⁹ Para Shelfer, en cambio, el sentido general del término en la obra de Filón es el de “abogado”,²⁰ al igual que para Behm.²¹

En la literatura rabínica, el término aparece transliterado al hebreo como פָּרָקִילִיט y al arameo como אַטְקִילִיט (cf. *Ab.* 4,11a; *Ex. R.* 18,3; *bShabat* 32a; *bBB* 10a; *Tos. Peah.* 4,21; *Sifra*, *Mezorá* 3,3; *Tos. Parah* 1,1; *Yer. Ver.* 4,7b; *YerS. Lv.* 277a; *Tg Job* 16,20; 33,23).²² Esto sugiere una fuerte tradición previa en lengua griega que los rabinos retomaron sin

¹⁷ “Y muchos, que eran imparciales y παράκλητος de los que hablaban cosas justas, levantaron sus manos al cielo lanzando un grito, mezcla de lamento y resentimiento” (*Ant Rom* 11.37.1); Grayston, “The Meaning”, 71.

¹⁸ *In Flaccum* 13.22.23.151.181; *De Opificio Mundi* I 23.165; *De Josepho* I 239; *De Praemiis et Poenis* 166; *De Specialis Legibus* I 237; *De Vita Mosis* II 134.

¹⁹ Grayston, “The Meaning”, 72-74.

²⁰ Shelfer, “The Legal Precision”, 142-144.

²¹ Behm, “παράκλητος”, 5: 802.

²² “פָּרָקִילִיט”, en: Samuel Kraus, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II* (Berlin: S. Calvary & Co, 1899), 496.

encontrar un término equivalente en su propia lengua. En la Mishná adoptaría el sentido de “abogado” o “intercesor”, siendo una interpretación targúmica del término מַלְךָ.²³

En las versiones griegas de la Biblia Hebrea, el término paráclito sólo aparece en un pasaje del libro de Job en las versiones de Áquila y Teodoción (Job 16,2 A y Θ) donde se lo traduce generalmente con la forma activa “consoladores”.²⁴

En los textos del Nuevo Testamento, se usa exclusivamente en el corpus joánico (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7 y 1 Jn 2,1) con sentidos y funciones diversas. Y, ocasionalmente, en una misma edición se usa un término para traducirlo en el Evangelio y otro en la Primera Carta. Esto sucede desde los testimonios más tempranos hasta la fecha. La falta de aclaraciones sobre el sentido del paráclito en los textos joánicos, hace suponer que el término era conocido y de uso corriente en los círculos cercanos al evangelista, remitiendo a tradiciones lo suficientemente asentadas como para no merecer explicación alguna.²⁵ Aquí también los sentidos varían según el contexto y el tipo de función que se le asigne: “alguien que aparece a favor de otro, mediador, intercesor, ayudante” (BDAG); “alguien que ayuda brindando consuelo o coraje, o actuando a favor de alguien, alguien a quien se puede llamar pidiendo ayuda o asistencia” (LN); “alguien llamado para ayudar, asistente legal, abogado y consolador” (LS); “alguien llamado para ayudar, abogado, defensor, intercesor, alguien que da protección, consolador, consejero” (FB); “abogado, ayudante, consolador” (TDNT); “consolador” en el evangelio y “abogado” en 1 Jn 2,1 (ISBE).²⁶ En las versiones siríacas del Evangelio de Juan, el término aparece transliterado al arameo פָּרָקָלִיטִיָּא, salvo en la versión palestinense que lo traduce como מַנְחָמִים (“consoladores”). En las versiones coptas tanto sahídicas como bohaíricas se usa consistentemente transliterado salvo en la traducción sahídica de 1 Jn 2,1 donde se lo traduce como “el que ora por nosotros”.²⁷

A partir del siglo II, y en la literatura cristiana, el término se usa casi exclusivamente en relación con los textos joánicos ya sea citándolos o desarrollando su teología: Eusebio de

²³ Kohler, “Paraclete”, *passim*.

²⁴ Joseph Reider, “Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila. Chapter IV. The Hebrew Text Underlying Aquila's Version”, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917): 287-364, 343

²⁵ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan III*, 140-141.

²⁶ Las siglas para citar los diccionarios y gramáticas son las de uso corriente y adoptadas en las distintas versiones de Bibleworks.

²⁷ Behm, “παράκλητος”, *TDNT* 5: 806.

Cesarea (177 d.C.),²⁸ los padres apostólicos,²⁹ la patrística alejandrina,³⁰ la patrística antioquena³¹ y en la patrística latina.³² Grayston agrupa los sentidos de *παράκλητος* en la patrística en los siguientes grupos: 1) en referencia al Espíritu Santo, 2) como parte del grupo de títulos honoríficos de Cristo o los eones gnósticos, 3) esporádicamente para describir una persona de poder y eminencia que actúa como “patrocinante”.³³

También hay otros testimonios del uso de *παράκλητος* encontrados en papiros e inscripciones no incluidos en los estudios realizados hasta el presente y que probarían que el término fue aceptado y utilizado en el lenguaje religioso de comunidades ajenas a los ámbitos judeocristianos de los primeros siglos de la era común. Un ejemplo lo encontramos en las *Confesiones de Lidia* (Turquía, siglos I-III d.C), unas inscripciones sobre piedra que contienen textos votivos. Una de ellas, la inscripción BWK 5 (SEG XXXVIII, 1237) contiene una plegaria dedicada al dios Zeus donde un fiel llamado Teodoro cree que su ceguera es un castigo divino y agradece al dios Zeus por considerarlo su paráclito.³⁴ Otro testimonio aparece entre los documentos de Nag Hammadi (Egipto, 150 - 300 d.C.), en la *Plegaria del Apóstol Pablo*, donde un fiel invoca al paráclito para que redima su alma y le devuelva su salud.³⁵

²⁸ En *Historia Eclesiástica* V.1.10 y en *De Eclesiástica Teología* III.5.11, aplicado al Espíritu Santo y a una persona (Vettius Epagatus) como *παράκλητος* de los cristianos, “alguien importante que sale en defensa de otro que está en peligro”.

²⁹ En *Didaché* 5,2 y repetido en *Bernabé* 20,2, donde se describe a los perversos como *πλουσίων παράκλητοι*. En *2 Clemente* 6,9 se acerca mucho a la idea rabínica de “ayudantes” o “intercesores” en el juicio de los fieles en el juicio ante Dios.

³⁰ Clemente (200 d.C.) en *Al Quis Div Salv* 25,7 lo usa con el sentido de “salvador”. Orígenes (220 d.C.) en *Princ* II 7,4; *Orat* 10,2 y *Comm Jn* I 33, con el sentido de “consolador”. Cirilo (420 d.C.) en *Recta Fides* 38 y *Cat. Myst.* XVI, 20, con el sentido de “propiciador”.

³¹ Gregorio Nacianceno (340 d.C.) *Or* 30.14. Gregorio de Nisa (330-400 d.C.) *Eunom.* II. Juan Crisóstomo (347-407 d.C.) *Hom in John* 75; *Sacerdotio* 3,4. Teodoro de Mopsuestia (350-428 d.C.) *In John* 14,16

³² Tertuliano (160-220 d.C.) en *De Ieiunio* 13; *Adv. Praxeum* 9, lo traduce como “advocatus”. Hilarius en *De Trinitate* VIII 9, “consolador”. Rufino en *Orig. Princ.* II7.4 lo acerca a la idea de “consolatione” (*παράκλησις*) pero usa también “salvador”, “consolador”, “deprecator” y “advocatus”. Para un estudio específico del uso de *παράκλητος* en la patrística consultar: Casarella, *The Johannine Paraclete*, *passim*.

³³ Grayston, “The Meaning”, 79.

³⁴ El texto completo de la inscripción y su traducción al inglés están disponibles en: Aslak Rostad, *Human Transgression – Divine Retribution: A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulations and Lydian-Phrygian Reconciliation Inscriptions*. Tesis doctoral, Universidad de Bergen (2000), 284-285. Ver también: Eckhard Schnabel, “Divine Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions”, *NT* 45 (2003): 160-188. La inscripción sera analizada oportunamente.

³⁵ Antonio Piñero, José Torrents y Francisco García Bazan, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II* (Madrid: Trota, 1999), 263-264. Y también en: James Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library* (HarperCollins: San Francisco, 1990), 27-28. La inscripción sera analizada oportunamente.

En el recorrido anterior se puede apreciar que no se ha encontrado hasta la fecha otro término equivalente que pueda incluir las múltiples funciones del paráclito, ni una palabra que lo precise mejor en otra lengua que no sea la griega. Esta complejidad señalaría un uso conocido y recurrente del mismo durante los primeros siglos de la era común que fue paulatinamente olvidado por razones desconocidas. Por ello la transliteración sigue siendo una opción en muchos casos.³⁶

2.2 *Problemas de lenguaje*

Gramaticalmente, el término *παράκλητος* es un adjetivo que proviene de un participio verbal pasivo de *παρακαλέω* y, ocasionalmente, se lo usa también como nombre propio divino. De este modo el término conjuga en sí mismo tres funciones morfológicas distintas (participio verbal, adjetivo y sustantivo) que deben ser tenidas en cuenta al momento del análisis.

Por otra parte, el sufijo *-τος* imprimiría al participio dos posibles matices si se asigna al verbo *παρακαλέω* el sentido primario de “consolar”: uno de posibilidad (ej.: consolable, consolado) y otro de necesidad (ej.: que debe ser consolado) y a veces es equivalente a un participio perfecto pasivo (el que es consolado).³⁷

Pero, dado que el campo semántico de *παρακαλέω* es amplio y con diversos matices, podrían plantearse distintas traducciones del término *παράκλητος* según se lo asocie a las formas activas o pasivas y qué sentido que adopte en cada caso:

- a. Como forma pasiva de *παρακαλέω* con su sentido general de “exhortar” o “convocar”, el término *παράκλητος* puede ser traducido como “el que es convocado”, es decir alguien que es llamado por otra persona para asistirlo en una tarea. Siguiendo esta línea de pensamiento, y suponiendo que los contextos donde aparece el término (aunque sea por analogía) son ámbitos judiciales, y el sujeto convocante el acusado o reo, entonces se podría asociar el rol de *παράκλητος* al de “abogado” o “defensor en la corte”. Esta es la lógica argumental de los partidarios

³⁶ Thompson, *The God of the*, 150-154.

³⁷ Jorge Curtius, *Gramática Griega* (Buenos Aires: Descléé de Brower, 1951), 132.

de la traducción forense del término, que encuentran así apoyo lingüístico en su planteo. Sin embargo, este argumento se debilita ante los usos y costumbres de los tribunales judíos, según las cuales el juez realizaba el interrogatorio y los testigos del acusado actuaban en su defensa y, por lo tanto, no había funcionarios específicos que desarrollaran las tareas de defensor, fiscal o acusador del reo.³⁸ A la luz de esas costumbres forenses judías, no podría sostenerse la argumentación lingüística de traducirlo con el sentido forense de “abogado”.

- b. Si, pese a ser una forma verbal pasiva, se considera *παράκλητος* como una forma activa del verbo *παρακαλέω*, optando por sus sentidos de “interceder”, “exhortar” o “convocar”, entonces se podría asignar al término el sentido de “intercesor” o “mediador”. Así lo entienden quienes proponen su origen en las figuras de los intercesores protomandeos. Si bien esto podrían cuadrar en la función que el término adopta en 1 Jn 2, no así en otras instancias.
- c. Una tercera opción es entender *παράκλητος* como una forma activa de *παρακαλέω* con el sentido bíblico de “consolar”, asignándole el significado de “consolador”. El intercambio de sentido entre formas activas y pasivas de verbos griegos no sería privativo del término *παράκλητος* extendiéndose también a otros adjetivos griegos terminados en *-τος*.³⁹ Esta podría ser una opción en las versiones griegas de Aquila y Teodoción que relacionan el hebreo נִמְנָה con la forma pasiva *παράκλητοι* (Job 16,2 A y Θ), mientras que el antiguo texto griego usa *παρακλήτορες* (Jb 16,2 O) tradiciéndose en todos los casos como “consoladores”. Siguiendo esta línea, Davies señala que el sentido de “consuelo” del verbo *παρακαλέω* en la LXX se extendería al de *παράκλητος* que, pese a ser una forma pasiva, adoptaría el sentido activo de “consolador”.⁴⁰ En cambio Lagrange desestima el sentido activo ya que no puede ser sostenido ni por la historia del término ni por la exégesis.⁴¹

³⁸ Brown, *The Gospel According to John II*, 1136.

³⁹ Marie J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1927, 381.

⁴⁰ “Podemos concluir entonces que, pese a su forma pasiva, *παράκλητος*, puesto por el autor del cuarto evangelio en el mismo contexto (que *παρακαλέω* en la LXX), ha asumido un significado activo y su sentido primario es “consolador””; Davies, “The Primary”, 38.

⁴¹ Lagrange, *Évangile*, 383.

d. Por último, se podría relacionar *παράκλητος* con el término *παράκλησις*, una forma pasiva sustantivada del verbo *παρακαλέω*. Así, el sentido de *παράκλητος* remitiría a las funciones de exhortación y coraje de la prédica apostólica de los textos del Nuevo Testamento y a la esperanza escatológica de la “consolación de Israel”. Sin embargo, según Brown, este argumento se vería debilitado por la ausencia del verbo *παρακαλέω* y el término *παράκλησις* en los textos joánicos.⁴²

Otra dificultad lingüística se presenta al tratar de comprender por qué, siendo el término *παράκλητος* un adjetivo verbal, es usado en los textos joánicos como un sustantivo propio absoluto, aislado y sin calificar a otro. Y, para ser más precisos, como título divino aplicado al Hijo y el Espíritu Santo. Lagrange resalta este uso joánico del término y hace notar que la función de *παράκλητος* en Filón es siempre la de ser adjetivo.⁴³

Surgen además otras preguntas. ¿Por qué hay dos tradiciones distintas que conservan el término paráclito como una forma pasiva del verbo *παρακαλέω*? La primera corresponde a las tradiciones rabínicas reflejadas en el Talmud y en el Targum de Job (Jb 16,20 y Jb 33,23 *TgJb*) que conservaron el término transliterado (*יְתַלְלֵךְ פָּרָאכְלֵךְ* y similares) asociándolo a una forma pasiva de *παρακαλέω* con la función de sustantivo. Y, la segunda, es la tradición reflejada en Aquila y Teodoción que prefirieron la forma pasiva *παράκλητοι* en Jb 16,2 alterando la versión del antiguo texto griego que usaba *παρακλήτορες* que es otra forma pasiva de *παρακαλέω*. Y ¿por qué ambas tradiciones conservan los aspectos pasivos del verbo *παρακαλέω* desestimando otras opciones activas?

2.3 *La problemática de παρακαλέω en la LXX*

El verbo *παρακαλέω* es usado preferencialmente en la LXX en relación con el hebreo *מִנְאָה*, y esta relación se conserva incluso en formas pasivas y nominales aunque no de modo unívoco.

⁴² Brown, *The Gospel According to John II*, 1137.

⁴³ Lagrange, *Évangile*, 381.

En efecto, el verbo *παρακαλέω* se usa un total de 138 veces en la LXX y casi la mitad de las mismas (60 sobre 138) son en las adiciones griegas. Y, de las 78 veces restantes, *παρακαλέω* se relaciona con **מִנְיָה** en 61 oportunidades mientras que en las 17 restantes lo hace con 14 verbos hebreos distintos.

Un caso particular es el de las formas pasivas de *παρακαλέω* y **מִנְיָה** con sujeto divino que suelen tener problemas de traducción y suelen presentarse en pasajes difíciles de comprender. Por ello, la interpretación de determinado término en una lengua no aporta elementos suficientes para su mejor comprensión en la otra y este círculo vicioso, particularmente nocivo, repercute sobre la comprensión de la forma pasiva *παράκλητος*.

A esto se suma que el sentido de “consolar” del verbo *παρακαλέω* está prácticamente ausente en la literatura clásica donde adopta otros más frecuentes como “convocar”, “suplicar” y “exhortar”, entre otros que difícilmente sean equivalentes o al menos similares a consolar. En su acepción de “suplicar”, *παρακαλέω* y *παράκλησις* suelen aparecer en plegarias e invocaciones a los dioses griegos. Y, en las pocas veces que *παρακαλέω* y *παράκλησis* se asocian a la idea de “consuelo” en la literatura clásica, lo hacen más bien con el sentido de “exhortar o dar coraje a los que sufren” siguiendo la línea de los usos mayoritarios.⁴⁴

En cambio, en la literatura bíblica el verbo *παρακαλέω* tiene el sentido preferencial de “consolar” y esporádicamente los otros sentidos más comunes de la literatura clásica. Si a esto sumamos el hecho que el verbo abunda en las adiciones griegas, cabe entonces preguntarse de dónde surge este sentido preferencial de “consolar”. Quizás pueda explicarse como una decisión especial de los redactores de la LXX de asignarle al verbo *παρακαλέω* sentidos similares al hebreo **מִנְיָה** y aplicarle a ambos el sentido primario de “consolar”. Sin embargo, esta opción no explica cabalmente los matices que ambos verbos asumen en la literatura bíblica.

⁴⁴ O. Schmitz y G. Stählin, “*παρακαλέω - παράκλησis*”, *TDNT* 5: 773-799.

En efecto, el concepto bíblico de “consolar” es distinto del que posee en tiempos modernos e implica “un cambio radical de situación”; es un pasaje de una situación muy penosa a otra de absoluto bienestar. Con estas palabras lo explica Snaith:

“...Es importante comprender que esta raíz (**מְנַחֵּה**) no significa “consolar” en el sentido común moderno de esta palabra: palabras suaves que pueden ayudar en un trance de dolor o pesar que sin embargo continúa; algo para ayudar al que sufre a continuar soportando las penas y el dolor. Tiene poco que ver con una esperanza que es meramente tentativa, aunque sea devota y piadosa. Tampoco tiene que ver con cualquier mejora que pueda ocurrir, o algo que siquiera remita a los estadios preliminares de una mejora por venir... La palabra implica un completo, definitivo y decisivo cambio... no significa “consuelo *en* el pesar” si no “consuelo *sin* pesar”; marca un cese definitivo de toda lágrima y lamento”.⁴⁵

Vemos entonces que la asimilación y ampliación del campo semántico de *παρακαλέω* debido a su relación con el hebreo **מְנַחֵּה**, se puede explicar como un fenómeno propio del lenguaje de la LXX. A esto se debe sumar otro fenómeno definido como “hebraísmos lexicales”. Este último no está asociado tanto a la producción de neologismos griegos sino más bien a la inclusión de ciertos aspectos propios de la lengua hebrea en la resignificación de términos griegos ya existentes.⁴⁶ Consiste, por lo tanto, en la extensión del campo semántico de una palabra griega siguiendo el patrón de un término hebreo.⁴⁷ Este mecanismo de apropiación de características propias del lenguaje semita proyectadas sobre ciertos términos griegos nos puede explicar porqué ciertas formas pasivas de *παρακαλέω* usadas en la LXX tienen sentidos completamente ausentes en la literatura clásica.

A su vez, la relación entre **מְנַחֵּה** y *παρακαλέω* presenta aspectos particulares cuando se usan formas pasivas con sujeto divino. Los redactores del texto griego han optado por conservar en algunos pasajes las formas pasivas de *παρακαλέω* con sujeto divino para traducir similares del hebreo **מְנַחֵּה** (cf.: Dt 32,36 // Od 2,36; Jc 2,18; 2 S 24,16; 2 M 7,6; Sal 134,14;

⁴⁵ Norman Snaith, “Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences”, en: *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah, Sup VT 14* (Leiden: E. J. Brill, 1967): 151. Las itálicas son usadas por el autor.

⁴⁶ H. St. J. Thackeray, *A Grammar or the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1909), 29; Henry S. Gehman, “The Hebraic Character of Septuagint Greek”, *VT* 1 (1951): 81-90.

⁴⁷ Peter Walters y B. W. Gooding, *The Text of The Septuagint: Its Corruptions and Their Emendations* (Cambridge: University Press, 1973), 143.

Sal 89,13). En cambio, en otros pasajes que también contienen formas pasivas de מִנּוּ con sujeto divino, los traductores griegos optan por otros verbos con sentidos ajenos al de “consolar” (cf.: ἐνθυμέομαι “ponderar/sopesar” en Gn 6,6; θυμόω “enojarse” en Gn 6,7; ἵλασκομαι “tener piedad” en Ex 32,24; por citar algunos ejemplos). Esta discrepancia de criterios de traducción de la LXX no ha sido explicada hasta la fecha exigiendo un análisis particular en cada pasaje.

3. Los aspectos litúrgicos

Hace ya cincuenta años, Sidney Jellicoe se lamentaba del poco interés que se ha prestado hasta el presente a la aproximación litúrgica en la exégesis bíblica en general y esto es particularmente cierto en el estudio de la Septuaginta. Y, lamentablemente la situación casi no ha cambiado desde entonces.⁴⁸

El tema litúrgico está asociado desde su origen a la LXX ya que los textos griegos permitían que las lecturas de los oficios en las sinagogas de la diáspora pudieran ser comprendidas por aquellos que no conocían la lengua hebrea, sirviendo también como literatura propagandística para la expansión del judaísmo durante el período helénico.⁴⁹ A su vez, los textos de la LXX dejaron su impronta en el cristianismo naciente ya que los evangelios usan frecuentemente la versión griega en sus referencias a textos veterotestamentarios pero además aluden a varias festividades judías que la liturgia cristiana ha resignificado. Por eso la exégesis debe dar cuenta de dichos elementos.⁵⁰

Por otra parte, son varios los pasajes vétérotestamentarios relacionados especialmente con la raíz hebrea מִנּוּ y con el griego παρακαλέω que están relacionados con celebraciones del calendario litúrgico hebreo: el Cántico de Moisés debe ser cantado en ocasión de Sukkot durante el Año Sabático (cf. Dt 31,10); un pasaje del libro de Isaías está asociado a la unción de un Sumo Sacerdote y la declaración de Jubileo (cf. Is 61,1-2);⁵¹ algunas *Sidrot* y

⁴⁸ Jellicoe, *The Septuagint*, 65.

⁴⁹ Thackeray, *The Septuagint*, 45.

⁵⁰ Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship, A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: The Clarendon Press, 1960), 230-231.

⁵¹ Probablemente durante el Año Sabático decretado al asumir el rey Yoyaquim; Pierre Grelot, “Sur Isaïe LXI: La première consécration d'un Grand Prêtre”, *Revue Biblique* 97 (1990): 414-431, 431.

Haftarot contienen pasajes para ser recitados en la celebración de Yom Kippur (Ex 32,11-14; Dt 32; Is 57-58, el libro de Jonás);⁵² o durante la celebración de Hannukkah (2 M 7).⁵³ Existe, además, un ciclo litúrgico específico denominado Nehamá que debe su nombre a los pasajes asociados a נחן que se recitan durante ese ciclo.⁵⁴

También hay elementos litúrgicos asociados al término paráclito en la obra de Filón que remiten a la mediación del Sumo Sacerdote en Yom Kippur y a la función del Hijo que obtiene el perdón de los pecados en *De Vita Mosis* II.133-135. De modo similar adopta funciones salvíficas en *De Praemiss et Poenis* 166 donde el pecador es liberado y salvado por tres paráclitos. En *De Specialis Legibus* I.236-237 el paráclito aparece asociado a las virtudes humanas que salvan de la muerte al pecador sanándolo completamente.

Otro tanto ocurre en los textos cristianos. En la Primera Carta de Juan el Paráclito aparece asociado a la misión de Jesucristo como “ofrenda propiciatoria por nuestros pecados” (1 Jn 2,1-2) con un uso afín a la tradición rabínica,⁵⁵ o como defensor ante Satán⁵⁶. También se invoca al Paráclito en la Epíclesis II de la Plegaria Eucarística correspondiente a la tradición copta.⁵⁷

Asimismo, en la literatura rabínica, el término paráclito asume diversas funciones litúrgicas: se identifica con la *mitzvá* y está en contraposición con la figura de un ángel

⁵² Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 33-36 y 54-55; Charles Isbell, “Why Jonah is Read on Yom Kippur”, *CCAR Journal: a Reform Jewish Quarterly* (1998): 84-99, 94-95.

⁵³ Philip Goodman, *The Hanukkah Anthology* (Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5752/1992), 67-71.

⁵⁴ C. Adler y W. Willner, “Shabbat Nahamu”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1906); Jakob Petuchowski, *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy* (New York: Ktav Publishing House Inc., 1970), 298; Thackeray, *The Septuagint*, 80-113; Naomi Cohen, “Earliest Evidence of the Haftarah Cycle for the Shabbaths between בָּתְהָרָה and בָּתְהָרָה in Philo”, *JJS* 48 (1997): 225-249, 248.

⁵⁵ “... Ahí vemos al Cristo glorificado, *intercediendo* por los pecadores... Este rol celeste de intercesión es totalmente semejante al que los escritos rabínicos atribuyen a diferentes “paráclitos” ante Dios”; De la Potterie, Ignace, *La vérité dans Saint Jean* (Rome: Biblical Institute Press, 1977), 332-333. Schnackenburg reconoce el contexto cultural en 1 Jn 2,1-2 y lo asocia con la misión pontifical de Cristo: “La idea de 1 Jn 2,1 resulta perfectamente clara por el contexto: Jesús es el *abogado* de los cristianos pecadores delante del Padre... El alcance forense de “paráclito” retrocede aquí ante la misión pontifical de Cristo. Esto resulta claro, no sólo por comparación con la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17), sino que queda confirmado, además por la terminología cónica del versículo siguiente”; Rudolf Schnackenburg, *Cartas de Juan. Versión, Introducción y Comentario* (Barcelona: Editorial Herder, 1980), 128-129.

⁵⁶ Lyonnet lo encuadra como Defensor del acusado para desbaratar las acusaciones del demonio; Stanislas Lyonnet y Leopold Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 153.

⁵⁷ José Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de salvación, Un estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid: BAC, 1983), 150.

Acusador (*Pirké Avot* 11a), aparece asociado a las obras piadosas y cumple una función propiciatoria al interponerse entre Dios y el pecador salvándolo del pecado y de la muerte (*Baba Batra* 10a), también está asociado a las buenas obras que actúan como agentes salvadores en una instancia de muerte (*BShabat* 32a), se lo identifica con la ofrendas por el pecado (*Sifra Mezora'* 3.3 y *Tos. Parah* 1.1), o con ciertas plantas que se usan en la celebración de Sukkot que poseen virtudes propiciadoras de la lluvia anual (*Yer. Ta'an.* 1.63c).

Estas funciones litúrgicas están presentes incluso en el uso foráneo del término tal como lo atestiguan las plegarias contenidas en las *Confesiones de Lidia* (Turquía) y en la *Plegaria de Pablo* (Nag Hammadi) introducidas previamente.

4. Novedad del presente estudio

Ya hemos mencionado los múltiples estudios sobre el término *παράκλητος* realizados hasta la fecha y los problemas para establecer su origen, definir sus sentidos y comprender sus funciones. El recurso a los textos griegos véterotestamentarios no ha sido de gran ayuda ya que allí también persisten dificultades similares en torno al verbo *παρακαλέω* y sus términos asociados. Cabe agregar que en los diccionarios teológicos siempre se parte de un análisis del verbo *παρακαλέω* y luego se desarrolla en un apartado propio del término *παράκλητος* pero sin entrar en detalles en cuanto a su relación con pasajes véterotestamentarios y sólo se mencionan al pasar los textos del libro de Job.

Como forma pasiva, sería lógico asociar el paráclito al término *παράκλησις*, otra forma similar, pero no todos los estudiosos coinciden en los alcances de dicha relación. Porsch la desestima,⁵⁸ Barrett la acepta y la asocia con el hebreo *מַנְנָא*⁵⁹ y Brown la desestima recurriendo al argumento *ad silentio* del término *παράκλησις* en la literatura joánica.⁶⁰ Para

⁵⁸ Porsch, “παράκλητος”, 754.

⁵⁹ Asocia ambos términos a la predicación profética de los comienzos del cristianismo y a la consolación que Israel esperaba para los tiempos mesiánicos y tendría paralelos en la literatura rabínica con el término *מַנְנָא* (cf. *Makkoth* 5b) y el término *מַנְנָא* usado como nombre del Mesías; Barrett, 462.

⁶⁰ Brown, *El evangelio según San Juan XIII – XXI*, 1522.

Schnackenburg, en cambio, merecen atención los textos véterotestamentarios que remiten a figuras celestiales como las presentes en el libro de Job pero lamentablemente este autor no desarrolla el tema.⁶¹

Davies, por su parte, investigó el grupo de ideas asociadas al uso joánico de *παράκλητος*, buscando textos en la LXX donde esas ideas estén presentes y concluye que la comprensión de dicho término no puede separarse del sentido, uso y contexto del verbo *παρακαλέω* en la LXX, como tampoco disociarse del grupo de ideas que remiten a la esperanza escatológica del Espíritu (cf. Is 33,7-10; 35,2-7; 57,16-21; 61,2-3; 66,10-19; Lam 1,21-22; Ez 31,14-16; Si 30,16-23; 38,17-23) y la fe en la resurrección (cf. Si 49,10; Os 13,14).⁶²

Subsiste, además, el problema de establecer una coherencia interna en los campos semánticos de **מַנְנָה** en la Biblia Hebreo y de *παρακαλέω* en la LXX y los textos del Nuevo Testamento, y el porqué de la relación preferencial entre ambos establecida por los redactores griegos existiendo otros verbos para expresar la noción de consuelo.

Fuera de los diccionarios teológicos y los artículos específicos ya citados, no hay hasta la fecha estudios específicos del uso véterotestamentario del término *παράκλητος* y en esto consiste la novedad del presente estudio.

5. Procedimiento y organización del estudio

Una vez introducido el objeto y metodología de análisis, el *status quaestionis*, los problemas relacionados con la terminología del paráclito y los elementos litúrgicos asociados al mismo, todo ello motivo de la presente Introducción, se procederá al análisis posterior en dos etapas sucesivas que corresponden a los capítulos I y II respectivamente.

⁶¹ “Como quiera que sea hay, entre otros, ciertos textos sobre el “testigo” y “fiador” celeste (Jb 16,19ss; 19,25; 33,23.26), sobre el Espíritu (Sb 1,7-9) y sobre Gabriel como *ángelus interpres* (Dn 8,16; 9,21ss; 10,21) que merecen atención”; Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan III*, 186.

⁶² “Lo apropiado del uso de *παράκλητος* para (nombrar) el Espíritu Escatológico es evidente en el uso de este verbo *παρακαλέω* en la LXX. Si el complejo Jn 14-17 es tomado ya sea consciente o inconscientemente de la LXX, es razonable sostener que el término *παράκλητος* debe derivar su sentido primario del sentido del grupo *παρακαλέω* en la LXX, independientemente de la forma verbal”; Davies, “The Primary meaning”, 37.

Para delimitar los pasajes veterotestamentarios a estudiar en cada capítulo se establecieron dos criterios de selección.

El primero focalizado en los problemas lingüísticos del verbo *παρακαλέω* en la LXX y la terminología del paráclito asociada a las formas pasivas de dicho verbo. Dado que el término *παράκλητος* es usado en el corpus joánico como nombre divino, en el Capítulo I se analizarán especialmente un grupo de textos cuyo criterio de selección restrictivo es contener formas pasivas de *παρακαλέω* con sujeto divino. En un segundo momento se analizarán los pasajes de la LXX que utilizan formas derivadas de participios pasivos de *παρακαλέω*, en especial los términos *παράκλησις* y sus derivados y *παρακλητικός*.

En un segundo momento se pondrá énfasis en el lenguaje del paráclito en el libro de Job (Job 16 y 33) dado que el término *παράκλητος* sólo aparece en las versiones griegas de Áquila y Teodoción correspondientes dicho libro (Jb 16,2 A y Θ) como así también está sólo presente en las versiones arameas del Targum de Job (Jb 16,20 *TgJb* y Jb 33,23 *TgJb*). Por ello se analizarán estos pasajes y sus respectivos contextos en el Capítulo II.

Los resultados del análisis serán volcados en la Conclusiones, brindando así los elementos que puedan esclarecer la figura del paráclito en los textos griegos y arameos de la Biblia Hebreo.

En todos los casos se tendrá una sensibilidad especial por los elementos litúrgicos que surjan del análisis.

CAPÍTULO I

LAS FORMAS PASIVAS DE *παρακαλέω*

Introducción

Dado que el campo semántico del verbo *παρακαλέω* tiene características particulares en los textos bíblicos donde se acentúa el matiz de consuelo ausente en la literatura clásica, es necesario abordar esa temática y establecer las conexiones con el hebreo **מִנְאָה**. Por ello, en el presente capítulo se estudiarán los problemas lingüísticos asociados los verbos **מִנְאָה** y *παρακαλέω*.

Además, hay varios pasajes de la LXX que contienen formas pasivas de *παρακαλέω* con sujeto divino relacionadas con formas similares de **מִנְאָה** y no hay consenso sobre la traducción e interpretación de las mismas. En un segundo momento, se procederá al análisis de los pasajes que contienen formas pasivas de *παρακαλέω* con sujeto divino y otros que contengan formas afines como *παράκλησις* y *παρακλητικός*.

A los efectos de concentrar esfuerzos en los objetivos propuestos, el análisis no será exhaustivo sino que buscará definir características comunes de los campos semánticos de ambos verbos y especialmente de las formas pasivas de *παρακαλέω*.⁶³

1. Los problemas de lenguaje de los pasivos de **מִנְאָה** y *παρακαλέω*

La raíz **מִנְאָה** tiene un complejo campo semántico que, en sus formas pasivas, incluye elementos aparentemente antitéticos. Por un lado “consolarse”, “condolerse”, “apaciguararse”

⁶³ Las citas de los textos griegos de la LXX siguen las ediciones críticas de Ralphs, Swete y Ziegler. La traducciones de los textos griegos se apoyan en las de Fernandez Marcos y Editions du Cerf, cotejadas con NETS y Brenton. Las versiones de Áquila y Teodocio provienen de la recensión de la Hexapla de Orígenes editada por Field. Los textos hebreos siguen a la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. La nomenclatura de los textos bíblicos, gramáticas, diccionarios y léxicos, sigue la de *BibleWorks 9*.

o “comadecerse” y, por otro, “arrepentirse”, “sentir pesar”, “desistir” y otros. Y todo esto se ve reflejado en las diversas traducciones.⁶⁴

Un detalle no menor es que en los textos bíblicos esta raíz nunca es usada en su forma *qal* y por ello, al momento de esclarecer su sentido primario, adquieren especial relevancia otras formas verbales.

Como no se reconocen relaciones del hebreo מְנֻזָּה con otras las lenguas, salvo con el siríaco *n̥hm* نَهْمَة, el recurso a la lingüística comparada ha sido poco útil hasta el momento. Sin embargo, esto puede cambiar debido a los avances logrados en este campo en los últimos años.

Actualmente se acepta que la lengua hebrea pertenece a una familia de lenguas más amplia denominada Afroasiática que recibe su nombre del territorio donde se expandió a partir del tercer milenio a.C.: Iraq, Siria, Líbano, Jordania, Israel, Palestina, la península arábiga y el norte y noreste de África. De este modo la lengua hebrea está relacionada no sólo con otras lenguas semitas (como el acadio, ugarítico, arameo, siríaco, entre otras) sino también con las lenguas egipcias (incluido el copto) y otras como las bereberes, omóticas, chádicas y cusitas.⁶⁵

Hay incluso autores que postulan una familia más amplia a la que denominan Nostrático y que incluiría las familias Altaica, Afroasiática, Indo-europea, Sudcaucásica, Urálica y Dravidia, abarcando los territorios de toda Europa, la mayor parte de Asia (incluida la India), y el norte de África.⁶⁶

⁶⁴ Sobre la complejidad del hebreo מְנֻזָּה consultar: G. Michell, “A Note on the Hebrew Root מְנֻזָּה”, *The Expository Times* 44 (1932-1933): 428; Horacio Simian -Yofre, “מְנֻזָּה”, *TDOT* 9: 340-355; H. Van Dyke Parunak, “A Semantic Survey of NHM”, *Bib* 56 (1975): 512-532; D. Winton Thomas, “A Note on the Hebrew Root מְנֻזָּה”, *The Expository Times* 44 (1932-1933): 191-192.

⁶⁵ Gregorio Del Olmo Lete, “The Fundamental Problems of Comparative Linguistics, A Forgotten Spanish Contribution from the early 20th Century”, *Aula Orientalis* 23 (2005): 233-273; Id, *Questions of Semitic Linguistics Roots and Lexeme. The History of research* (Bethesda - Maryland: CDL Press, 2008); Christopher Ehret, *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants, and Vocabulary* (Berkeley: University of California Press, 1995); Ángel Sáenz-Badillo, *A History of the Hebrew Language* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), 25-28; Gábor Takács, *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004).

⁶⁶ Aharon Dolgopolsky, *Nostratic Dictionary* (Cambridge: Mc Donald Institute for Archaeological Research, 2008); Allan Bomhard, *Indo-European and Nostratic Hypothesis* (Charleston: Signum Desktop Publishing.

Por pertenecer al tronco afroasiático, el hebreo comparte estructuras lingüísticas similares con las otras lenguas de dicha familia: una construcción pronominal común, patrones verbales similares, iguales sistemas vocálicos para las formas sustantivadas, dos géneros (uno masculino y otro femenino) que en el singular forman el femenino con la terminación “t”, una forma similar de expresar los números y otros elementos.⁶⁷

Un hecho singular es que la forma *n-h-m* está presente en las siguientes lenguas de la familia afroasiática: en el hebreo מְנֻ, el siríaco ܢܻܻܻ, el egipcio *nhm* (cuya grafía básica

es: ) también atestiguada como  ,  ,  ,  y otras, y en el copto Noyem = **NOΣEM**.

La coincidencia de tres consonantes de la raíz es un fenómeno raro y más exigente que el criterio biconsonántico que es el normalmente aceptado para relacionar dos lexemas entre sí e indica lazos más estrechos entre cada lexema de la forma *n-h-m* en la familia Afroasiática. Otra característica común es que los campos semánticos de sus expresiones semitas y egipcias tienen componentes aparentemente antitéticos, primando los aspectos salvíficos en uno de ellos y otros más destructivos en el segundo. El egipcio *nhm* puede significar a) “salvar”, “rescatar o liberar” y b) ” “robar”, “quitar”, “arrebatar”, y además otros menos frecuentes como “flor de loto”.⁶⁸

Algo similar ocurre con el copto **NOGEM** que Cerny relaciona con el egipcio *nhm* asignándole el significado de “salvar”, “ser salvado” y “alejar”, “robar”.⁶⁹

1996). Comentado por: Gábor Takács, “A. Dolgopol's Nostratic Dictionary and Afro-Asiatic (Semitic-Hamitic)”, *Lingua Posnaniensis* 53 (2011): 109-119.

⁶⁷ Del Olmo Lete, *Questions of Semitic*; Ehret; Levin, Saul, *Semitic and Indo-European, Comparative Morphology Syntax and Phonetics* (V.II) (Amsterdam: J. Benjamins Publishing Co., 2002); Aaron Rubin, “An Outline of Comparative Egypto-Semitic Morphology”; en: G. Takács (Ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004), 454-486; Helmut Satzinger, “Statuses and Cases of the Afroasiatic Personal Pronoun”; en: TAKÁCS, Gábor (Ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004), 487-498; Christian Vartavan, “Ancient Egyptian Words Cognates of their Equivalents in Proto-Indo European and Various Indo-European Languages?”, *Advances in Egyptology* 2 (2011): 1-59.

⁶⁸ "nhm" en: Adolf Erman y Hermann Grapow, *Kleines Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (Berlin: Unveränderter Nachdruck, 1971). (KWAS).

⁶⁹ “NoȝeM” en: Jaroslav Cerný, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 118.

Otro tanto ocurre con el hebreo נִפְלָא que, como ya hemos visto, asume sentidos aparentemente antitéticos como “arrepentirse” (nifal) y “consolar” (piel).⁷⁰

En cambio en el siríaco ܢܻܻܻܻ predominan los aspectos positivos del campo semántico adoptando los sentidos de “levantar de la muerte” y “resucitar”.⁷¹

La coincidencia trilítera de la raíz, la pertenencia a la misma familia lingüística, las similitudes entre sus campos semánticos y sus aspectos antitéticos, junto a las estructuras lingüísticas compartidas, son elementos comunes que permiten suponer relaciones de parentesco entre las distintas expresiones de la forma afroasiática *n-h-m*.⁷² Este fenómeno de parentesco no es exclusivo de esta forma ya que se extiende a otros lexemas de la misma familia afroasiática.⁷³ Por ello es necesario explorar el campo semántico de la forma *n-h-m* en sus diversas expresiones de la misma familia de lenguas.

Por otra parte, el estudio de formas emparentadas mejora la comprensión de cada una de sus expresiones particulares y puede revelar ciertos matices más propios en una lengua que no son tan evidentes en otra, aunque puedan estar latentes en ambas. El análisis del campo semántico compartido por las formas emparentadas permite expandir y entender mejor el sentido de cada lexema particular de la familia, incorporando matices del tronco común y enriqueciendo la comprensión de los textos que los contienen.

⁷⁰ Simian -Yofre, “נִפְלָא”, 342.

⁷¹ Jessie Payne Smith (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1903), 335; Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake-New Jersey: Eisenbrauns-Gorgias Press, 2009), 908; Simian-Yofre, “נִפְלָא”, 341.

⁷² “Relaciones de parentesco” traduce el inglés “cognate”.

⁷³ Para otros términos emparentados de la misma familia consultar: Alexander Militarev, “Akkadian-Egyptian Lexical Matches”, en: Cynthia Miller (ed.), *Papers on Semitic and Afroasiatic Linguistics in Honor of Gene B. Gragg, Studies in Ancient Oriental Civilization* 60 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007), 139-145, 143; Id., “A Complete Etymology-Based Hundred Wordlist of Semitic Updated: Items 35-54”, *Journal of Language Relationship* 5 (2011): 69-95, 76; Gábor Takács, *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004); Id., *Etymological Dictionary of Egyptian* (Leiden: Brill, 2001); Id., “The Afro-Asiatic Background of West Rift *h, *h, *q, *h, and *?”, *Journal of Language Relationship* 4 (2010): 135-166; John Tvedtnes, “Egyptian Etymologies for Biblical Cultic Paraphernalia”, en: S. Groll (ed.), *Egyptological Studies* (Jerusalem: The Magnes Press, 1982): 215-221; Abraham Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian* (London: Oxford University Press, 1933); Id., “Hebrew words of Egyptian origin”, *JBL* 66 (1947): 83-90;

En primer lugar se presentan algunos testimonios epigráficos de la expresión egipcia de la forma *n-h-m*. En el *Cuento de Sinuhe* se presenta con sentido salvífico: “¡Seguramente es buena la clemencia que *me salva de la muerte!* (*nḥm wi m mwt*)” (*Sinuhe* B 199-204).⁷⁴ La estructura literaria (*nḥm* + *m* + X) significa “salvar/rescatar + de + X” y está presente también en otros textos egipcios.⁷⁵ Pero la existencia de una estructura similar en lengua hebrea que se construye como “**מַחְנָה** + **יְה** + X” estrecha lazos entre ambas. Esto permite suponer que, en algunas ocasiones, el hebreo **מַחְנָה** puede adoptar un sentido salvífico similar como por ejemplo en Jc 2,18 TM e Is 1,24 TM.

Durante la época griega, la forma egipcia *nḥm* formó parte del nombre de coronación del rey Ptolomeo I (367-283 a.C.) traducido como “el salvador” (*p3 swtr*), “quien salva” (*nty nḥm*) y “quien remueve las heridas” (*nty rk jb*).⁷⁶ Este apelativo continúa siendo usado en los nombres de coronación de los miembros de dicha dinastía: “los dioses que salvan” (*n3 ntr.w ntj nḥm*) usado por Ptolomeo I y su esposa Berenice I, por sus sucesores y los sacerdotes epónimos del culto real.⁷⁷ La forma *nḥm* también aparece asociada a otros dioses salvadores: “El dios que salva” (*p3 ntr nty nḥm*), “Los dioses que salvan” (*n3 ntr.w nty nḥm*) venerados como tales en Egipto durante el período griego y testimoniados en estelas y papiros.⁷⁸

Adoptando el sentido de “flor de loto”, la forma *nḥm* remite al poder de restauración vital y resurgir a la vida que dicha flor simbolizaba y cuyo sentido es similar al de “resucitar” del

⁷⁴ Traducción al inglés disponible en: William Kelly Simpson, *The Literature of Ancient Egypt* (London: Yale University Press, 2003), 57. El egipcio *mwt* es similar al hebreo **מַתָּה**.

Transliteración disponible en: <http://www.cs.st-andrews.ac.uk/~mjn/egyptian/texts/corpus/pdf/Sinuhe.pdf>.

⁷⁵ Por ejemplo en el Capítulo XVII del *Libro de los muertos*: “... tu liberas (*nḥm.k*) a Nebseni, el señor de veneración, del dios (*m ntr*)...”. (*Pap. Ani*, Cap. XVII, Lámina X, 23-25); en: Ernest Budge, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. Hieroglyphic Transcript, Translations and Notes* (London: Harrison & Sons, 1895), 44. También en el Capítulo 125: “¡Librenme de (*nḥm.k m*) los mensajeros que hacen surgir hechos penosos!” (*Papiro de Ani*, Capítulo CXXV, Lámina XXXII, 7-8.9-12.17); Budge, *The Book of the Dead*, 206.

⁷⁶ Pieter Pestman, *Recueil de Textes Démotiques et Bilingues III: Index et Planches* (Leiden: Brill, 1977), 10.

⁷⁷ Pestman, 66.160.

⁷⁸ Rachel Mairs y Cary Martins, “‘A Bilingual Sale’ of Liturgies from the Archive of the Teban Coachytes: P. Berlin 5507, P. Berlin 3098 and P. Leiden 413”, *Enchoria* 31 (2008/2009): 22-67; A. F. Shore y H. S. Smith, “Two unpublished Demotic documents from Asyüt Archive”, *JEA* 45 (1959): 52-60; Herbert Thompson, “Two Demotic Self-Dedications”, *JEA* 26 (1941): 68-78, 70.

siríaco **Ὡς**. Un ejemplo de este uso lo encontramos en un himno de la época ptolemaica donde se alaba al dios Horus en estos términos:

“Un hombre anciano en la oscuridad, un niño joven en la mañana... El que es concebido todos los días en su *loto* (*nhmt.f*)... levantándose por el este todos los días en su cuerpo de Ra”.⁷⁹

Que estos ejemplos basten para ver cómo el egipcio *nhm* remite a la acción de salvar y rescatar del mal, y al poder de restauración vital de los dioses, ilustrando la cosmovisión egipcia vigente desde el Reino Antiguo hasta la época ptolemaica.

En lengua copta se presentan más explícitamente las relaciones entre las formas egipcias y hebreas de *n-h-m* extendiéndose incluso al griego *παρακαλέω*. En su *Analysis grammatical del Decreto Rosette*, F. De Saulcy da al copto *NoyēM* el significado de “salvar, liberar, sanar” en referencia a los “los dioses que salvan y sanan ($\Sigma\omega\tau\eta\rho$ y $\bar{\nu}\gamma\iota\epsilon\alpha$)” tal como ocurría con el egipcio *nhm*.⁸⁰ Dichas relaciones se revelan de un modo más explícito en un texto del abad Chenouté (382 - 451 d.C.), el *Discurso en presencia de Flavio* que utiliza el verbo **NOȝEM** con el sentido de “salvar de la muerte” remitiendo a distintos pasajes bíblicos cuyos personajes son salvados por Dios cuando estaban al borde de la muerte. El pasaje incluye la salvación de Noé descripta en Gn 6,6-7 utilizando dos veces la forma hebrea **מִנְ:**

“Pues si Dios es glorificado por los hombres piadosos también lo es por los impíos... Él es glorificado cuando *salva* (**NOȝEM**) al justo Noé y su casa, Él manifiesta su poder provocando la venida del diluvio sobre ellos como sobre la arena. Es glorificado cuando salva a Sodoma y Gomorra, Lot y sus hijos, y manifiesta también su poder quemando a sus habitantes. Él es también glorificado salvando a los santos del horno ardiente que Nabucodonosor, el rey impío, había hecho encender. Él manifiesta su poder haciendo salir el fuego y dejando consumir a los servidores del rey. Él es glorificado pues *salva* (**NOȝEM**) al santo profeta Daniel impidiendo que los leones le hicieran daño, pero dejando atacar y devorar inmediatamente a sus acusadores mediante la manifestación de su poder” (113-114).⁸¹

⁷⁹ Amr Gaber, *The Central Hall in the Egyptian Temples of the Ptolemaic Period* (tesis doctoral: Universidad de Durham, 2009), 485.

⁸⁰ Felicien De Saulcy, *Analyse grammaticale du texte démotique du décret du Rosette* (Paris: Firmin Didot frères, 1845), 106.178-179.

⁸¹ Pierre Cherix, *Étude de Lexicographie Copte. Chenouté. Le discours en présence de Flavien (Le noms e les verbes)*, *Cahiers de la Revue Biblique* 18 (Paris: J. Gabalda et C^{ie}, 1979), 32.

Más adelante, el mismo texto utiliza la estructura copta “παρακαλέω + ΕΤΒΕ” entendida como “interceder [ante Dios] en favor de alguien”.⁸² Allí se alude a la función mediadora de Moisés cuando aplaca la ira del Señor en el desierto. Aquí también los relatos hebreos de contienen formas pasivas de מִנְאָה (cf. Ex 32,12.14 y Sal 90,13 TM) mientras la versión griega usa una forma pasiva de παρακαλέω en uno de ellos (cf. Sal 89,13 LXX):

“El Señor Dios se ha irritado a menudo contra su pueblo, ha dispersado a sus miembros, luego los ha perdonado frecuentemente, luego los ha reunido como está escrito: “El que reúne la Diáspora de Israel” (Sal 147,2) y “El que los ha dispersado los volverá a reunir” (Jr 31,10). Y esta cólera que los ha golpeado, esta furia - ¡Podría no separarse de ellos! – y a esta Diáspora pertenece a la profecía que los combatirá siempre: “Que sus moradas queden desiertas” (Sal 69,26). Pues antes eran numerosos los que imploraban al Altísimo y que rezaban por ellos, tanto el gran profeta Moisés como todos los profetas. Pero ahora, no solamente *nadie intercede por ellos* ante el Señor (παρακαλέω + ΕΤΒΕ) sino también incitan sobre todos ellos la cólera” (124).⁸³

Como se puede apreciar, las interpretaciones coptas de algunos pasajes bíblicos establecen relaciones entre el copto ΝΟΓΕΜ y el hebreo מִנְאָה que se extienden incluso al griego παρακαλέω.

Estos ejemplos sumados a las características comunes entre las formas egipcias y hebreas de *n-h-m* de la familia Afroasiática muestran la existencia de relaciones de parentesco entre sus respectivos lexemas. A su vez, señalan una impronta salvífica más radical del campo semántico de מִנְאָה que la hasta ahora asociada a la acción de consolar especialmente cuando se utilizan formas pasivas con sujeto divino.

Aunque el proceso de transmisión de los textos bíblicos haya oscurecido el sentido soteriológico de מִנְאָה, la importancia que el egipcio *nhm* tuvo en la ideología real ptolemaica permitió a los redactores de la LXX recuperar los lazos entre ambos y proyectarlos sobre el griego παρακαλέω mediante un proceso de hebraización propio del lenguaje de la LXX. Esto puede explicar cómo algunas formas pasivas de παρακαλέω con sujeto divino pueden asumir sentidos salvíficos en los textos bíblicos y estar ausentes en la literatura profana.

⁸² Cherix, *Étude de Lexicographie*, 114.

⁸³ Id., 34.

A todo esto se debe sumar los elementos epigráficos comunes entre la grafía hebrea, fenicia y egipcia ya que Egipto habría influenciado con sus ideogramas jeroglíficos la escritura de lenguas vecinas desde épocas muy tempranas.⁸⁴

Por otra parte, el dominio egipcio en el Levante durante diversos períodos históricos, los documentos de El-Amarna, ciertos elementos comunes en la literatura, son prueba del intenso intercambio político, comercial y religioso que se dio desde épocas tempranas en la zona que bordea el Mediterráneo.⁸⁵ Israel no ha sido la excepción a este influjo que dejó su impronta en los textos bíblicos.⁸⁶ La relación de parentesco entre las diversas formas afroasiáticas de *n-h-m* y el uso de **דָּבָר** en los textos bíblicos así lo refleja.

⁸⁴ Ángel Ruival, *Los problemas fundamentales de la filología comparada I* (Madrid-Barcelona-Paris-Leipzig 1904/1905), reeditado por Consello da Cultura Galega (Santiago de Compostela, 2005), 287; Del Olmo Lete, “The Fundamental Problems”; Alan Gardiner, “The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet”, *JEA* 3 (1916): 1-16; F. Simons, “Proto-Sinaitic – Progenitor of the Alphabet”, 17; Orly Goldwasser, “CANAANITE READING HIEROGLYPHS. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai”, *Egypt and the Levant* 16 (2006): 121-155; Id., “How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs”, *Biblical Archaeology Review* 36 (2010): 36-50.74; Id., “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (Circa 1840 B.C.E.)”, en: Rakefet Sela-Sheffy y Gideon Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar*, (Tel Aviv: Tel Aviv University- Unit of Culture Research, 2011), 255-317.

⁸⁵ Durante el periodo ramésida: Elizabeth Bloch-Smith, “The Cult of Dead in Judah: Interpreting the Material, Remains”, *JBL* 111 (1992): 213-224; Elizabeth Bloch-Smith y Beth Nakhai, “A Landscape Comes to Life: The Iron Age I”, *Near Eastern Archaeology* 62 (1999): 62-92.101-127, 62-63. Graciela Gestoso Singer, *El intercambio de bienes entre Egipto y Asia Anterior* (Ancient Near East Monographs SBL - CEHAO (UCA), 2008); Carolyn Higginbotham, “Egyptianizing of Canaan, How Iron-Fisted Was Pharaonic Rule in the City-States of Syria-Palestine?”, *Biblical Archaeology Review* 24 (1998): 36-43.69; Id., *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine* (Brill, 2000); Durante el siglo VIII a.C; Bernd Schipper, “Egyptian Imperialism after the New Kingdom. The 26th Dynasty and the Southern Levant” en: S. Bar, D. Kahn y JJ Shirley (eds.), *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature -CHANE* 52 (Leiden-Boston: Brill, 2011), 268-290.

⁸⁶ Sólo por citar algunos autores que estudiaron diversos aspectos de la influencia egipcia en la literatura bíblica: Alejandro Botta, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: An Egyptological Approach* (London-NY: T&T International, 2009); B. Gemser, “The Instruction of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature”, *Congress Volume Oxford 1959, Sup VT* 7 (1986): 102-128; Leonidas Kalugila, *The Wise King. Studies in the Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment* (Stockholm: Liber Tryck, 1980); Nili Shupak, “A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: ‘The Tale of the Eloquent Peasant’”, *JNES* 51 (1992): 1-18; Id., *Where Can Wisdom Be Found? The Sage’s Language in The Bible and in Ancient Egyptian Literature. Orbis Biblicus et Orientalis* 130 (Fribourg: University Press, 1993); Id., “The God of Teman and the Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3-7”, *JNEA* 28 (2001): 97-116; Id., “Human Types in Egyptian Wisdom Literature”, *Homeland and Exile, Sup VT* 130 (2009): 245-260; W. Stevenson Smith, “The Relationship between Egyptian Ideas and Old Testament Thought”, *The Journal of Bible and Religion* 19 (1951): 12-15, 13; John White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Missoula: Scholarpress, 1978); R. J. Williams, “‘A People Come Out of Egypt’: An Egyptologist looks at the Old Testament”, *Sup VT* 28 (1975): 231-252.

2. Las formas pasivas de *παρακαλέω* con sujeto divino

Dado que la opción preferencial de la LXX de asociar el verbo *παρακαλέω* con el hebreo **מִתְּחִיל** está presente en varios textos pero no en todos, adquiere singular importancia estudiar los pasajes que mantienen dicha correspondencia, especialmente en los que se usan formas pasivas con sujeto divino (Dt 32,36; Sal 134,14 LXX; 2 M 7,6; Sal 89,13 LXX; Jc 2,18; 2 S 24,16) y otros que contienen otras formas pasivas de *παρακαλέω* asociadas a **מִתְּחִיל**.

2.1 El grupo con la fórmula: “pues juzgará el Señor a su pueblo y a sus siervos restaurará” (Dt 32,36a)

Tanto en la Biblia Hebrea como en la Septuaginta se replica en varias oportunidades un mismo pasaje configurándolo así como una figura retórica a la que denominamos “fórmula” cuya expresión griega es: “ὅτι κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ” (Dt 32,36a LXX).

Esta fórmula se replica completamente en el texto de Odas (Od 2,36) y también en el Salmo 134,14 LXX; de modo parcial en 2 M 7,6 y levemente modificada en Sal 89,13 LXX. La única variante en los textos griegos usa el término *οἰκτειρέω* (“tener compasión”) en Sal 134,14 LXX del códice Sinaítico (N*), mientras que se mantiene la frase *ὅτι κρινεῖ* (“pues juzgará”) en los códices Alejandrino (A), Veronensis (R) y Turicensis (T).

En la Biblia Hebrea la fórmula se repite en Dt 32,36a; Sal 135,14 y levemente modificada en Sal 90,13,⁸⁷ y no presenta variantes textuales. Lamentablemente no se han encontrado testimonios de este pasaje en los fragmentos del Cántico recuperados en Qumrán que puedan mostrarnos que la fórmula era conocida por dicha comunidad.⁸⁸

En los textos arameos, la fórmula no se conserva como tal y su expresión varía según el origen de las versiones targúmicas. Sin embargo, es necesario remarcar que la única que

⁸⁷ La versión hebrea de la formula es: ‘כִּי־יְהִי־יְהוָה־עָמָּךְ־וְעַל־עֲבָדֶיךָ יִתְחַנֶּם’ (Dt 32,36a TM).

⁸⁸ Eugene Ulrich (ed.), *The Biblical Qumrán Scrolls* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 241-242.

conserva el pasivo de מִתְחַדֵּשׁ es la correspondiente al targum encontrado en la Geniza de El Cairo donde el texto aparece levemente modificado.⁸⁹

El término *παρακληθήσεται* utilizado en la versión griega de la fórmula es un futuro pasivo del verbo *παρακαλέω* que traduce al hebreo יִתְחַדֵּשׁ (una forma hitpael de מִתְחַדֵּשׁ con sujeto divino) y presenta los problemas de traducción e interpretación propios de las formas pasivas de estos verbos. Los traductores griegos han reconocido la fórmula como tal y prueba de ello es que la han replicado siempre la forma hitpael de מִתְחַדֵּשׁ mediante pasivos de *παρακαλέω* con sujeto divino.

Pese a su recurrencia, la fórmula no ha sido estudiada en detalle por otros autores. La excepción es Paul Sanders quien relaciona Dt 32,36a con la doxología presente en Is 49,13, y vinculando ambas con las tradiciones efraimitas.⁹⁰

2.1.1 *La fórmula en el Cántico de Moisés*

El pasaje bíblico conocido como el Cántico de Moisés (Dt 32) es una obra difícil de catalogar. Si bien el marco literario (Dt 31) que lo precede le asigna las funciones de ser testimonio de la Alianza junto al libro de la Ley (cf. תְּעִילָה en Dt 31,19.21.26 TM y μαρτύριον en Dt 31,15.19.26 LXX) y una Oda para ser cantada cada siete años en ocasión del Año de Remisión durante la Fiesta de las Tiendas (cf. Dt 31,10), estas dos funciones no alcanzan a explicar su contenido, estructura y terminología, como tampoco el lugar que ocupa al final de la Torá entendida como el Pentateuco.

La crítica moderna ofrece múltiples explicaciones. Algunos autores consideran al Cántico como *rib* modificado;⁹¹ otros lo relacionan con textos sapienciales asignándole un rol

⁸⁹ וְעַל עַבְדֵי צְדִיקִיה הָוּא מִתְחַדֵּשׁ Siguiendo la versión provista por Bibleworks 9.

⁹⁰ Paul Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Leiden: Brill, 1996), 412-413.

⁹¹ Sería un *rib* adaptado al culto y expandido para servir como confesión y plegaria: G.E. Wright. “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32”, en: Bernhard Anderson y Walter Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1962), 26-67, 40-41); o un *rib* con una función testimonial: K.A.Kitchen, *Ancient Orient and Old*

didáctico;⁹² hay quienes le atribuyen una función profética especialmente relacionada con las tradiciones del Déutero-Isaías⁹³ y la lista continúa.

Los aspectos litúrgicos del Cántico estarían confirmados por la réplica completa del mismo en Odas 2 y por características literarias tales como la alternancia continua de destinatarios y oradores, la abundancia de interrogativos e imperativos y la alabanza final, entre otras.⁹⁴

Su origen, datación, estructura y coherencia interna también son tema de debate. Hay quienes sostienen un origen samaritano del Cántico, redactado por un grupo de levitas provenientes del Reino del Norte para quienes “el Cántico sería *su* texto, emergiendo de *su* liturgia y representando *su* cultura”.⁹⁵ Ellos lo habrían utilizado durante los ritos de renovación de la Alianza celebrados periódicamente en Siquem.⁹⁶ Su recepción en la liturgia y escatología samaritana, en especial la reflejada en el *Memar Marqah*, suman argumentos para relacionarlo con las tradiciones del Reino del Norte.⁹⁷

En cuanto a su datación, la mayoría de los comentadores lo consideran como una obra pre-exílica,⁹⁸ aunque hay quienes sostienen una datación postexílica del mismo.⁹⁹ Y, en cuanto

Testament (London: Inter-Varsity Press, 1966), 97-98. Aunque, en el sentido más estricto del término, el *rib* sólo estaría comprendido entre los vv.1-25; Richard Davidson, “The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective”, *Journal of the Adventist Theological Society* 21 (2010): 45-84, 49; Julien Harvey, “Le ‘Rib-Pattern’, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance”, *Biblica* 43 (1962): 172-196, 176-177). Para otros se clasificaría como *rib* debido a la invocación inicial que menciona al cielo y la tierra y otros elementos de la estructura del Cántico: Herbert Huffmon, “The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *JBL* 78 (1959): 285-295, 288-289. Y otros consideran que está combinado con el género instrucción: Weitzman, Steven, “Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in Its Narrative Setting”, *HTR* 87 (1994): 377-393.

⁹² James Boston, “The Wisdom Influence upon the Song of Moses”, *JBL* 87 (1968): 198-202, 202. El texto presenta paralelos con instrucciones egipcias como la de *Ahiqar*; Weitzman, “Lessons from”, 383-301.

⁹³ Thomas Keiser, “The Song of Moses a Basis for Isaiah’s Prophecy”, *VT* 55 (2005): 486-500.

⁹⁴ Matthew Thiessen, “The Form and Function of the Song of Moses in Deuteronomy 32.1-43”, *JBL* 123 (2004): 401-424.

⁹⁵ Mark Leuchter, “Why is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?” *VT* 57 (2007): 295-317, 314 (la itálica es del autor); Shemaryahu Talmon y Weston Fields, “The collocation of בְּקִיר מִשְׁתַּחַן and its meaning”, *ZAW* 101 (1989): 85-112, 109-110; Wright, “The Lawsuit”, 40-41.

⁹⁶ Thiessen, “The Form and Function”, 419.

⁹⁷ Los samaritanos son una comunidad muy celosa de su pasado y de la fidelidad de sus textos a las tradiciones que los generaron; Alan Crown, *The Samaritans* (Tübingen: Mohr, 1989), 285-292. El *Memar Marqah* es un tratado homilético tardío que refleja tradiciones samaritanas muy antiguas. El capítulo IV del *Memar Marqah* desarrolla una extensa interpretación teológica y litúrgica del Cántico; John Macdonald (ed.), *Memar Marqah – The Teaching of Marqah II* (Berlin: Alfred Töpelmann, 1963).

⁹⁸ Solomon Nigosian, “Linguistic Patterns in Deuteronomy 32”, *Bib* 78 (1997): 206-224, 223-224; W. F. Albright, “Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII”, *VT* 9 (1959): 339-346, 346; Leuchter, “Why is the Song”, 316-317; Sanders, *The Provenance*, 434; B. Gosse, “Mitteilungen, Deutéronome 32,1-43 et les rédactions des livres d’Ezéchiel et d’Isaïe”, *ZAW* 107 (1995) : 110-117; Ronald

a su unidad literaria, algunos proponen una fuente redaccional única,¹⁰⁰ mientras otros afirman que es producto de una elaboración prolongada a lo largo de los siglos.¹⁰¹

2.1.1.1 El Cántico como testimonio de la Alianza

El Cántico presenta similitudes con el resto del libro del Deuteronomio, especialmente en lo referente a la temática de la alianza mosaica. Al respecto, hay bastante consenso en aceptar elementos comunes con los tratados de vasallaje hititas (especialmente los del segundo milenio a.C.),¹⁰² y con otros tratados posteriores del período neoasirio.¹⁰³ Por su contexto literario (Dt 28-33) y su función testimonial, Kitchen propone que el Cántico asumiría una función similar a la tenían los dioses garantes en los tratados hititas y esto explicaría su proximidad con las bendiciones del final del libro (Dt 33).¹⁰⁴ Este autor, sin embargo, entiende que el Cántico es un *rib* modificado dado que no presenta una concordancia estricta con la estructura de dicho género literario. Por ejemplo, la presencia de bendiciones

Bergey, “The Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?”, *JSOT* 28 (2003): 33-54.

⁹⁹ Ensamblada con material pre-exílico; Gosta Ahlström, “Another Moses Tradition”, *JNEA* 39 (1980): 65-69, 68.

¹⁰⁰ Patrick Skehan, “The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32:1-43), *CBQ* 13 (1951): 153-163, 163; Sanders, *The Provenance*, 431.436.

¹⁰¹ Proponen una evolución en función de su uso litúrgico; Thiessen, “The Form and Function”, 422. Para un análisis retórico del Cántico: David Petersen y Kent Richards, *Interpreting Hebrew Poetry* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 79-80.

¹⁰² Viktor Korošec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig, 1931); Cleon Jr. Rogers, “The Covenant with Moses and Its Historical Setting”, *JETS* 14 (1971): 141-46; René Lopez, “Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 1 of 2)”, *CTS Journal* 9 (2003): 92-111, 92; Id., “Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 2 of 2)”, *CTS Journal* 10 (2004): 72-106; Kitchen, *Ancient Orient*, 96-99; George E. Mendenhall, “Law and Covenant in Israel and Ancient Near East”, *The Biblical Archaeologist* XVII-2 (1954) 26-44; XVII-3 (1954): 49-76; John Thompson, *The Ancient Near East Treaties and the Old Testament* (London: The Tyndale Press, 1964); Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East”, *JBL* 90 (1970): 184-203.

¹⁰³ Amnon Altman, “Rethinking the Hittite System of Subordinate Countries from the Legal Point of View”, *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003): 741-756; Id., “What Kind of Treaty Tradition Do the Sefire Inscriptions Represent?”, Mordechai Cogan y Dan’el Kahn (eds.), *Treasures on Camels’ Humps - Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph’al* (Jerusalen: Magnes Press, 2008), 26-40.

¹⁰⁴ Según Kitchen, el bloque final del libro de Deuteronomio (cf. Dt 28-33) tendría una estructura similar a los tratados de Alianza: preámbulo (Dt 29,1), prólogo histórico (Dt 29,2-8), estipulaciones (Dt 29,9-31,8), depósito del texto (Dt 31,9.24-26), lectura pública (Dt 31,10-13), testigos (el Cántico (Dt 31,16-30; Dt 32,1-47) y el libro de la Ley (Dt 31,26)), bendiciones (Dt 28,1-14; Dt 33) y maldiciones (Dt 28,15-68), juramento y ceremonia solemne, *rib* (Dt 32). En este contexto, los pasajes Dt 31,16-30 y 32,1-47 tendrían una categoría similar a los testigos de la alianza, ejerciendo una función semejante a la que cumplían los dioses testigos en los tratados hititas y garantizando su cumplimiento; Kitchen, *Ancient Orient*, 96-99.

y maldiciones dentro del Cántico (cf. Dt 32,36-39) y el juramento divino que contiene en su interior (cf. vv.40-42) no son elementos propios de un *rib*.

Quizás la respuesta a estos interrogantes pueda surgir del análisis de un tipo de tratados de alianza distinto al de estricto vasallaje como los propuestos hasta el presente. En efecto, existen otros tipos de tratados de alianza donde las relaciones entre los firmantes no reflejan la estricta sumisión de una de las partes a la otra, característica típica de los tratados de vasallaje. Este segundo tipo de tratados bilaterales refleja una dinámica más cooperativa entre los firmantes y esto se ve reflejado en la existencia y redacción de sus dos testimonios.

Un ejemplo es el *Tratado de Shubbiluliuma de Hatti y Mattiuaza de Mitanni* del siglo XIV a.C. descubierto en Bogazkoy (Turquía), aunque existen otros con características similares vigentes en Mesopotamia y Siria desde el siglo XVIII a.C. (CTH 51-52; Beckman 6 A-B; KBoI1-3).¹⁰⁵ El *Tratado Eterno* celebrado entre el rey hitita Hattusilli III y el Faraón Ramsés II, suscripto como tratado de paz poco después de la batalla de Kadesh (siglo XIV a.C.) y del que se conservan las versiones hitita escrita en acadio y la egipcia, es otro ejemplo de este tipo de tratados bilaterales.¹⁰⁶

Una de las principales características de este tipo de tratados cooperativos es que constan de dos testimonios distintos donde cada uno contiene las obligaciones propias y las contraídas por la otra parte. En su estructura está ausente la demanda de devoción y lealtad absoluta al soberano, las estipulaciones sobre la sumisión al mismo, la exigencia de visitas periódicas del vasallo para pagar los tributos correspondientes y el compromiso de ayuda militar, todos elementos característicos de los tratados de vasallaje. En cambio, estos tratados reflejan relaciones más horizontales entre las partes, suprimiendo las características de inferioridad y sumisión.

Tienen, en cambio, una dinámica propia en la que: a) cada parte involucrada enviaba a la otra una pequeña tablilla que contenía la propuesta general del pacto, especificando las obligaciones asumidas mediante una fórmula de juramento; b) una vez que el destinatario

¹⁰⁵ Daniel Luckenbill, “Hittite Treaties and Letters”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 37 (1921): 161-211, 162-176.

¹⁰⁶ James Breasted (ed.), *Ancient Records Of Egypt III* (Chicago: The University of Chicago Press, 1902), 367-391; Anthony Spalinger, “Considerations on the Hittite treaty between Egypt and Hatti”, *Studien zur Altgyptischen Kultur* 9 (1981): 299-358; Trevor Bryce, “The ‘Eternal Treaty’ from the Hittite perspective”, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 1 (2006): 6-1.

de esa tablilla aceptaba la propuesta, realizaba un juramento frente a los dioses y al mensajero portador de la misma quien era constituido como testigo; c) cada parte enviaba a la otra una tablilla grande denominada “juramento por la vida de los dioses” pero redactada de modo unilateral que contenía un detalle completo de las obligaciones y promesas que cada parte asumía para con la otra y, por lo tanto, cada una conservaba un testimonio de las obligaciones que la otra había asumido.¹⁰⁷

Este tipo de tratados continuó desarrollándose en tradiciones posteriores como las reflejadas en las inscripciones arameas de *Bar-ga'Yah y Mati'el de Sefire* (2.82), tres estelas (Sf I-II-III) descubiertas en 1930 al sur de Alepo (Siria), escritas en arameo antiguo y datadas poco antes del 740 a.C. cuando el rey Tiglath-pileser III conquistó Arpad anexándola al imperio asirio.¹⁰⁸ Las inscripciones de Sefire tienen características similares a los tratados de doble testimonio y muestran que siguieron vigentes en Siria durante el primer milenio a.C. Presentan una doble formulación (una para cada parte firmante) y la mención de algunos dioses como sujetos activos del mismo (no como testigos y garantes como en los tratados de vasallajes). Los testimonios permanentes de dichos tratados eran tallados en piedra (ej. estelas, tablas de mármol grabadas, etc.) y tenían un tipo de formulación propia en primera persona del plural “así hemos hablado y así hemos escrito” que indica que los mismos no obedecían al dictado unilateral de una de las partes.¹⁰⁹

Varios autores han planteado relaciones temáticas, literarias y estructurales entre el material contenido en el libro del Deuteronomio y este tipo de tratados de alianza. En un artículo del año 1960, Kline entiende que la tradición de asociar dos tablas al libro de la Ley proviene de una práctica común de los tratados de Antiguo Oriente aunque el autor considera que las dos tablas “son copias duplicadas de la Alianza” y aporta como ejemplo el tratado de *Shubbiluliuma – Mattiuaza*.¹¹⁰ En un artículo más reciente (2016), Melissa Ramos plantea

¹⁰⁷ Ammon Altman, “What Kind of Treaty Tradition Do the Sefire Inscriptions Represent?”, Cogan, Mordechai y Kahn, Dan’el (eds.), *Treasures on Camels’ Humps - Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph’al* (Jerusalen: Magnes Press, 2008), 26-40, 35.

¹⁰⁸ William Hallo, W. y K. Lawson Younger Jr. (ed.), *The Context of Scripture* (Leiden – Boston: Brill, 2003), II: 213 (868-872). Ver también: Émile Puech, “Les inscriptions araméennes I et III de Sfiré: Nouvelles lectures”, *Revue Biblique* 89 (1982): 576-587; Joseph Fitzmyer, “The Aramaic Inscriptions of Sefire I and II”, *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961): 178-222.

¹⁰⁹ Altman, “What kind”, 40.

¹¹⁰ Meredith Kline, “The Two Tables of the Covenant”, *Westminster Theological Journal* 22 (1960): 133-46, 139.

relaciones de vocabulario, temáticas y sintácticas comunes entre las maldiciones de Dt 28 y los tratados de Sefire.¹¹¹

Si se comparan los elementos propios de este tipo de tratados cooperativos con los del Cántico y sus funciones en el libro del Deuteronomio, veremos que hay similitudes significativas. Para nuestro análisis tomamos como ejemplo el tratado entre el rey Shubbiluliuma del reino de Hatti y el rey Mattiuaza del reino de Mitanni.

El *Tratado de Shubbiluliuma - Mattiuaza* consta de dos partes (CTH 51 y CTH 52) siendo la segunda (CTH 52) un suplemento de la primera (CTH 51).¹¹² En ellas se plantean las condiciones por las que Mattiuaza es restaurado en el poder por Shubbiluliuma y deviene príncipe consorte, asumiendo así obligaciones para con su suegro. Cada testimonio de este tratado contiene un prólogo histórico distinto, hay diferentes dioses asociados a las bendiciones y maldiciones en cada uno de ellos y en ambos falta el juramento de sumisión típico de los tratados de vasallaje. En cambio, CTH 52, contiene una promesa de cumplir lo acordado en CTH 51.¹¹³

A continuación se listan algunos elementos comunes entre este tratado y el Cántico:

- Ambos mencionan dos testimonios que son depositados en un lugar sagrado, frente a los dioses para garantizar la vigencia del mismo y la continuidad de la estirpe real. Así lo refleja el tratado de Mittani: “Una copia de este tratado (lit. tablilla) fue depositada delante de Shamash diosa de Arinna, porque Shamash de Arinna garantiza el reinado del rey y la reina. Y en Mittani (otra) fue depositada delante de Teshub, señor de Kurinni de Kapa...”.¹¹⁴ Mientras que el texto bíblico menciona dos testimonios depositados frente al Arca (la Ley y el Cántico) que garantizan la vigencia de la Alianza y cuyo cumplimiento prolonga la vida de Israel (cf. Dt 32,47).

¹¹¹ Melissa Ramos, “A Northwest Semitic Curse Formula: The Sefire Treaty and Deuteronomy 28”, ZAW 128 (2026): 205–220.

¹¹² Amnon Altman, “Šattiwaza’s Declaration Reconsidered”, *Acts of the V. International Congress of Hittitology - Çorum, 2-6 September 2002* (Ankara 2005), 43-48, 43.

¹¹³ CTH 52 remite a los términos de CTH 51 que es el tratado y CTH 52 un suplemento del mismo que contiene la declaración y las maldiciones en primera persona del singular; Altman, “What Kind”, 36-40.

¹¹⁴ N°1 KBo I 1-2 [35-53, 13-29]; Luckenbill, “Hittite Treaties”, 168-169.

- En ambos casos los dioses del cielo y la tierra y de la sabiduría son invocados como testigos para que escuchen (lit. “presten oídos”) y den testimonio de su vigencia. En el tratado se mencionan a “Teshub Señor del cielo y la tierra, Sin y Shamash, Señor del cielo y la tierra... Ea-sharri, Señor de la sabiduría... (para que) puedan prestar oídos pues ellos son testigos”.¹¹⁵ Otro tanto ocurre al comienzo del Cántico (cf. Dt 32,1-2).
- La restauración vital que se promete a quienes cumplen el tratado se plantea de modo similar en el tratado y en el Cántico. En ambos casos se utiliza la metáfora de volver a la vida, literalmente “pasar de la muerte a la vida”. En el tratado hitita el dios Teshub vuelve a la vida a Artatama¹¹⁶ con expresiones similares aplicadas a Marduk en las plegarias ugaríticas.¹¹⁷ Esta promesa de restauración vital se hace en primera persona: “Ahora yo, el gran rey... doy vida al muerto Mittanni y lo restauro a su anterior estado”.¹¹⁸ Algo similar ocurre en el Cántico donde YHWH promete que devolverá la vida a sus siervos: “Yo doy la muerte y doy la vida, hiero yo, y sano yo mismo” (Dt 32,39). Esta afinidad se ve reforzada por expresiones similares que aparecen en los textos bíblicos en otros contextos de alianza (cf. Os 6,1-4).¹¹⁹
- En ambos casos, el pacto se sella con un juramento acompañado del gesto de levantar la mano. En el tratado de Mittani se lee: “Si alguien lo rompe (este tratado) o altera sus palabras... que los dioses delante de los cuales fue jurado levantando la mano...”.¹²⁰ Mientras que en el Cántico YHWH jura por sí mismo alzando su mano: “Si, yo alzo al cielo mi mano y digo: tan cierto como que vivo eternamente” (cf. Dt 32,40).
- La restauración de la vida, los bienes, y la familia son elementos comunes asociados a las bendiciones de ambos tratados: “Si tú Mattiuaza... conservas este tratado y el juramento... que los dioses te guarden y pueda Mittani volver a su estado anterior, prosperar y crecer... que ellos te concedan un reino eterno...”.¹²¹ Promesas

¹¹⁵ N°1 KBo I 1-2 [54-69, 30-37]; Luckenbill, 170. Y en: N°2 KBo I 3 Rev [1-7]; Luckenbill, 174.

¹¹⁶ N°1 KBo I 1-2 [48-58,29.39]; Luckenbill, 165. Y en: N°1 KBo I 1-2 [22-27,2-6]; Luckenbill, 168.

¹¹⁷ Aaron Chalmers, “A Critical Analysis of the Formula ‘Yahweh Strikes and Heals’”, *VT* 61 (2011): 16-33.

¹¹⁸ N°1 KBo I 1-2 [22-27,2-6]; Luckenbill, 168.

¹¹⁹ John Wijngaards, “Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. VI 2)”, *VT* 17 (1967): 226-23, 237.

¹²⁰ N°1 KBo I 1-2 [35-53,13-29]; Luckenbill, 169.

¹²¹ N°1 KBo I 1-2 Luckenbill, 170-171.

similares se encuentran en el Cántico, destinadas a los siervos que guardan las estipulaciones de la alianza (cf. Dt 32,36.39.47).

- La transgresión de las estipulaciones de los tratados acarreaba maldiciones sobre los firmantes y sus súbditos e incluía sus posesiones y el territorio que habitaban.¹²² Estas maldiciones, expresadas contra los enemigos de los dioses en el tratado de Mittani, implicaban la muerte y la devastación de la tierra: “Si tú Mattiuaza... no guardas las palabras de este tratado... tú junto con tu tierra, tus mujeres y tus posesiones... estos dioses te destruyan”.¹²³ En el Cántico, YHWH tomará venganza de los que no respetan la alianza, considerándolos enemigos y exterminándolos (cf. Dt 32,41-42).

Existen además otros elementos comunes que sustentan la hipótesis de asociar el Cántico con los tratados cooperativos. La doble formulación de estos tratados puede explicar la insistencia bíblica de mencionar siempre dos tablas asociadas a la Alianza (cf. Ex 24,12; 31,18; 34,1.28; Dt 4,13; 10,1; 1 R 8,9 y otros). Si se acepta esta doble formulación, el Cántico de Moisés sería uno de los testimonios y la Ley entendida como el conjunto de normas que YHWH exige a su pueblo y contenidas en los capítulos previos del libro del Deuteronomio sería el otro (cf. Dt 31,19-26). Ambos testimonios reflejan las estipulaciones de la alianza pero cada uno tiene su función específica: la Ley remite a la tablilla que contiene las especificaciones que competen a Israel, mientras que el Cántico remite el compromiso que YHWH asume para con su pueblo expresado de modo unilateral y conciso y sellado con juramento divino reflejado en el acto de levantar la mano al cielo (cf. Dt 32,40-42).

Al igual que los testimonios de otros tratados cooperativos, las dos tablas son depositadas en un lugar sagrado (según el libro de Deuteronomio frente al Arca ubicada en la Tienda del encuentro) y leídas periódicamente en ocasión de la renovación de la alianza, por ejemplo en la celebración de Sukkot de los años sabáticos (cf. Dt 31,10-13.24-26).¹²⁴

¹²² Ada Taggar - Cohen, “Biblical covenant and Hittite *išhiul* reexamined”, *VT* 61 (2011): 461-488, 473.

¹²³ N°2 KBo I 3 Rev [8-17]; Luckenbill, 174.

¹²⁴ René López, “Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 2 of 2)”, *CTS Journal* 10 (2004): 72-106, 80.

La ausencia de ritos sacrificiales en el Cántico apunta a una redacción tardía del mismo cuando se reemplazó el esquema sacrificial de los tratados previos por juramentos, bendiciones y maldiciones. Una evolución similar se ve reflejada en los tratados neo-asiáticos del siglo VIII-VII a.C. de la zona de Anatolia, Mari, Grecia, Alalah e Israel, como así también en el libro del Deuteronomio.¹²⁵

Las similitudes del Cántico con los testimonios de los tratados cooperativos permiten comprender mejor su estructura que consta de una introducción, un prólogo histórico, un núcleo que contiene las estipulaciones y las bendiciones y maldiciones correspondientes selladas por el juramento divino y coronado por una doxología final donde los testigos celebran la vigencia de la Alianza.

En efecto, el Cántico comienza con una invocación a los cielos y la tierra y otros elementos naturales, asociada a la función de los dioses que ofician como testigos de la Alianza (vv.1-3).¹²⁶ Luego continúa con un prólogo histórico que narra las grandezas de YHWH para con su pueblo y las infidelidades de Israel (vv.4-33).

El núcleo está contenido en los vv.35-42 donde se indica la ocasión en que se dará cabal cumplimiento a lo pactado: “en el día de la venganza retribuiré” (Dt 32,35a LXX). La versión griega supone el hebreo לַיּוֹם נִקְםָה, mientras que el hebreo propone “mía es la recompensa” (נִקְםָה לִי). La LXX seguiría más fielmente un antiguo texto hebreo divergente,¹²⁷ mientras que el uso de la primera persona del singular en el texto hebreo (לִי) refuerza la idea de que es YHWH quien asume este compromiso. La tradición samaritana, por su parte, sigue al griego desarrollando teológicamente el contenido del Cántico y lo que ocurrirá el día del juicio.¹²⁸ El fragmento 4QpaleoDeut^r encontrado en Qumrán no dilucida la incertidumbre textual ya que sólo conserva –y no muy legible– la partícula לִי.

¹²⁵ Moshe Weinfeld, “Covenant making in Anatolia and Mesopotamia”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22 (1993): 135-139.

¹²⁶ López, “Israelite Covenants... (Part 2 of 2)”, 81-82; Rogers, “The Covenant”, 153; “The Covenant”, 291-292.

¹²⁷ Patrick Skehan, “A Fragment of the “Song of Moses” (Deut. 32) from Qumrán”, *BASOR* 136 (1954): 12-15, 14.

¹²⁸ *Memar Marqah IV 12*, 181-189.

Además del juicio a su pueblo, YHWH promete dos cosas: la salvación a sus siervos (bendiciones) (v.36.39) y la venganza a sus adversarios (maldiciones) (v.37-38.39). Para ello reivindica su poder absoluto, niega la existencia de otros dioses (v.39) y sella estas promesas con un juramento en primera persona (vv.40-42). La LXX subraya el juramento mediante una adición al v.40: *καὶ ὁμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου* (“y juraré por mi diestra”).

En el texto griego, la doxología final del v.43 contiene un repertorio inusual de figuras celestiales que está ausente en el texto hebreo. Ello indicando aquí también que la LXX sigue una tradición distinta y más antigua a la reflejada en el texto masorético.¹²⁹ Estas figuras celestiales ejercen funciones similares a los dioses garantes y testigos en los tratados de alianza ratificando lo expresado en los versículos previos: reivindicación para los siervos y castigo para los adversarios.

La presencia del término **כָּפָר** en el texto hebreo del v.43 podría reflejar la creencia animista respecto de la sangre derramada en tierra (común en tiempos prexílicos y compartida con los hititas), sangre que debía ser vengada para que los dioses sean apaciguados y la tierra quede limpia del reclamo de esa sangre.¹³⁰ El término puede estaría relacionado con el acadio *kuppuru*, proveniendo ambos de un tronco proto-semítico común aunque desarrollando imaginarios litúrgicos diferentes asociados a las ideas de “borrar/limpiar” por un lado y “expiar” por otro, ubicando a Dt 32,43 en este último campo.¹³¹ Pese a la imprecisión sobre el significado del término, ambos muestran la voluntad divina de restablecer la paz con el hombre.¹³²

¹²⁹ La ausencia se explica como una exclusión deliberada para evitar el lenguaje politeísta, mientras que la explicación inversa, es decir la adición de las figuras celestiales, es muy poco probable en un texto posterior. Para algunos autores, estas figuras celestiales remiten a la corte de YHWH; Michael Heiser, “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, *Biblioteca Sacra* 158 (2001): 52-74, 60.

¹³⁰ “Esta tendencia es representada por la concepción metafórica de *hacer compensación* por la sangre derramada en los textos hititas y bíblicos, que trata la culpa como una falta objetivada que puede ser cancelada”; Yitzhaq Feder, “The Mechanics of Retribution in Hittite, Mesopotamian and Ancient Israelite Sources”, *JANER* 10 (2010): 119–157, 155. El mismo autor cita como ejemplo Dt 32,43 entre otros; Id., 140-141.155.

¹³¹ Yitzhaq Feder, “On *kuppuru*, *kippér* and Etymological Sins that cannot be Wiped Away”, *VT* 60 (2010): 535-545.

¹³² Adrian Schenker, “Kōpher and Expiation”, *Biblica* 63 (1982): 32-46, 46.

A su vez, las promesas del Cántico quedan rubricadas por las palabras póstumas de Moisés que recuerdan a Israel cumplir con las estipulaciones de la alianza como requisito necesario para tener vida y prologar los días de posesión de la tierra prometida (Dt 32,45-47).

Al no presentar referencias históricas, salvo las relacionadas con la muerte de Moisés (Dt 32,48-52), ni precisiones sobre quiénes son los enemigos de Israel, el Cántico permite ser cantado en distintas situaciones (peligro, idolatría, guerras, etc.) y durante las celebraciones propias de renovación de la alianza.

2.1.1.2 *παρακληθήσεται* en la fórmula Dt 32,36a

En el Cántico, la interpretación del término *παρακληθήσεται* (Dt 32,36a) descansa sobre la comprensión del hebreo **מִנְתָּא**,¹³³ una forma hitpael de **מִנָּא**. Usada en este contexto, la forma hitpael expresa los aspectos recíprocos entre el sujeto y el destinatario de la acción¹³⁴ y remite a las obligaciones mutuas entre YHWH y sus siervos en lo concerniente a la Alianza.

Dado que esta forma pasiva de **מִנָּא** puede adoptar sentidos salvíficos, y que se encuentra en el contexto de las bendiciones de la alianza, es posible desestimar los sentidos relacionados con el arrepentimiento divino que algunos traductores le asignan y que pueden aparecer en otros contextos. Si el redactor hubiera querido mostrar algún cambio de parecer en Dios, habría usado el verbo **בָּיוּשׁ** (tal como lo hace en otras oportunidades en combinación con el hebreo **מִנָּא** (cf. Ex 32,12 y Sal 90,13), o incluso el hebreo **נִזְעָם** que sugiere la calma, un término muy cercano al asirio *nuḥhu* que es aplicado a los dioses y demonios con el sentido de apaciguar o calmar (*nâhu*) el furor.¹³⁵

¹³³ Traducido de modo diverso según las ediciones: BJ 1976: “va a apiadarse”; BPD: “tendrá compasión”; RVR 1960: “se arrepentirá”; y otras.

¹³⁴ Señalar aspectos recíprocos de una acción es una de las funciones de las formas hebreas hitpael; Andrew Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar* (Edinburgh: T&T Clark, 1962²⁵), 107.

¹³⁵ “*nuḥhu*” en: Martha Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago XI* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1956-2011), 143-150.

En coordinación con el v.39, la fórmula expresa la firme voluntad divina de actuar a favor de sus siervos y restaurarles la vida, acciones asociadas con las bendiciones en los tratados de alianza. Los siervos, a su vez, deben absoluta fidelidad a YHWH para poder ser destinatarios de dichas bendiciones.

La LXX da cuenta del sentido salvífico de יְתִינָהּ usando una forma pasiva de παρακαλέω.

Al hacerlo, está hebraizando el contenido semántico del término παρακληθήσεται para adaptarlo a las características morfológicas de la forma hitpael. El sentido más acorde para ambos pasivos (el de מַנָּא y παρακαλέω) sería el de “rescatar” o quizás “restaurar” que refleja mejor todo el campo semántico de la forma afroasiática *n-h-m* y contiene los aspectos más radicales de restauración vital y social asociadas a las bendiciones en otros tratados de alianza. La promesa de juicio y las bendiciones enunciadas en el v.36 están a su vez relacionadas con los aspectos sanar y hacer vivir del v.39.¹³⁶

A continuación presentamos la versión griega de Dt 32,36 cuya primera parte contiene la fórmula y a continuación se propone una traducción del pasaje:

ὅτι κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται
εἶδεν γὰρ παραλελυμένους αὐτοὺς καὶ ἐκλελοιπότας ἐν ἐπαγωγῇ καὶ παρειμένους

“Pues juzgará el Señor a su pueblo y a sus siervos restaurará
Cuando vea que están exánimes y sumidos en desgracia y sean despreciados”.

Se puede apreciar que el mismo consta de dos hemistiquios donde el primero contiene la promesa divina de juzgar y restaurar (prótasis) y, el segundo, la ocasión de cumplimiento de la misma: cuando estén en peligro extremo (apódosis).

La versión hebrea también contiene un bicolon donde cada hemistiquio contiene sendas fórmulas recurrentes.¹³⁷ La primera es la fórmula en cuestión y la segunda es la frase עֲזֹר

¹³⁶ ίδετε ίδετε ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ ἐγώ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω πατάξω καὶ γάρ ιάσομαι καὶ οὐκ ἔστιν δές ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου (Dt 32,39 LXX)

¹³⁷ Siguiendo el texto hebreo:

כִּי־יְהוָה עָמֹן וְעַל־עֲבָדָיו יְתִינָהּ
כִּי־רִאָה כִּי־אֶזְלָתָה יְהָ וְאֶפְסָעָר וְעַזְוָב:

בָּעֵזֶב. El uso de **בָּעֵזֶב** en la primera fórmula expresa la acción divina de restaurar la vida de sus siervos y alude a la continuidad de la casa real de Judá, ya que esta raíz marca una línea genealógica que partiendo de Noé y pasando por los patriarcas, conduce a David (cf. Gn 5,29; 24,67; 27,42; 37,35; 38,12; 50,21; Rt 2,13) y Salomón (cf. 2 S 12,24). La inclusión de la segunda fórmula (**בָּעֵזֶב וְצַדְקָה**) remite, a su vez, a la continuidad de las casas reales del Reino del Norte, ya que es un término técnico asociado a personajes importantes de Israel donde alguien a cargo de la nación (Dios mismo, o sus representantes en la tierra) tiene la tarea de preservarlo cuando está en peligro de extinción y así poder continuar el linaje real (cf. 1 R 14,10; 21,21; 2 R 9,8).¹³⁸ La coordinación de ambas fórmulas en la estructura simétrica del v.36 muestra la intención del redactor de reconocer los reinos de Israel y Judá como destinatarios de las bendiciones de la alianza y plantear una historia salvífica común, a la vez que promete que YHWH actuará en favor de sus siervos cuando ellos estén exhaustos y oprimidos.

En cambio los vv.37-38 describen la suerte destinada para quienes traicionando a YHWH no cumplen los compromisos de la alianza. Ellos serán entregados a la muerte por haber confiado vanamente en otros dioses. Expresan la contracara de las promesas destinadas a los siervos y cumplen el rol de las maldiciones en los tratados similares.

A su vez, el v.39 contiene otros motivos recurrentes. El primero está expresado en la siguiente frase “no hay quien libere de mi mano” y remite a la supremacía de YHWH sobre la vida y la muerte, motivo que se repite en otros textos bíblicos como Jb 10,7, en Is 43,13 y en Os 5,14.¹³⁹ El segundo contiene dos secuencias que describen sendas acciones divinas de restauración vital: el pasaje de la muerte a la vida y el pasaje de herir a sanar, a su vez repetidos en 1 S 2,6; Jb 5,18 y con una expresión afín en Is 19,22; 30,26; Os 6,1 y Tb 13,2.¹⁴⁰ La coordinación de estos motivos recurrentes refuerza la antítesis entre las bendiciones y maldiciones de los versículos previos a la vez que subraya la acción restauradora que el Señor destina a sus siervos.

Cada línea del v.36 es introducida por la partícula **כִּי** y dividida a su vez en dos hemistiquios enlazados por un **וְ** consecutivo.

¹³⁸ Talmon y Fields, “The collocation”, 109-110.

¹³⁹ Chalmers, “There is no Deliverer”, 291.

¹⁴⁰ Aaron Chalmers, “A Critical Analysis of the Formula ‘Yahweh Strikes and Heals’”, *VT* 61 (2011): 16-33.

La idea de restauración vital ya estaba presente en otros tratados de alianza y ahora aparece asociada a la fórmula coordinada con la secuencia muerte/vida y herir/sanar del v.39. Todo esto podría señalar un indicio temprano de esperanza en la resurrección asociado con las bendiciones de la alianza. Recordemos que esta idea ya existía en el campo semántico de la forma afroasiática *n-h-m* y que por ello también esté presente en ciertos usos del hebreo **מְנֻנָּה**¹⁴¹ y, posiblemente, haya sido proyectado por los redactores griegos sobre algunas formas pasivas de *παραχαλέω* con sujeto divino.

De hecho, la literatura rabínica utiliza el v.39 como argumento para la fe en la resurrección. En un pasaje del Talmud denominado *Tratado de Sanhedrin* encontramos la siguiente afirmación:

“Está escrito: Yo mato y Yo doy la vida; y también está escrito: Yo hiero y Yo sano - El Santo, bendito sea, dijo, lo que Yo mato, Yo lo resucito [i.e. En el mismo estado], y entonces, lo que Yo hiero, Yo lo sano [i.e. después de resucitar]... Esto refuta a los que mantienen que la resurrección no está insinuada en la Torah”. (Sanh 91b)

Del mismo modo la liturgia Samaritana asocia el mismo versículo 39 con la esperanza en la resurrección y las promesas destinadas a los siervos que serán cumplidas en el Día del Señor. Así lo expresa un pasaje del *Memar Marqah* interpretando dicho versículo del Cántico:

“El Día de la Recompensa es para todo lo bueno, el Día de la Resurrección para todo hombre, el Día de Arrepentimiento para todos los perversos... el Día de Pena para todos los perversos, el Día de Alegría para todos los que fueron obedientes, el Día en que el Señor del mundo aparecerá y proclamará —Yo, sólo Yo, soy Él, y no hay nadie aparte de mí”. (*Memar Marqah* IV, 12)

En la época griega, y en el contexto del judaísmo alejandrino que conocía los aspectos salvíficos del *nhm* egipcio, se hicieron más evidentes las connotaciones soteriológicas de la fórmula y su asociación con la fe en la resurrección. Esto se puede apreciar en la literatura macabea que la repite una parte de la fórmula en 2 Macabeos (2 M 7,6) prometiendo una vida perenne para los siervos que han conservado la Alianza con Dios (cf. 2 M 7,36).

¹⁴¹Algo similar ocurre con el uso de **מְנֻנָּה** en Os 13,14. Sobre el tema de resurrección consultar: Leila Bronner, “The Resurrection Motif in the Hebrew Bible: Allusions or Illusions?”, *JBQ* 30 (2002): 143-154, 145.

2.1.2 *El uso de la fórmula en otros contextos*

2.1.2.1 En Sal 134,14 LXX

La fórmula se replica completa en el Sal 134,14 LXX ocupando una posición central en la estructura del mismo.¹⁴² Presenta la variante textual *οίκτειρέω* en el códice Sinaítico (§*) al comienzo del v.14 señalando que en la tradición reflejada este códice el juicio es una acción benévolas.¹⁴³ David Weinfeld concuerda con la idea que el juicio tiene consecuencias benévolas para Israel.¹⁴⁴

El salmo comparte varios elementos con el Cántico de Moisés y su contexto en el libro del Deuteronomio. Hay una congregación reunida en ocasión de algún festival (cf. Dt 31,10-13 y Sal 134,1-4), se menciona expresamente a los reyes amorreos Sijón y Og relacionados con la entrada en la Tierra Prometida (cf. Dt 31,4 y Sal 134,8-12) y a los hijos de Leví (cf. Dt 31,9 y Sal 134,14), se critica a la idolatría en duros términos (cf. Dt 32,37-38 y Sal 134,15-18) y se réplica la fórmula.

De este modo, el salmo retoma la teología de la Alianza reflejada en el Cántico adaptándola a las nuevas circunstancias de modo que pueda ser cantado en el templo de Jerusalén (cf. v.21) en ocasión de alguna celebración de renovación de la misma como podría ser Sukkot.¹⁴⁵

La mención de la casa de Leví (v.20) en este contexto podría señalar una redacción postexílica de cuño levítico,¹⁴⁶ en una época en que las políticas separatistas de Esdras y Nehemías requerían que las tradiciones compartidas con los samaritanos fuesen

¹⁴² El salmo tiene una estructura tripartita (vv.1-7, vv.8-14 y vv.15-21); Leslie Allen, “Sovereign Grace (135:1-21)”, *Word Biblical Commentary, Volume 21: Psalms 101-150* (Dallas: Word Books Publisher, 1998)); Artur Weiser, *I Salmi II* (Brescia: Paideia Editrice, 1984), 868-869.

¹⁴³ El sentido del verbo *οίκτειρέω* (usado generalmente en la LXX asociado al verbo *μητε* y pocas veces a *μητεν*) prácticamente no difiere del verbo *ἔλεέω* “tener misericordia”, relacionado a la compasión divina en términos escatológicos; “*οίκτιρω*”, en *TDNT* V:159.

¹⁴⁴ Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem - Minneapolis: The Magnes Press - Fortress Press, 1995), 41.

¹⁴⁵ Marina Mannati, *Les Psaumes* (Tournai: Desclée de Brouwer, 1967), 200-201.

¹⁴⁶ En el postexilio los levitas fueron responsables del mantenimiento del templo, la transmisión y enseñanza de la Torah y la compilación del salterio; Mark Smith, “The Levitical Compilation of the Psalter”, *ZAW* 103 (1991): 258-263.

amalgamadas pero no resaltadas.¹⁴⁷ La presencia de material proveniente de otros libros también apunta a una datación tardía del salmo.¹⁴⁸

2.1.2.2 En 2 M 7,6

La primera parte de la fórmula también se replica en 2 M 7,6 como plegaria póstuma de unos mártires condenados a diferentes suplicios por no aceptar consumir los alimentos que se ofrecían en los banquetes de la liturgia oficial. De hecho, el término *σπλαγχνισμόν* que remite a los sacrificios paganos asociados a dichas celebraciones, sólo aparece en tres oportunidades y todas en este 2 Macabeos (cf. 2 M 6,7.21; 7,42). Según este libro, los banquetes eran celebrados en honor de Antíoco Epífanés cuyo epíteto (Epífanés) remitiría a las funciones del rey encarnando al dios Sol en la liturgia oficial y así restaurar su poder vital en el culto.¹⁴⁹

Frente a esta ideología cobra importancia el martirio y la esperanza de resurrección de los siervos (cf. 2 M 7,23.36) quienes se inmolan por obediencia a la Alianza (cf. *διαθήκην* en 2 M 7,23.36).¹⁵⁰ En este contexto, la mención de los banquetes oficiales cumple la función de resaltar la antítesis entre lo celebrado en la religión oficial y la teología expresada concisamente en la fórmula.

Ubicada en el centro del libro, la fórmula es **el único pasaje bíblico citado en todo el libro** lo que señalaría su importancia teológica en la tradición macabea y sirve de crítica a un tipo de judaísmo más tolerante con el culto oficial. La versión griega del pasaje es:

“καὶ τηγανίζειν τῆς δὲ ἀτμίδος ἐφ’ ἵκανὸν διαδιδούσης τοῦ τηγάνου ἀλλήλους παρεκάλουν σὺν τῇ μητρὶ γενναίως τελευτᾶν λέγοντες οὕτως ὁ κύριος ὁ θεὸς ἐφορᾷ καὶ ταῖς ἀληθείαις ἐφ’ ἡμῖν παρακαλεῖται καθάπερ διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ἀντιμαρτυρούσης ὡδῆς διεσάφησεν Μωυσῆς λέγων καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται” (2 M 7,5b-6)

¹⁴⁷ F. N. Jasper, “Early Israelite Traditions and the Psalter”, *VT* 17 (1967): 50-59, 58-59.

¹⁴⁸ Allen, “Sovereign Grace”; Jasper, “Early Israelite”, 58-59; Hans-Joachim Kraus, *Los salmos II* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993), 675-681.

¹⁴⁹ Julian Morgenstern, “The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes”, *VT* 10 (1960): 138-197, 162-164.

¹⁵⁰ Shmuel Shepkaru, “From after Death to Afterlife: Martyrdom and Its Recompense”, *AJS Review* 24 (1999): 1-44, 4; Arnaldo Momigliano, “The Second Book of Maccabees”, *Classical Philology* 70 (1975): 81-88, 87.

En este contexto aparecen, además, dos formas de *παρακαλέω*, una activa (*παρεκάλουν*) y otra pasiva con sujeto divino (*παρακαλεῖται* en 2 M 7,6),¹⁵¹ lo que resalta la importancia de este verbo en el contexto y su relación con la dinámica de la alianza. Y, asociado al *hapax legomeno* “contratestimonio” (cf. ἀντιμαρτυρούσης en 2 M 7,6), hace expresa referencia a la recepción del Cántico como uno de los testimonios de la Alianza cuya función es contener las promesas divinas y ser, por lo tanto, memorial de su vigencia.

Sin embargo en un contexto literario e histórico de persecución, tal como el reflejado en el pasaje, el término contratestimonio adquiere una densidad teológica superior.

En efecto, ¿qué es lo que queda cuando se apaga la esperanza? ¿Cuando las promesas divinas ya no alcanzan? ¿Cuándo la única respuesta por la fidelidad al Señor parece ser la tortura, la muerte y el olvido? No sería extraño que la comunidad alejandrina haya elaborado teológicamente el concepto de contratestimonio tanto en el plano humano como divino y vea reflejado en dicho término no sólo el que contiene las promesas divinas dirigidas a los siervos sino también, y por la fuerza dramática de los acontecimientos, el contratestimonio que con su pasión brindan los mártires.

Como sucede en otras ocasiones, las distintas versiones propuestas para este pasaje no reflejan cabalmente su teología y traducen el término *παρακληθήσεται* presente en la fórmula como “apaciguararse”, “apiadarse”, “tener compasión”, y acomodan el sentido de las otras formas de *παρακαλέω* en consonancia. Por eso se propone la siguiente traducción del pasaje:

“Mientras el humo de la sartén se difundía lejos, los demás hermanos junto con la madre que los engendró se **consolaban** mutuamente al morir diciendo: El Señor mira y en verdad sobre nosotros **traerá consolación**, tal como frente al Él (el Señor)¹⁵² contratestimonia el Cántico que proclamó Moisés diciendo – y a sus siervos los **restaurará** –”. (2 M 7,5b-6)

El pasaje hace expresa referencia al contratestimonio, aquí está sintéticamente evocado mediante la mención del Cántico de Moisés y una expresión reducida de la fórmula, y está ubicado frente al

¹⁵¹ Daniel Schwartz, “On Something Biblical About II Maccabees”, en: Stone y Chazon (ed.), *Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998): 223-232, 226; Jonathan Goldstein, *II Maccabees* (AB) (New York: Doubleday & Co, 1983), 317.

¹⁵² La aclaración del paréntesis es propia.

Señor para traer consolación a sus siervos. Asigna a la fórmula una acción salvífica y la socia con el concepto de consolación divina.

Es probable que los redactores griegos, más familiarizados con el lenguaje egipcio y las características propias del culto oficial, hayan percibido los sentidos salvíficos del hebreo **מִנְגָּדָרִי** contenido en el texto hebreo de la fórmula y lo hayan elaborado en clave de resurrección futura. La identificación de los mártires como siervos de Dios (cf. 2 M 7,33.34) unido a la promesa de vida eterna (cf. 2 M 7,36) son elementos que corroboran su interpretación en este sentido.

A su vez, este pasaje tiene una función litúrgica importante en el calendario hebreo. La tradición rabínica lo conserva como lectura durante la celebración de Hannukkah y lo relaciona con el martirio de los siete hermanos (cf. *Gitt* 57b y *Lam Rab* 1.16.50) prohibiendo el ayuno y lamentos durante la misma (cf. *Shab* 21b y *Rosh Hash* 18b).¹⁵³ Y el mismo libro asocia estos acontecimientos con la dedicación del templo y la celebración de Sukkot (cf. 2 M 10,5-8).¹⁵⁴ En efecto, según los redactores griegos, la fiesta de Hannukkah surge ante la imposibilidad de celebrar Sukkot en el Templo hasta que éste fuese recuperado, purificado y dedicado después de haber sido profanado por Antíoco. Una vez restaurado, se proclamó la celebración anual de Hannukkah que dura ocho días durante los cuales se encienden sucesivamente ocho candelas, símbolo de la vida de los siete hermanos y su madre. Todos estos elementos señalan una continuidad del uso litúrgico de la fórmula ligado a la renovación de la Alianza tal como era su uso previo en Sukkot.

Es probable que estas celebraciones litúrgicas tuvieran un efecto performativo en la asamblea de los fieles, permitiéndoles experimentar instancias de sanación y restauración vital como las asociadas a las promesas de la alianza.

De hecho, ideas similares están presentes en el Salmo 29 (LXX), único salmo asociado con la celebración de Hannukkah según reza su encabezamiento en su versión hebrea (cf.

¹⁵³ Goodman, *The Hanukkah Anthology*, 67-71.

¹⁵⁴ Jeffrey Rubenstein, “Sukkot, Eschatology and Zechariah 14”, *Revue Biblique* 103 (1996): 161-195, 189; Goodman, 67-71; James VanderKam, “Feast of Dedication”, *ABD* 2:123-125.

שִׁיר־חֲנֹכָת en Sal 30,1 TM). La versión griega del pasaje explicita el imaginario de la fiesta de Hannukkah del siguiente modo:

“Un salmo para el final. Oda para la dedicación de la casa de David. Señor mi Dios, clamé a ti y me sanaste, Señor has levantado mi alma del Hades, me has librado de entre aquellos que han bajado a la fosa”. (Sal 29,1-4 LXX).

Se puede apreciar que el salmista entiende esta celebración como una instancia escatológica cuando la casa de David será restaurada y la restauración vital asociadas a las promesas de la alianza es entendida en clave de resurrección.

2.1.2.3 En Sal 89,13 LXX

La fórmula se repite una vez más en Sal 89,13 LXX, único salmo atribuido a Moisés según reza tanto la versión griega como hebrea del encabezamiento (v.1). Aquí también se encuentran varios elementos lingüísticos comunes con el Cántico. Ambos comparten el uso de formas pasivas de מָנָה y παρακαλέω con sujeto divino,¹⁵⁵ como así también un grupo de términos que sólo en muy pocas ocasiones aparecen asociados entre sí: ἡμερῶν (días) (cf. Dt 32,7.35².44.48; Sal 90,4.9.10.14.15 LXX), ἔτῶν (años) (cf. Dt 32,7; Sal 89,10³.15 LXX)¹⁵⁶ y ἔργα (obras) (cf. Dt 32,4; Sal 89,16 LXX).¹⁵⁷ Así mismo están presentes la figura de Moisés, la ira divina relacionada con las infidelidades de Israel (cf. ὀργή en Dt 32,19.27; Sal 89,7.9.11 LXX) y la figura de los siervos (cf. δοῦλος en Dt 32,36; Sal 89,13.16 LXX) entre otros.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Al ser retomadas en este contexto también podrían evocar otros pasajes con pasivos de מָנָה con sujeto divino (cf. Jl 2,13-14 y Jon 3,9-10); Thomas Dozeman, “Inner-Biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”, *JBL* 108 (1989): 207-223, 221.

¹⁵⁶ מִנְיוֹן (días) y תִּוְנָשׁ (años) en Dt 32,7 TM y Sal 90,15 TM.

¹⁵⁷ ἔργα (obras) en Dt 32,4 y Sal 90,16 TM.

¹⁵⁸ Paul Haupt, “The Prayer of Moses the Man of God”, *JBL* 31 (1912): 115-135, 118; Michell Dahood, *Psalms II* (New York: Doubleday, 1968), 321-327; David Freedman, “Who Asks (or Tells) God to Repent?”, *Bible Review* 1 (1985): 56-59, 52; Marvin Tate, “A Prayer: “Teach Us How to Number Our Days” (90:1-17)”, *Word Biblical Commentary, Volume 20: Psalms 51-100* (Dallas: Word Books Publisher, 1998).

El v.13 presenta una variante reducida y levemente modificada de la fórmula en la versión hebrea y griega del salmo y, en este caso, se la asocia a la plegaria de Moisés en el desierto (cf. Ex 32,12-14). La versión griega es el siguiente:

“ἐπίστρεψον κύριε ἕως πότε καὶ παρακλήθητι ἐπὶ τοῖς δούλοις σου” (Sal 89,13 LXX)

El *Targum de Salmos* hace más explícita la relación del salmo con el pasaje del libro del Éxodo (cf. *TgSal* 90,1).¹⁵⁹

La LXX modifica la fórmula cambiando el término *παρακληθήσεται* (presente en la versión griega de Dt 32,36a) por *παρακλήθητι*, un imperativo aoristo de *παρακαλέω* y conserva el resto de la misma. De este modo, lo que en el Cántico resume las bendiciones de la alianza, en el salmo se transforma en una exhortación de Moisés para que el Señor recuerde sus promesas.

La traducción que se propone en este caso es:

“Vuélvete Señor ¡hasta cuándo? Y **trae consolación** sobre tus siervos” (Sal 89,13 LXX)

La modificación de la fórmula señalaría una datación postexílica del salmo que retoma el pasaje del libro del Éxodo y las promesas allí destinadas a los patriarcas (Abraham, Isaac e Israel) y las asocia con las bendiciones de la alianza mosaica fusionándolas en una formulación común.

Es oportuno señalar que el texto hebreo del v.13 utiliza el hebreo בָּשָׁר para describir los aspectos propios del arrepentimiento divino y que la LXX acompaña en consonancia utilizando el término ἐπίστρεψον (volver, arrepentirse). De este modo el v.13 señala claramente que los aspectos de cambio de parecer en el *pathos* divino se expresan en este caso con el hebreo בָּשָׁר mientras se asignan a בָּנָי y *παρακαλέω* los aspectos benéficos las bendiciones de la alianza destinadas a los siervos y evocadas en los versículos siguientes (cf. vv.14-16) mediante el pasaje de humillación al gozo.

¹⁵⁹ Dan Lioy, “Teach Us the Number of Our Days: An Exegetical and Theological Analysis of Psalm 90”, *Conspectus 5 SATS* (2008): 91-114, 105.

2.2 *Otras formas pasivas de παρακαλέω con sujeto divino*

2.2.1 *En Jc 2,18*

Casi al comienzo del Libro de Jueces aparece otro pasaje donde se utiliza una forma pasiva de *παρακαλέω* con sujeto divino (cf. Jc 2,18 LXX) pero previamente encontramos dos prólogos que sirven de nexo histórico y teológico con el final del Libro de Josué que a su vez concluye con la renovación de la alianza en Siquem (Jos 24).¹⁶⁰

El primer prólogo, constituido por Jos 24,29-33 y Jc 1,1-2,5, narra las dificultades para la conquista de la tierra prometida luego de la muerte de Josué. Y, en este contexto, un Ángel del Señor acusa a Israel por sus infidelidades recordándole las condiciones de la alianza (cf. Jc 2,1-2), mientras que el llanto del pueblo y sus sacrificios buscan evitar las consecuencias del castigo divino (Jc 2,4-5).

El segundo prólogo, constituido por Jos 24,1-28 y Jc 2,6-9, narra la renovación de la alianza en Siquem (Jos 24,25-27) y el final de los días de Josué (Jc 2,6-9) aclarando que Israel continúa con sus prácticas idolátricas (Jc 2,10). El relato posterior aclara que debido a estas infidelidades, el Señor decide entregarlo en manos de sus enemigos tal como lo marca la teología del Cántico (cf. Dt 32,15-30) y al final decide salvarlo al oír sus lamentos (cf. Jc 2,18).

El patrón programático reflejado en la secuencia: pecado de Israel – juicio divino - entrega a los enemigos – penitencia de Israel – salvación, y que se esperaría encontrar en el pasaje, está sin embargo ausente y, en cambio, el Señor no exige el arrepentimiento ni la penitencia de Israel para poder salvarlo de sus enemigos.¹⁶¹ La gratuidad de la misericordia divina es una característica de este pasaje.

Otros elementos evocan la teología del Cántico: la referencia a Egipto y a las promesas relacionadas con la posesión de la tierra (cf. Dt 31,20-21; Jc 2,1.20), el juramento asociado a la mano del Señor (cf. Dt 32,39.40.41; Jc 2,15), la ira divina en el contexto de idolatría

¹⁶⁰ Frederick Greenspahn, “The Theology of the Framework of Judges”, *VT* 36 (1986): 385-396, 394; Moshe Weinfeld, “The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources”, *VT* 17 (1967): 93-113, 93-94.

¹⁶¹ J. Alberto Soggin, *Judges: A Commentary* (London: SCM Press Ltd., 1981), 43; J. Clinton McCann, *Judges: Interpretation - A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1989), 35.

(cf. Dt 29,23-26; Jc 2,11-14), los gemidos del pueblo que reclaman la intervención divina (cf. Dt 32,36a; Jc 2,18), el uso de pasivos de מִנְיָה y παρακαλέω con sujeto divino asociados a las acciones salvíficas divinas y la explícita mención de la alianza (Jc 2,20).

La dinámica del relato expresa claramente los aspectos de gratuidad al desdoblar las acciones divinas en dos sujetos distintos. Las que están dirigidas contra Israel son atribuidas a una hipóstasis divina, “el Ángel el Señor” en Jc 2,1.4, y a “la mano del Señor” en Jc 2,15; mientras que las salvíficas son atribuidas sólo a Dios (cf. Jc 2,18). Se evoca así otro pasaje del Cántico donde se advertía que nadie se libera de la “mano del Señor” (cf. Dt 32,39.41) a la vez que despeja dudas sobre a quién atribuir la salvación.

Aunque Israel corra tras otros dioses y no cumpla los mandamientos (cf. Jc 2,17) el Señor permanece fiel junto a sus jueces, salva (ἔσωσεν) a Israel de las manos de sus enemigos y rescata y restaura (παρεκλήθη) a su pueblo al escuchar sus lamentos. La ocasión en que el Señor actúa refleja una vez más la teología de la fórmula: cuando el pueblo está afligido y oprimido (cf. Dt 32,36 LXX y Jc 2,18 LXX).

A continuación transcribimos la versión griega del v.18:

“καὶ ὅτι ἤγειρεν κύριος κριτὰς αὐτοῖς καὶ ἦν κύριος μετὰ τοῦ κριτοῦ καὶ ἔσωσεν αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτῶν πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ κριτοῦ ὅτι παρεκλήθη κύριος ἀπὸ τοῦ στεναγμοῦ αὐτῶν ἀπὸ προσώπου τῶν πολιορκούντων αὐτοὺς καὶ ἐκθλιβόντων αὐτούς (Jdg 2,18 LXX)”

Y la traducción propuesta en este caso es la siguiente:

“Y puesto que el Señor les suscitaba jueces, el Señor estaba con sus jueces, y los salvaba de las manos de sus enemigos todos los días de tal juez, pues **traía consolación** sobre los lamentos que llegaban a su presencia de quienes estaban perseguidos y oprimidos” (Jc 2,18 LXX).

Traducir el término παρεκλήθη en este contexto mediante expresiones que sólo remiten al arrepentimiento divino, como suele ocurrir en la mayoría de las traducciones,¹⁶² no hace justicia a la intención del redactor que busca, en cambio, resaltar la incondicional fidelidad del Señor a las promesas de la alianza tal como reza el primer prólogo: “Yo dije: no romperé jamás mi alianza con vosotros” (cf. Jc 2,1).

¹⁶² “Se conmovía” (BJ), “se apesadumbró” en: Robert Boling, *Judges, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1975), 73; “cambió de parecer” en: McCann, 37, “se arrepintió” (KJV), “se apaciguó” (NJB); “se movió a compasión”; (NAS) (RSV) y Soggin, *Judges*, 38.

2.2.2 En 2 S 24,16

Al final del Segundo Libro de Samuel se relatan los acontecimientos previos a la muerte del rey David (cf. 2 S 23,1; 1 R 1,1) y cómo el Señor se enoja con su pueblo, ordenándole al rey contar el número de los habitantes de Israel y de Judá (cf. 2 S 24,1). No se dan razones de la ira divina ni el porqué de esta orden y así el pasaje pareciera colocarnos frente a un Dios incomprensible que ordena algo que luego castigará.¹⁶³ Sin embargo, la orden literalmente dice: “¡Ve! ¡Cuenta!” usando el imperativo *ἀριθμησον* que sólo aparece aquí y en el contexto de la alianza con Abraham (Gn 15,5).

David interpreta la orden divina a su modo, realizando un censo cuyo resultado es constatado en términos de su cosmovisión como rey: “había en Israel cien mil hombres de guerra capaces de manejar las armas y en Judá quinientos mil hombres guerreros” (2 S 24,9). Se sugiere así una crítica a la gestión de David evocando las palabras de Samuel quien habría alertado al pueblo sobre las nefastas consecuencias de reclamarle a Dios la elección de un rey: “(él rey) tomará a vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos... ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido” (1 S 8,11-18). De este modo, al realizar el censo a su modo, David encaja perfectamente en el oráculo, configurando al pueblo como un ejército tal como lo hacían los reyes de los países vecinos: “(David) ha caído en la seducción del poder del estado”.¹⁶⁴

El general Joab llama a reflexión al rey recordándole las promesas hechas a Abraham y retomadas por Moisés al comienzo del libro de Deuteronomio: “Que el Señor tu Dios multiplique el pueblo cien veces más de lo que es y que los ojos de mi señor el rey lo vean” (cf. 2 S 24,3; Dt 1,11). Pero David no retrocede en su empeño de censar.¹⁶⁵

¹⁶³ Walter Brueggemann, *I e II Samuele* (Torino: Claudiana, 2005), 361-362. Se llega a hablar de “impredecibilidad divina”; A. Anderson, “David’s Census and the Plague (24:1-25)”, *Word Biblical Commentary, Volume 11: 2 Samuel* (Dallas: Word Books Publisher, 1998).

¹⁶⁴ Brueggemann, *I e II Samuele*, 362.

¹⁶⁵ Diversas explicaciones se brindan sobre el pasaje; Sh. Yeivin, “The Threshing Floor of Araunah”, *Journal of Educational Sociology* 36 (Learning Through Travel in Israel: 1963): 396-400. O se interpreta el sacrificio de David como un rito de expiación; E. A. Speiser, “Census and Ritual Expiation in Mari and Israel”, *BASOR* 149 (1958): 17-25, 24. O se proponen razones militares para el censo y se relacionan los tres días de la peste con la liturgia penitencial de Os 6,2; K. Luke, “Light from Mari on David’s Census”, *IJT* 32 (1983): 70-89, 88-89. O se sugiere la intención de recolectar dinero para la futura construcción del templo; Matty Cohen, “II Sam 24 ou l’histoire d’un décret royal avorté”, *ZAW* 113 (2001): 17-40, 38-40. Para una revisión actualizada

El resultado del censo es singularmente alto en la versión del libro de Samuel y las cifras son aún mayores en el relato del cronista (cf. 1 Cro 21,5-6). La abundancia del conteo sugiere el cumplimiento de las bendiciones destinadas a Abraham.¹⁶⁶ Al ver este resultado, David comprende su pecado y se arrepiente de haber desafiado al Señor confiando sólo en *sus* propias fuerzas. Entonces Dios le ofrece tres opciones para calmar su ira: tres años de hambruna en el país, tres meses de derrotas en la guerra o tres días de peste en la tierra; opciones que citan en el mismo orden las amenazas contra los idólatras contenidas en el Cántico (cf. Dt 32,24-25). Sin mediar explicación alguna, David elige la peste apelando a la misericordia divina (vv.14-15).

Aunque el Señor pareciera cumplir su amenaza mandando un ángel a destruir Jerusalén, imprevistamente le ordena detenerse en la era de Arauná (v.16). Al igual que en el libro de Jueces, el pasaje desdobra las acciones divinas atribuyendo las violentas a la mano del Ángel y las salvíficas al Señor:

“καὶ ἐξέτεινεν ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ τὴν χεῖρα αὐτοῦ εἰς Ιερουσαλημ τοῦ διαφθεῖραι αὐτὴν καὶ παρεκλήθη κύριος ἐπὶ τῇ κακίᾳ καὶ εἶπεν τῷ ἄγγελῷ τῷ διαφθείροντι ἐν τῷ λαῷ πολὺ νῦν ἀνες τὴν χεῖρά σου καὶ ὁ ἄγγελος κυρίου ἦν παρὰ τῷ ἄλλῳ Ορνα τοῦ Ιεβουσαίου” (2 S 24,16 LXX)

El relato describe la acción divina de detener la masacre mediante el término *παρεκλήθη*, un aoristo pasivo con sujeto divino que no presenta variantes textuales (cf. 2 S 24,16). El término está ausente en el paralelo griego del Cronista (1 Cr 21,15 LXX), mientras que la versión hebrea utiliza מִנְגַּי sólo en 2 S 24,16. En todos los casos se lo traduce como un cambio de parecer en Dios.¹⁶⁷

La compra de la era de Arauná para construir allí un altar para detener la plaga ofreciendo holocaustos y sacrificios de comunión, son elementos que completan la etiología del futuro Templo de Jerusalén aunque sin mencionarlo (cf. 2 S 24,18-25). La referencia a Arauná posiblemente remita a un debate con los samaritanos sobre el lugar de construcción del Primer Templo ya que ellos reclaman que el sacrificio de Abraham (cf. Gn 22,2) fue en el

sobre las interpretaciones del pasaje consultar: Kyle Greenwood, “Labor Pains: The Relationship between David’s Census and Corvee Labor”, *Bulletin of Biblical Research* 20 (2010): 467-478.

¹⁶⁶ Sean McDonough, “‘And David was Old, and Advanced in Years’: 2 Samuel XXIV 18-25, 1 Kings I 1, and Genesis XXIII-XXIV”, *VT* 49 (1999): 128-131, 129; Luke, “Light from Mari”, 89.

¹⁶⁷ “Se arrepintió” (BJ; KJV; BPD; RSV; LXE), “se aplacó” (NAS).

Monte Gerizim, mientras que el Cronista propone el templo de Jerusalén (cf. 2 Cr 3,1-2).¹⁶⁸

Como jebuseo, Arauná cumple de modo simbólico las promesas hechas a Abraham ya que los jebuseos son los últimos en la lista de las naciones entregadas a su descendencia (cf. Gn 15,21).¹⁶⁹

Hasta aquí el relato pareciera seguir una lógica divina poco clara. Sin embargo, puede ser entendido mediante sus paralelos con la mitología egipcia. En efecto, la acción divina reflejada en este pasaje (2 S 24,15-18) presenta varios paralelos con el mito egipcio de la *Destrucción de la Humanidad* y su función litúrgica que permitía la restauración vital del dios solar y del faraón divinizado.¹⁷⁰ Una temática semejante está presente en relatos mesopotámicos sobre el diluvio y en la saga bíblica del mismo en cuya versión hebrea también se usan formas pasivas de סְבִבָּה con sujeto divino (cf. Gn 6,6-7 TM).

Un detalle no menor es que en el mito egipcio y en la versión hebrea de 2 S 24,16 está presente la forma afroasiática *n-h-m* para explicar cómo la deidad decide destruir a su pueblo y luego salvarlo misericordiosamente siguiendo la misma secuencia de acontecimientos:

- La divinidad ordena la destrucción de su pueblo debido a sus continuas rebeliones enviando, para ello, una figura celestial poderosa y violenta que destruye todo a su paso. En el mito egipcio, la diosa Sejmet destruye con su espada y en el relato paralelo del libro de Crónicas se hace mención explícita a la espada del Ángel del Señor (cf. ἡ ἁμφαία αὐτοῦ en 1 Cr 21,16 LXX).¹⁷¹
- La destrucción se detiene repentinamente por pura misericordia divina y sin mediación humana.

¹⁶⁸ Isaac Kalimi, “The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon’s Temple in Biblical Historiography”, *HTR* 83 (1990): 345-362, 362; James Davila, “Moriah (place)”, *ABD* 4:905.

¹⁶⁹ Mc Donough, “And David was Old”, 129.

¹⁷⁰ El relato completo del mito se encuentra en el *Libro de la Vaca Celestial* disponible en la versión de Miriam Lichtheim, “The Destruction of Mankind (1.24)”, en: Hallo, William W. y Lawson Younger, K. Jr. (ed.), *The Context of Scripture* (Leiden – Boston: Brill, 2003), 66-67; y también en: Kelly Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, 289-297, entre otros.

¹⁷¹ Claudio Balzaretti, “L’angelo del censimento (1 Cr 21,15-16)”, *RivB* 54 (2006): 29-44. En la versión que la comunidad de Qumrán conservó del pasaje (4 QSamuel^a 24:16-22) se conserva el detalle de la espada aunque lamentablemente se ha perdido la primera parte del v.16; Frank Moore Cross, “A New Reconstruction of 4QSamuel^a 24:16-22)”, en: Peter Flint, Emanuel Tov y James VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumrán, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 77-83, 79.

- En el mito egipcio, setenta mil jarras de agua se transforman en cerveza colorada que se parece a la sangre humana y ello permite detener la matanza. En el relato bíblico se derrama la sangre de setenta mil hombres antes de detener la matanza.
- La dirección de la matanza divina se orienta de norte a sur y el acto salvífico es durante la mañana.
- Se plantea el doble aspecto de furia y misericordia divina mediante dos figuras distintas. En el mito egipcio son las diosas Sejmet y Hathor, cada una encarnando los aspectos de furia y misericordia divina. En el pasaje bíblico, un Ángel del Señor encarna la furia divina mientras Dios mismo manifiesta su misericordia ordenando detener la matanza y salvando a su pueblo.
- Ambos relatos culminan con la instauración de rituales en el templo para conmemorar los hechos.
- Tanto en el relato egipcio como en el texto bíblico, la forma afroasiática *n-h-m* se utiliza para expresar la acción salvífica divina. En el mito, la diosa Sejmet representa los aspectos violentos de Ra mientras la diosa Hathor conocida como “la que rescata al robado” [Nhmt ‘w3y]¹⁷² refleja los aspectos salvíficos de Ra. Este nombre egipcio utiliza la forma *nḥm* y refleja la dualidad del accionar divino frente a la vida y la muerte.¹⁷³ En el texto bíblico, la acción salvífica se expresa en el texto hebreo mediante un pasivo de נָחַם con sujeto divino (יְנָחַם) y en el texto griego mediante un pasivo de παρακαλέω (παρεκλήθη).

A estos paralelos con la religión egipcia se suman las evidencias arqueológicas que respaldan la presencia de cultos egipcios en la zona de Jerusalén durante el período ramésida hasta el siglo X a.C. La diosa Hathor fue ampliamente venerada y asociada a la diosa Astarté en el Levante y particularmente en Palestina durante el Bronce Tardío y la

¹⁷² “*nḥm*”, KWAS, 295-297; “*Nhmt ‘w3y*”, en: Alan Gardiner, *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Published on behalf of the Griffith Institute Ash molean Museum, Oxford* (London: Oxford University Press, 1979).

¹⁷³ Cornelius Bleeker, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of Ancient Egyptian Religion* (Leiden: Brill, 1973), 62.

Era de Hierro I.¹⁷⁴ Varias estatuillas representan a la diosa Hathor con una flor de loto en la mano (uno de los sentidos de *nḥm*), símbolo de su poder sobre la muerte.¹⁷⁵

Además, varios testimonios indican que las diosas Sejmet y Hathor fueron veneradas puntualmente en la zona de Jerusalén durante el período ramésida.¹⁷⁶ Un grabado de Hathor encontrado en los nichos de la capilla de St. Etiene en Jerusalén, muestra la vigencia de las prácticas funerarias egipcias en Jerusalén durante el período monárquico.¹⁷⁷ Hay evidencias de un templo egipcio activo durante el Bronce Tardío en la Puerta de Damasco del Templo de Jerusalén.¹⁷⁸ El hallazgo de una estatuilla de terracota en Tall Zira (Jordán) con los perfiles de ambas diosas grabados en su rostro muestra como el motivo de furia-salvación era conocido en esa zona en el Bronce Tardío. Vista de frente tiene el rostro femenino de la diosa Hathor pero de costado presenta el perfil de una leona, la imagen representativa de la diosa Sejmet.¹⁷⁹ También hay evidencias de prácticas funerarias egipcias en la zona de Jerusalén durante varios siglos.¹⁸⁰

Todos estos elementos permiten explicar las similitudes entre el relato bíblico y el mito egipcio y sugieren posibles influencias egipcias sobre las tradiciones litúrgicas del Primer Templo

En la época griega, el mito de la *Destrucción de la Humanidad* formaba parte de la liturgia imperial ptolemaica asociado con ritos que renovaban el poder vital del rey. El mito era recitado durante los ritos de dedicación de los templos egipcios durante el ciclo de Año

¹⁷⁴ George Hart, *The Routledge Dictionary of God and Goddesses* (London-N.Y.: Taylor & Francis, 2005), 65.

¹⁷⁵ Carolyn Higginbotham, *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine* (Brill, 2000), 230; Trude Dothan, “The Arrival of the Sea Peoples: Cultural Diversity in Early Iron Age Canaan”, en: S. Gitin y W. G. Dever (eds.), *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology, The Annual of the American Schools of Oriental Research* 49 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), iii-v+vi+ix+xi-xii+1-105+107-131+133-141+143-152, 1-14; Rachael Sparks, “Using Pottery to Interpret the Past: Astarte Figurines in Late Bronze Age Palestine, a Case Study”, Sorrell y Ruys (eds.), *Proceedings of the International Ceramics Conference Austceram 94* (Sydney: Australasian Ceramic Society, 1994), 16-21, 17.

¹⁷⁶ Christoffer Theis y P. Van der Veen, “Some ‘Provenanced’ Egyptian Inscriptions from Jerusalem: A Preliminary Study of Old and New Evidence”, Galil et al (eds.), *The Ancient Near East in the 12th - 10th Centuries BCE, Alter Orient und Altes Testament* 392 (2012), 509-524, 509-523.

¹⁷⁷ Gabriel Barkay y A. Kloner, “Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple”, *BAR* 40 (1986): 22-53, 36

¹⁷⁸ Gabriel Barkay, “What’s an Egyptian Temple Doing in Jerusalem?”, *BAR* 26 (2000): 48-57.

¹⁷⁹ Gabriel Barkay, “A Late Bronze Age Egyptian Temple in Jerusalem?”, *Israel Exploration Journal* 46 (1996): 23-43, 23.

¹⁸⁰ Barkay y Kloner, “Jerusalem Tombs”.

Nuevo y probablemente durante el Festival de *Heb Sed* y el Festival de Hathor.¹⁸¹ Los frisos de los templos egipcios describen los ritos de purificación del templo y el resurgir a la vida seguidos de los grabados correspondientes al relato de *Destrucción de la Humanidad*.¹⁸² Los días previos al festival de Hathor (denominados días epagómenos), marcaban el clímax del poder destructivo de la diosa Sejmet y preanunciaban el triunfo sobre la muerte ordenado por el dios Ra.

Estos ritos, frecuentes en la liturgia oficial egipcia, eran seguramente conocidos por la comunidad judía de Alejandría. Así lo corrobora otro pasaje similar del libro de la Sabiduría donde la Palabra del Señor es la ejecutora de su cólera y extermina a los egipcios con su espada afilada (Sb 18,15-16 LXX) y la intervención de un hombre intachable (una probable alusión a la función sacerdotal de Aarón) logra detener la masacre de los israelitas justos recordándole al Señor las promesas de su Alianza (cf. διαθήκας en Sb 18,20-25 LXX). Los redactores griegos percibieron las similitudes entre el mito egipcio y el relato bíblico y entendieron la función salvífica de מִנְחָה en el pasaje de 2 Samuel 24 y decidieron conservar la relación entre los pasivos de מִנְחָה y παρακαλέω con sujeto divino usando el término παρεκλήθη en el v.16.

3. Otras formas pasivas derivadas de παρακαλέω

3.1 El término παράκλησις

La idea de consolación divina y humana en la LXX es distinta a la de la literatura clásica. Esta última desarrolló un género literario del tipo consolatorio marcado por un radical escepticismo frente a la inefable experiencia de la muerte y considera limitados los alcances

¹⁸¹ Anthony Spalinger, “Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt”, *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995): 33-47; Margaret Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Facts on File, 2002), 163; José Galán, “The Ancient Egyptian Sed-Festival and the Exemption from Corvée”, *JNES* 59 (2000): 255-264.

¹⁸² Filip Coppens, “In Preparation for Regeneration. The Wabet in Temples of the Ptolemaic and Roman Period”, *The Heritage of Egypt* 2 (2009): 33-39, 36-37.

de las palabras y gestos de aliento prodigados a quien sufre. Éste escepticismo llega incluso a despreciar el bien de la vida.¹⁸³

Los textos bíblicos, en cambio, presentan una mirada esperanzadora y usan el término *παράκλησις* en las versiones griegas como un tecnicismo que contempla las múltiples facetas de las expectativas escatológicas y mesiánicas de la Consolación de Israel (1 M 10,24; 12,9; 2 M 7,24; 15,11; Sal 93,19; Jb 21,2; SalS 13:1; Os 13,14; Na 3,7; Is 28,29; 30,7; 57,18; 66,11; Jr 16,7; 31,9). Si bien los diccionarios teológicos detallan los múltiples elementos que configuran la Consolación de Israel, no logran articular un campo semántico coherente para este concepto. La verdadera consolación proviene sólo de Dios (Is 57,18 LXX), si no es vana (Is 28,29; 30,7 LXX; Jb 21,2 LXX); está asociada al juicio de Dios en la historia (Na 3,7 LXX; Jr 16,7 LXX); implica salvación para los justos y condena para los impíos (SalSal 13,1 LXX); sacia el deseo profundo de quien sufre (Sal 93,19 LXX); es una esperanza mesiánica que sólo Dios puede realizar trocando la desolación en restauración (Jr 38,9 LXX); se asocia a los cuidados maternales de Dios (Is 66,11 LXX); puede tener instancias mediadoras como las escrituras (1 M 12,9); la falta de consolación divina conduce a la muerte (Os 13,14 LXX). Este aparente mosaico de posibilidades propuesto en los diccionarios se completa con la aclaración de que término podría adoptar ocasionalmente el sentido de “exhortar” remitiendo a una falsa consolación (1 M 10,24; 2 M 7,24).¹⁸⁴

Sin embargo, a favor de la coherencia del término se puede leer la síntesis que ofrece el Salmo de Salomón 13 redactado probablemente durante el siglo I a.C., que plantea una instancia de juicio divino en el que los justos serán tratados con misericordia evocando motivos asociados a los pasivos de *παρακαλέω*.¹⁸⁵

“Salmo de Salomón. Consolación (*παράκλησις*) de los justos. La diestra del Señor nos cubrió. La diestra del Señor nos perdonó. El brazo del Señor nos salvó de la espada que traspasa, del hambre y de la muerte de los pecadores” (Sal Sal 13,1-2 LXX).

¹⁸³ Se puede encontrar una vasta reseña de la literatura consolatoria no bíblica en: Schmitz y Stählin, “*παράκλησις*”, *TDNT* 5:773-799.

¹⁸⁴ BDAG; *TDNT* 5:773-799; “Consolation of Israel”, en: M. G. Easton, *Illustrated Bible Dictionary* (London: T. Nelson & Sons, 1987); y en: Horst Baltz y Gerhard Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1998); y también: Kaufmann Kohler, “Consolation”, *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk & Wagnalls, 1906-1910).

¹⁸⁵ Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, 205-206.

Por otra parte, en las traducciones del término *παράκλησις* los términos “consuelo” y “consolación” se aplican indistintamente aunque expresan conceptos distintos. En efecto, el consuelo humano intenta infructuosamente traer alivio y bienestar en una situación de angustia o peligro. La consolación divina, en cambio, es una acción que trae efectivo alivio para quien está destinada. Esta categoría articula los conceptos de juicio divino, salvación de los justos, muerte de los impíos, restauración de Israel y restauración vital. En los textos bíblicos, la “Consolación divina” puede (o no) devenir en “consuelo” dependiendo del veredicto del juicio divino.

Diversos pasajes bíblicos asocian al término *παράκλησις* con el concepto de alianza o con elementos asociados a las bendiciones de la misma. Se anuncia vana *παράκλησις* (cf. Is 28,29 LXX) para Samaria por haber hecho alianza con la muerte (cf. *διαθήκη* en Is 28,15.18 LXX). De modo similar, se anuncia vana *παράκλησις* (cf. Is 30,7 LXX) para los rebeldes que realizaron ritos de alianza con otros dioses que no son YHWH (cf. *συνθήκη* en Is 30,1 LXX).¹⁸⁶ A la falsa *παράκλησις* que ofrece Antíoco (cf. 2 M 7,24) se opone la confianza en la resurrección que los mártires esperan por haber sido fieles a la alianza (cf. *διαθήκην θεοῦ* en 2 M 7,36). No hay *παράκλησis* para Samaria (cf. Os 13,14 LXX) por haberse rebelado contra el Señor y haber hecho alianza con Asiria (cf. *διαθήκην μετὰ Ἀσσυρίων* en Os 12,2 LXX), por ello perecerá y no será rescatada de la muerte. La destrucción de Nínive es entendida como falta de *παράκλησis* decretada por Dios contra esa ciudad (cf. Na 3,7 LXX). A su vez, el Señor promete paz, sanación y alegría a sus siervos como expresión de su *παράκλησis* (cf. Is 57,18 LXX), mientras que para los malvados no habrá paz. En el día de la venganza y el juicio, YHWH consolará los que sufren (cf. *παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας* en Is 61,1-2 LXX) y pactará una Alianza Eterna con ellos (cf. *διαθήκην αἰώνιον* en Is 61,8 LXX). El castigo para los enemigos y la salvación para los siervos de YHWH son expresión de la *παράκλησis* en Jerusalén (cf. Is 66,11-14 LXX). Otro tanto ocurre en el libro de Jeremías donde la vuelta del destierro y la restauración de las relaciones con Dios

¹⁸⁶ Uno de los sentidos citados para el término *συνθήκη* en el LSJ es “alianza”.

son interpretadas en términos de *παράκλησις* (cf. Jr 38,9.13 LXX) y la instauración de una Nueva Alianza (cf. διαθήκην καινήν en Jr 38,31 y 34 LXX respectivamente).¹⁸⁷

Esta asociación entre el término *παράκλησις* y el concepto de alianza permite entender la categoría de “Consolación de Israel” como una esperanza escatológica asociada al cumplimiento pleno de las promesas de la alianza. Y, en este sentido, *παράκλησις* remite a los aspectos salvíficos del accionar divino asociados a las bendiciones de la misma. Franz Delitzsch lo expresa en estos términos: “La Consolación (הַמְּחֻנָּה) es una de las palabras fecundas que combina todo lo que se espera de Dios como salvación”. Según el autor, Noé fue el primer mediador de consuelo en la historia sagrada, consuelo no entendido como palabras sino como acto salvífico.¹⁸⁸

La experiencia mesiánica de la Consolación de Israel tuvo eco en la liturgia hebrea que aun celebra el ciclo de las *Nehamah* (הַמְּחֻנָּה). Este ciclo probablemente refleje tradiciones litúrgicas del Segundo Templo destinadas a experimentar el juicio divino y la restauración vital prometidas a los destinatarios de la Consolación de Israel. Durante nueve semanas se leen lecturas proféticas que contienen el término מְחֻנָּה siguiendo una secuencia de castigo, sabiduría y consuelo, ofreciendo una instancia de reflexión y conversión previa al Día del Perdón y un período posterior de regocijo, consuelo y sanación asociado a Sukkot. Si bien los comentarios rabínicos sobre el ciclo son tardíos, reflejan material muy antiguo.¹⁸⁹

Una celebración similar estuvo vigente en la comunidad de Qumrán tal como lo refleja el rollo denominado *Tanjumim* (4Q176). Allí se expresa la esperanza escatológica que dicha comunidad asocia a la Consolación divina utilizando en su liturgia textos proféticos similares a los del ciclo de las *Nehamah*.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Jr 31,9.13 TM y Jr 31,31-34 TM

¹⁸⁸ Franz Delitzsch, *Messianic Prophecies in Historical Succession* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891), 43.

¹⁸⁹ C. Adler y W. Willner, “Shabbat Nahamu”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnalls (eds.), 1906); Naomi Cohen, “Earliest Evidence of the Haftarah Cycle for the Shabbaths between ז בְּתַמּוּת and תְּמִימָה in Philo”, *JJS* 48 (1997): 225-249, 248; Petuchowski, *Contributions to the Scientific*, 298.443; Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, 81.

¹⁹⁰ Jesper Hogenhaven, “The Literary Character of 4QTanhumim”, *Dead Sea Discoveries* 14 (2007): 99-123, 122-123.

3.2 *Otras formas pasivas de παρακαλέω*

Otra forma pasiva del verbo *παρακαλέω* se usa en la visión inaugural del libro de Zacarías. Allí el Señor anuncia palabras de consuelo (*λόγους παρακλητικούς* en Za 1,13 LXX) asociadas a la reconstrucción del Templo y la restauración de Jerusalén. En este pasaje postexílico¹⁹¹ se menciona la ira divina (cf. Za 1,2.15) y la transgresión a las palabras y preceptos dados a los profetas (cf. Za 1,6) utilizando el término *παρακλητικός* en un contexto que remite a la ruptura de la alianza.¹⁹² Al aplicarse el sufijo *-τικός*¹⁹³ que denota habilidad o capacidad de acción a una forma pasiva de *παρακαλέω*, se le asigna a las palabras del ángel la misma la eficacia consoladora que las palabras divinas que anuncian la restauración de Jerusalén (cf. Za 1,16-17).

El concepto de Consolación divina (asociado al término *παρακλητικός*) es retomado en la segunda parte del libro de Zacarías que anuncia el arribo de una era mesiánica en la que el Señor liberará a los cautivos, salvará a su pueblo e instaurará una era de paz y prosperidad y consuelo (cf. Za 8,13-15; 9,11-17) por fidelidad a la sangre de la alianza (cf. ἐν αἷματι διαθήκης en Za 9,11),¹⁹⁴ mientras los ídolos sólo ofrecerán vano consuelo (cf. Za 10,2).

4. Conclusiones

Los avances en el campo de lingüística comparada han permitido ver que la forma afroasiática *n-h-m* tiene elementos lingüísticos comunes y sentidos salvíficos tanto en sus expresiones semitas como egipcias estableciendo relaciones de parentesco entre los distintos fonemas. Esto reveló la presencia de aspectos salvíficos en las distintas formas de su expresión hebrea מִנְיָה, incluidas las formas pasivas con sujeto divino.

¹⁹¹ David Petersen, “Zechariah's Visions: A Theological Perspective”, *VT* 34 (1984): 195-206, 206.

¹⁹² Théophane Chary, *Aggée – Zacharie – Malachie* (Paris: Gabalda, 1969), 62.

¹⁹³ Goodwin, *A Greek Grammar*, #851.

¹⁹⁴ El simbolismo de la sangre remite a una esfera cultural y puede relacionarse con los sacrificios del Templo o la Alianza con Moisés (cf. Ex 24); Luis Alonso Schoekel y José Sicre Díaz, *ProfetasII* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 257. Pero también podría remitir a antiguas prácticas de Alianza, como las reflejadas en el Cántico (cf. Dt 32,42); Susan Niditch, “Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9”, *VT* 61 (2011): 629-645, 644; Paul Hanson, “Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern”, *JBL* 92 (1973): 37-59, 46-47.

Los redactores de la LXX, con conocimientos amplios de su propia cultura, comprendieron los aspectos salvíficos asociados a las formas pasivas de מִנָּה y los volcaron sobre diversas formas pasivas del verbo *παρακαλέω*. De este modo ampliaron el campo semántico que dicho verbo poseía en la literatura clásica y le asignaron una impronta particular en los textos bíblicos.

Estos mismos traductores prefirieron conservar, en ciertos casos, una correspondencia estricta entre los pasivos de מִנָּה con sujeto divino y los pasivos de *παρακαλέω* con sujeto divino, mientras desecharon dicha correspondencia en otros. Los textos que la respetan reflejan una teología asociada a la alianza.

Entre los textos que reflejan dicha correspondencia, ocupa un lugar singular el Cántico de Moisés. Su estructura, su relación con la Ley en el contexto del libro del Deuteronomio, su función como testimonio de la alianza, su uso litúrgico en la fiesta de Sukkot, y los paralelos con otros tratados de Antiguo Oriente Medio, permiten entenderlo como un documento de importancia teológica fundamental. Refleja un tipo particular de tratados que eran grabados sobre dos testimonios, cada uno conteniendo los compromisos mutuos de los firmantes. Los redactores bíblicos configuraron el Cántico como el testimonio correspondiente a los compromisos que, según esta teología, el Señor asume para con su pueblo; mientras que los pasajes previos del Deuteronomio reflejan los compromisos que el pueblo asume para con Dios.

En el Cántico, se usa una fórmula recurrente expresada en Dt 32,36a que contiene una forma pasiva de *παρακαλέω* con sujeto divino y está asociada a la dinámica de la alianza. Esta fórmula resume de modo conciso el anuncio del juicio divino y las acciones salvíficas asociadas con las bendiciones de la alianza. El juicio implica la condena de los idólatras y la salvación para los siervos del Señor. En este contexto, la forma pasiva de מִנָּה en su versión hebrea y el pasivo de *παρακαλέω* con sujeto divino en su versión griega, están especialmente relacionados con la restauración vital y social que experimentarán los siervos cuando llegue la Consolación de Israel.

La teología resultante de esta fórmula (Dt 32,36a) supera la comprensión exclusivamente forense del Decálogo y propone un compromiso activo y permanente del Señor con la historia salvífica de su pueblo. Este tipo de teología conserva la memoria de tradiciones previas de círculos samaritanos y las ensambla con la ideología real de las casas de Israel y de Judá cuya continuidad dependerá del cumplimiento de la alianza.

Varios salmos retoman dicha fórmula ya sea de forma literal (Sal 134,14 LXX), o desarrollando motivos similares (Sal 89,13 LXX; Sal 29,2-4 LXX) y presentan una teología común con el Cántico. Reflejan desarrollos postexílicos que conservan la memoria de tradiciones previas asociadas, probablemente, a la renovación de la alianza en la liturgia del Primer Templo. El Sal 89 LXX plantea una leve modificación de la fórmula, asociando la mediación de Moisés en el desierto con las bendiciones de la alianza mosaica y las promesas hechas a los patriarcas.

En la época griega, las promesas de restauración vital asociadas a dicha fórmula, son entendidas en clave de resurrección (cf. 2 M 6,7). La misma es prometida a los siervos que, dando testimonio de su fidelidad a la alianza, soportan con firmeza su martirio.

En otros pasajes de la LXX, los pasivos de *παρακαλέω* con sujeto divino (cf. Jc 2,19 y 2 S 24,16) son utilizados para resaltar los aspectos misericordiosos de Dios y también aparecen en contextos asociados a la alianza. Por ejemplo, en Jc 2,18 se subraya la incondicional fidelidad del Señor para con su pueblo y la voluntad de bendecirlo pese a sus transgresiones a la alianza (cf. Jc 2,20). Otro tanto ocurre en 2 S 24,16, donde se percibe la voluntad del redactor de resaltar la misericordia gratuita y la fidelidad incondicional del Señor y asociarla con las promesas hechas a Abraham (Gn 15) y a David (cf. 2 S 23,5).

A su vez, el concepto bíblico de *παράκλησις* propone una teología afín a la expresada en el Cántico de Moisés. Los redactores de la LXX han adoptado dicho término como un tecnicismo para expresar el concepto y la dinámica asociados a la Consolación de Israel, proyectando el cumplimiento de las bendiciones de la Alianza a un futuro escatológico en el que Dios juzgará a su pueblo y restaurará a sus siervos.

Dicho concepto tiene su correlato en diversas celebraciones litúrgicas del calendario hebreo como Hannukkah, Purim, el ciclo de las Nehamah y, en especial, Sukkot (asociada a la

renovación de la alianza) en las que se celebran los aspectos salvíficos asociados al cumplimiento de las bendiciones. Los campos semánticos de מִשְׁׁמָרָה y παρακαλέω permiten expresar la experiencia de restauración vital asociada a dichas bendiciones.

Dada la influencia egipcia sobre la zona del Levante hasta la primera mitad del siglo VII a.C. y los testimonios de cultos egipcios encontrados en la zona de Palestina durante el período de Hierro I, es posible suponer que la forma egipcia *nḥm* (y su ideología imperial asociada) dejó su impronta en antiguas tradiciones samaritanas que luego fueron reelaboradas en la liturgia del Primer Templo por círculos deuteronomistas. Para dichos círculos fue fácil asociar los aspectos salvíficos de la ideología imperial egipcia expresada mediante su forma *nḥm* y volcarlas a las acciones salvíficas expresadas por el hebreo מִשְׁׁמָרָה.

En el postexilio, los redactores bíblicos retomaron las tradiciones presentes en el Cántico de Moisés y las reelaboraron en la liturgia del Segundo Templo redactando para ello salmos específicos (como los salmos 29, 89 y 136 LXX).

En el período griego, los aspectos de restauración vital asociados a las bendiciones de la alianza y expresados en la fórmula (Dt 32,36a) son entendidos en clave de resurrección (cf. 2 M 7,6.9.36) y son hacia un futuro escatológico que permitirá experimentar la eficacia de las mismas.

CAPÍTULO II

LA FIGURA DEL PARÁCLITO EN EL LIBRO DE JOB

1. El lenguaje del Paráclito en el libro de Job

El libro de Job es muy importante para el análisis de la terminología del paráclito ya que contiene los únicos textos véterotestamentarios donde dicha terminología está presente tanto en las versiones griegas del libro como en el Targum homónimo.

Las versiones griegas del libro de Job utilizan *παρακαλέω* en diversos contextos. Las formas activas (Jb 2,11; 4,3; 7,13; 21,34; 29,25; 42,11) describen las limitaciones del consuelo humano,¹⁹⁵ mientras que las formas pasivas aparecen asociadas al lenguaje del paráclito (*παρακλήτος/παράκλητοι* en Jb 16,2) y a la Consolación divina (*παράκλησις* en Jb 21,1) estas últimas agrupadas en el Segundo Ciclo de Discursos (Jb 15-21) y traduciendo, a su vez, diversas formas de חם.

Por su parte, la versión aramea del libro de Job también utiliza el lenguaje del paráclito en dos oportunidades, proponiendo פְּרִקְלִיטִיָּה (prqlyty) en *TgJb* 16,20 y פְּרִקְלִיטִתָּה (prqlyta) en *TgJb* 33,23, ambos términos en correspondencia con el hebreo מְלִיעָה. Esta opción del targum de usar el lenguaje del paráclito en pasajes distintos a los de la LXX y asociados a otro término hebreo distinto de חם podría reflejar otra tradición a la reflejada en la LXX.

Para el análisis procederemos por etapas. Primero se analizará la importancia del concepto de Consolación divina y sus temas asociados en el libro de Job. Luego veremos cómo esto ilumina el sentido de cada pasaje donde se utiliza la terminología del paráclito, tanto en las versiones griegas como arameas de dicho libro.

¹⁹⁵ Remiten al vano consuelo humano que los amigos de Job le brindan (Jb 2,11; 21,34), el que Job brinda a otros (Jb 4,3; 29,25), el que Job buscaba para sí (Jb 7,13) y el que recibe de su familia (Jb 42,11). El pasivo de חם en Jb 42,6 (sin correspondencia con *παρακαλέω*), está asociado al arrepentimiento de Job; Anthony Campbell, “The Book of Job: Two Questions, One Answer”, *Australian Biblical Review* 51 (2003): 1-11; John Curtis, “On Job’s Response to Yahweh”, *JBL* 98 (1979): 497-511; Dale Patrick, “The Translation of Job XLII 6”, *VT* 26 (1976): 369-371; L. J. Kaplan, “Maimonides, Dale Patrick, and Job XLII 6”, *VT* 28 (1978): 356-358; Lester Kuyper, “The Repentance of Job”, *VT* 9 (1959): 91-94; W. Morrow, “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6”, *JBL* 105 (1986): 211-225; Muenchow, Charles, “Dust and Dirt in Job 42:6”, *JBL* 108 (1989): 597-611.

2. παράκλησις en Job

El libro de Job desarrolla una vasta temática que incluye diversas concepciones sobre la teodicea divina, el sentido del dolor humano y la perseverancia en la fe, la sabiduría y la consolación divina, entre otras.¹⁹⁶ Los diálogos aparentemente escritos en clave jurídica recorren el libro y permiten al lector identificarse (o no) con las respuestas que sus amigos le ofrecen a Job y, al mismo tiempo, percibir la dolorosa experiencia que él tiene de la justicia y la retribución divina.¹⁹⁷

Pese a la cantidad de pasajes que el autor dedica al sufrimiento de Job, el tema parece ser secundario en su obra y la respuesta sobre su sentido queda supeditada a una decisión divina introducida en el prólogo (Jb 1-2) y resuelta en el epílogo (Jb 42,7-17).¹⁹⁸ Sólo este marco literario explica que el accionar divino no es arbitrario.¹⁹⁹ En efecto, en el prólogo se explica que los penas que le devienen a Job son consecuencia de un diálogo entre Dios y Satán (cf. Jb 1-2) y sólo se resuelven al final del libro (cf. Jb 42)²⁰⁰ sin hacer alusión a la temática del dolor. A su vez, este marco literario ofrece una respuesta superadora de la perspectiva forense sobre la justicia divina, respuesta que apela a la soberanía del creador (cf. Jb 40,8).

Sin embargo, a lo largo de la obra se desarrollan otros aspectos no siempre resaltados por los comentadores como son los relacionados con la alianza, el juicio divino, la experiencia de salvación de la muerte e incluso la resurrección que, como ya hemos presentado, todos

¹⁹⁶ Dan Botica, “Theodicy as Theophany in the Book of Job”, *Perichoresis* 2 (2004): 93-105; John Hartley, *The Book of Job* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 50; Yair Hoffman, “The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job: A Reconsideration”, *VT* 31 (1981): 160-170, 168-169; Gregory Parsons, “The Structure and Purpose of the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 139-57; Gary Smith, “Is There a Place for Job’s Wisdom in Old Testament Theology?”, *Trinity Journal* 13NS (1992): 3-20; Andrew Steinmann, “The Structure and Message of the Book of Job”, *VT* 46 (1996): 85-100, 99-100; Jaques Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu: la légende de Job et ses relectures postexiliques* (Leiden: Brill, 1986), 80.

¹⁹⁷ Asnat Bartor, “The ‘Juridical Dialogue’: A Literary-Judicial Pattern”, *VT* 53 (2003): 445-464.

¹⁹⁸ Charles Feinberg, “The Poetic Structure of the Book of Job and the Ugaritic Literature”, *Bibliotheca Sacra* 103 (1946): 283-92, 286; Gregory Parsons, “The Structure and Purpose of the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 139-57, 139; Steinmann, “The Structure and Message”, 86-87.

¹⁹⁹ Bartor; “The ‘Juridical Dialogue’”; Sylvia Scholnick, “The Meaning of *mišpat* in the Book of Job”, *JBL* 101 (1982): 521-529; Haim Shapira, “For The Judgment Is God’s: Human Judgment and Divine Justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition”, *Journal of Law and Religion* 27 (2011-12): 273-328; Mario Cimosa y Gillian Bonney, “Angels, Demons and the Devil in the Book of Job (LXX)”, en: W. Kraus y M. Karrer (ed.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien, Einflüsse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 543-561, 561.

²⁰⁰ Víctor Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos* (Estella: Ed. Verbo Divino, 1994), 173.

ellos están articulados entre sí en la categoría teológica de la Consolación de Israel. Veamos pues cómo la misma es entendida en el libro de Job.

2.1 *El juicio divino y la alianza en Job*

La temática de la alianza pareciera no tener un desarrollo propio en el libro de Job ya que el término **ברית** se usa sólo tres veces en toda la obra (Jb 5,23; 31,1; 40,28) y en contextos sin relación aparente con ese concepto. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que el autor entiende la relación entre Job y Dios en esa clave:

- En diversos pasajes Job apela a un proceso legal por el cual busca ser justificado y reivindicado ante Dios. La demanda de este proceso legal no es un atrevimiento inusitado de un simple siervo frente a su Señor. Al pensar de Job, el juicio es posible porque existen compromisos divinos que permiten reclamarlo, compromisos a los que Job alude mediante un lenguaje forense: “Mirad: estoy cerca de mi juicio y estoy convencido que seré hallado justo. ¿Quién es el que quiere litigar conmigo? ¡Pues desde ahora acepto callar y perecer!... Pues escribes contra cosas malas, me imputas faltas de mi juventud...” (Jb 13,18-19.26 LXX). Job reclama un proceso legal en términos tales que parecieran obligar a Dios a litigar y administrar justicia. Al hacerlo, el redactor configura el accionar divino con funciones similares a las de los dioses garantes en los tratados de alianza.²⁰¹ Algo similar ocurre en Jb 23,4 LXX: Y expondré mi propio caso y Él llenará mi boca con argumentos.²⁰²
- Al comparar el prólogo de Job con las bendiciones y maldiciones de la alianza enumeradas en Dt 28, surgen elementos literarios comunes. En el libro del Deuteronomio se promete prosperidad económica y abundante descendencia a quienes cumplen la alianza (cf. Dt 28,3-8). Por su parte, el autor describe a Job como un hombre próspero con abundantes riquezas y una familia numerosa (cf. Jb 1,1-3) configurándolo como el siervo que respeta las estipulaciones de la alianza

²⁰¹ “Él (Job) relaciona su situación con un contrato que Dios ha formulado con amargas estipulaciones. Quizás se pueda pensar en una alianza escrita que contiene maldiciones y bendiciones”; Hartley, *The Book of Job*, 228.

²⁰² Davidson cataloga este pasaje como un subgénero de proceso de alianza; Davidson, “The Divine Covenant Lawsuit”, 59.

mosaica. A su vez, los males que sobrevienen a Job: muerte, desolación, despojo y destrucción (cf. Jb 1,13-19) son similares a las maldiciones destinadas a quienes traicionan la alianza (cf. Dt 28,18.31-32.51) e incluso las llagas que lo atormentan (cf. ἔλκος en Dt 28,17.35 LXX y Jb 2,7 LXX) reflejan las maldiciones mencionadas en la alianza mosaica.

- El término ἄμεμπτος utilizado en la versión griega del libro de Job para referirse a su conducta intachable (cf. Jb 1,1.8; 2,3; 4,17; 9,20; 11,4; 12,4; 15,14; 22,3.19; 33,9 LXX) refleja una terminología similar a la utilizada por Dios para exhortar a Abraham a que sea un hombre intachable (cf. ἄμεμπτος en Gn 17,1 LXX) y así establecer con él su alianza (cf. διαθήκην en Gn 17,2 LXX).²⁰³
- El lenguaje de alianza se utiliza dos veces en la versión griega (cf. διαθήκην en Jb 31,1 y 40,28 LXX). Y tres en la versión hebrea del libro de Job (cf. בְּרִית Jb 5,23; 31,1; 40,28 TM). En Jb 5,23 TM aparece en un contexto similar a las bendiciones y maldiciones del Cántico de Moisés, en contexto donde los males que sobrevienen a Job siguen la secuencia de herir y sanar (Jb 5,18 TM) según el patrón de accionar divino presente en el Cántico (Dt 32,39). Además, Dios salva al débil del hambre, de la peste y de la espada (cf. Jb 5,20-22 TM) siguiendo la misma secuencia presente en el Cántico (cf. Dt 32,24-25). El justo, por su parte, está destinado a tener una relación armónica con los elementos de la naturaleza enunciada en términos de una alianza cósmica; quien la respete tendrá bienestar físico y económico y una gran descendencia (cf. Jb 5,24-26 TM).²⁰⁴

Estos elementos sugieren que la teología de la alianza está presente en el libro de Job aunque el autor ofrece una novedad respecto de sus enunciados previos. Al exigir que se cumpla en la persona de Job el juicio y las bendiciones prometidas a todo Israel, propone que los beneficios de la alianza se apliquen de modo singular a su persona y, por analogía, a cada individuo que camina en el temor de Dios. De este modo el libro de Job plantea un

²⁰³ Max Rogland, “The Covenant in The Book of Job”, *CTR* 7 (2009): 49-62, 54.

²⁰⁴ Hartley, *The Book of Job*, 127; Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Book of Job I* (London: T. & T. Clark, 1866), 102-103.

tipo de teología superadora de la concepción corporativa de la alianza aplicando las bendiciones y maldiciones a cada israelita en particular.²⁰⁵

2.2 *La salvación de la muerte y la resurrección en Job*

Como ya hemos planteado en el Capítulo I, la fórmula expresada en Dt 32,36a contiene la promesa del Señor de juzgar y salvar a sus siervos cuando estén exánimes, al borde de la muerte o en peligro de extinción, resumiendo las bendiciones de la alianza mosaica que, en el postexilio se proyectan escatológicamente bajo el concepto de Consolación de Israel. Dicha esperanza incluía la fe en la resurrección como era el caso de los siete hermanos y su madre que en 2 Macabeos son martirizados por ser fieles a la Alianza pero mueren con la esperanza de que el Señor les otorgue una vida eterna.

Una teología similar se plantea a lo largo del libro de Job. Dios considera a Job un fiel siervo suyo (cf. θεράπων en Jb 2,3; 3,19; /,2; 19,16; 31,13; 42,7.8³ LXX) mientras que Job, por su parte, se considera a sí mismo un fiel siervo del Señor y por lo tanto merecedor de las promesas de la Alianza. Y, a lo largo del libro, Job invoca a múltiples figuras celestiales para que actúen en su ayuda y garanticen su salvación: un liberador en Jb 5,4, un árbitro en Jb 9,33, dos personajes celestiales en Jb 16,19, un redentor eterno en Jb 19,25 y un ángel y mediador en Jb 33,23. Todas estas figuras tienen funciones salvíficas.²⁰⁶ Al exigir su intervención, Job no acude a la mediación de Moisés planteada en otros pasajes bíblicos (cf. Ex 32, 11-14; Sal 89,13 LXX) sino que apela a un tipo de mediación celestial gestionada por dichas figuras celestiales.

El tema de la resurrección asociado con las promesas de la alianza y al concepto de Consolación de Israel está presente en varios pasajes del libro de Job pero sin un desarrollo específico aparente. En ocasiones, el texto hebreo de Job alude a la resurrección mediante

²⁰⁵ Rogland, “The Covenant in The Book of Job”, 62.

²⁰⁶ William Barrick, “Messianic Implications in Elihu’s ‘Mediator Speech’ (Job 33:23-28)”, *ETS Annual Meetin - November* 19 (2003), 1-15; John Briggs Curtis, “On Job’s Witness in Heaven”, *JBL* 102 4 (1983): 549-562; Samuel Driver y George Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a new Translation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958³),173; Norman Habel, *The Book of Job: A Commentary* (London: SCM Press Ltd, 1985, 306; Michael Oblath, “Job’s Advocate: A Tempting Suggestion”, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999): 189-201; Simon Parker, “Divine Intercession in Judah?”, *VT* 56 (2006): 76-91; Alfred Von Rohr Sauer, “Salvation by Grace: The Heart of Job’s Theology”, *Concordia Theological Monthly* 37 (1966): 259-70.

preguntas retóricas dejando abierta su posibilidad (cf. Jb 14,10.14 TM) y, en otros, se la niega abiertamente (cf. Jb 4,20; 7,9 TM).

Sin embargo, en las versiones griegas se afirma explícitamente la fe en la resurrección desarrollando ampliamente el último versículo del libro: “Después Job murió anciano y colmado de días y está escrito que resucitará junto a aquellos que el Señor resucite (cf. ἀνίστημι en Jb 42,17 LXX).²⁰⁷

2.3 *El consuelo humano y la Consolación divina en Job*

La temática del consuelo se desarrolla en el libro de Job, especialmente en el Segundo Ciclo de Discursos (Jb 15-21) donde se utilizan varias formas verbales de *παρακαλέω* y el término *παράκλησις* según se puede apreciar en la estructura del pasaje que se plantea en el Cuadro I.

Para referirse a la Consolación divina, la versión hebrea utiliza el término *תִּמְחַנֵּת* al comienzo y clausura del mismo (Jb 15,11 y 21,2 TM).²⁰⁸ En la primera ocasión, Elifaz pregunta a Job haciendo referencia explícita a la misma: “¿Te parecen pocos los consuelos divinos *לֹא תִּמְחַנֵּת*, y una palabra que con dulzura se te dice?” (Jb 15,11 TM (BJ)).²⁰⁹ La LXX, en cambio, modifica los términos del pasaje y lo interpreta de modo condenatorio para Job: “Por lo poco que pecaste has sido azotado, con mucho exceso has hablado” (Jb 15,11 LXX).²¹⁰ Y, al final del mismo discurso, la LXX propone el término *παράκλησις* para

²⁰⁷ Donald Gard, “The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job”, *JBL* 73 (1954): 137-143, 143; Johannes Schnocks, “The Hope for Resurrection in the Book of Job”, en: M. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (Leuven-Paris-Dudley: Peeters Publishers, 2006), 291-299, 291-299.

Para opiniones en contra: Johann Cook, “Aspects of the Old Greek of Job,” *OTE* 24 (2011): 324-345, 342-343.

²⁰⁸ Normalmente se acepta la estructura de tres ciclos de discursos en Job (Jb 4-14; Jb 15-21; Jb 22-27). El disenso proviene de la ausencia de un discurso de Sofar en el Tercer Ciclo; James Patrick, “The Fourfold Structure of Job: Variations on a Theme”, *VT* 55 (2005): 185-206; Steinmann, “The Structure and Message”; Pieter Van der Lugt, “Speech-Cycles in the Book of Job: A Response to James E. Patrick”, *VT* 56 (2006): 554-557; David Wolfers, “The Speech-Cycles in the Book of Job”, *VT* 43 (1993): 385-402.

²⁰⁹ Elifaz se refiere a las promesas divinas que Job merecería si se sujetara sumisa y resignadamente a Dios; Delitzsch, *Biblical Commentary on the Book of Job I*, *Biblical Commentary on the Book of Job* 254.

²¹⁰ Fernández Marcos, Natalio y Spottorno, Victoria (coord.), *La Biblia Septuaginta III. Libros poéticos y sapienciales*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013, 449.

traducir **תִּמְחַנֵּת**: “Escuchad, escuchad mis palabras, a menos que sea ésta vuestra consolación (*παράκλησις*) para mí” (Jb 21,2 LXX).²¹¹

A lo largo del Segundo Ciclo de Discursos se plantea una antítesis entre lo limitado del consuelo humano y la eficacia de la Consolación divina. Por un lado, Job critica fuertemente a sus amigos por la vana consolación que le brindan (*παρακαλέω* en Jb 16,2 y 21,2.34) y, por otro, invoca diversas figuras celestiales para consolarlo y salvarlo de la muerte. Entre dichas figuras celestiales encontramos un testigo y un testimonio en Jb 16,19 y un redentor eterno en Jb 19,25. La identidad de este redentor en Jb 19,25 es tema de debate y, según los autores, puede remitir a Dios,²¹² a una figura celestial similar al testigo en Jb 16,19,²¹³ a una figura humana,²¹⁴ o a una tercera parte.²¹⁵

Y, en tres instancias los amigos le reprochan a Job su esperanza en la Consolación divina (Jb 15; 18; 20), mientras él insiste en reclamar para sí un juicio personal donde alegar por su inocencia. Pese a la crudeza del lenguaje para describir los sufrimientos de Job, el foco temático no está puesto en su dolor físico sino en su reclamo de justicia y Consolación divina asociados al término *παράκλησις*.²¹⁶

Por su parte, el *Targum de Job* aplica el lenguaje del paráclito a las figuras celestiales que aparecen en Jb 16,19-20 como herramienta literaria para reforzar la antítesis entre el vano consuelo de los amigos de Job y la salvación esperada por la acción de dichas figuras celestiales.

²¹¹ Ibid, 459.

²¹² Aaron Pinker, “A New Interpretation on Job 19:26”, *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 1-24; Delitzsch, *Biblical Commentary I*, 354.

²¹³ Habel, *The Book of Job*, 306.

²¹⁴ Mathew Suriano, “Death, Disinheritance, and Job’s Kinsman-Redeemer”, *JBL* 129 (2010): 49-66, 63.

²¹⁵ Brian Gault, “Job’s Hope: Redeemer or Retribution?”, *Bibliotheca Sacra* 173 (2016): 147–165, 158.

²¹⁶ Gordon Christo reconoce que el juicio escatológico es un tema central en este ciclo en; *The Eschatological Judgment in Job 19:21-29: an Exegetical Study* (PhD Dissertations 28: Andrews University, 1992), 230.

- A. Jb 15 - Elifaz introduce el tema de la consolación divina y reprocha a Job su pretensión de ser justo (*תָּנַחֲמֹת* en Jb 15,11).
- B. Jb 16-17 - Job reniega de la vana consolación de sus amigos (*παρακλήτορες/παράκλητος* en Jb 16,2). Invoca a dos figuras celestiales para que lo salven de la muerte (cf. Jb 16,19-20) y traducidas como *טָרַקְלִיט* (*parqlyt*) en *TgJob* 16,20 en el juicio divino (Jb 16,21). También se apela a otras dos figuras salvadoras para que actúen de modo similar ante Dios en Jb 17,3.
- A'. Jb 18 - Bildad reprocha a Job su pretensión de ser justo y describe la muerte merecida por los impíos por no haber respetado la Torá.
- B'. Jb 19 - Job lamenta la actitud de sus amigos (Jb 19,1-2). Invoca otra figura celestial, un redentor eterno que lo salve de la muerte (Jb 19,25) a la vez que confía en ser salvado en el juicio divino (Jb 19,29).
- A''. Jb 20 - Sofar reprocha a Job su pretensión de ser justo y describe la muerte merecida de los impíos por no haber respetado la Torá.
- B''. Jb 21 - Job reniega de la vana consolación de sus amigos (*תָּנַחֲמֹת/παράκλησις* en Jb 21,2 y *παρακαλεῖτε* en Jb 21,34) y se pregunta sobre el juicio divino y la muerte de los impíos (Jb 21,17-26).

Cuadro I

3. Job 16-17

El lenguaje del paráclito está especialmente presente en el capítulo 16 de las distintas versiones del libro de Job. Este capítulo forma una unidad temática con el capítulo 17, aunque no hay consenso sobre la estructura interna del bloque Jb 16-17.²¹⁷

Comienza con una crítica que Job hace a sus amigos por sus vanas palabras de consuelo (cf. Jb 16,1-2) donde rechaza tener el mismo comportamiento que ellos (cf. Jb 16,3-6). Describe a Dios como un ser temible que lo ataca salvajemente, como si fuera una fiera destructora que busca dejarlo al borde de la muerte sin razón aparente (cf. Jb 16,7-14).

A partir del v.15 comienza una plegaria con elementos propios del ámbito cultural: un sayal, un lamento y la mención de un cuerno en tierra como señal de humillación en el texto hebreo.²¹⁸ El uso del término “plegaria” (εὐχὴ en Jb 16,17 LXX y δέησις en Jb 16,19 LXX) y תְּפִלָּה en la versión hebrea (Jb 16,17 TM), refuerza el aspecto litúrgico del pasaje que presenta rasgos similares a otros donde un justo atormentado por diversas situaciones eleva una plegaria a Dios para ser salvado utilizando para ello distintas formas de סַחַן y παρακαλέω. En efecto, una plegaria semejante se presenta en la versión griega del Salmo 68, donde un siervo sometido a todo tipo de ultrajes y tormentos suplica a Dios que lo rescate (vv.14-19) y, aunque no ha encontrado alguien que lo consuele (παρακαλοῦντας en Sal 68,21 LXX y לְמַנְחִים en Sal 69,21 TM), confía y agradece confiadamente su salvación (vv.31-34) y Sir 35,17.

La plegaria continúa en el versículo siguiente, donde Job le reclama a la tierra que no cubra su sangre derramada. El sentido de este pasaje es objeto de debate por parte de los

²¹⁷ Habel divide en cinco partes los capítulos 16-17: A - *Exordium* (16,1-5); B - Reclamo contra Dios como enemigo (16,6-17); C - Grito de esperanza en su desesperación (16,18-17,1); B1 - Reclamo contra sus enemigos (17,2-17,10); C1 - Grito de desesperanza (17,11-16); Habel, *The Book of Job*, 267. Clines propone como criterio de organización del discurso los diversos destinatarios a quienes se dirige el mensaje: a sus amigos (16,2-6), a sí mismo (16,7-17), a la tierra (16,18-22), a Dios (17,1-5), a sus amigos (17,6-10), a sí mismo (17,11-16), en: David Clines, *Job 1-20: World Biblical Commentary 17* (Dallas: Word Books, 1989).

²¹⁸ Driver y Gray, *A Critical and Exegetical Commentary*, 148. “Si nos dejamos llevar por la música de los motivos... es como si estuviéramos escuchando frases de salmos, concretamente de oraciones de súplica”; Luis Alonso Schoekel y José Sicre Díaz, *JOB, Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002²), 317.

comentadores. Algunos proponen que la intención de Job es reclamar por un vengador de sangre (cf. Gn 4,10; 37,26; Ez 24,7-8; Is 26,21 y 2 M 8,3)²¹⁹ y otros consideran que Dios es el vengador de la sangre de Job.²²⁰

Pero ¿a quién imploraría Job por venganza? ¿Acaso clamaría a Dios que parece ser culpable de haber derramado su sangre? Si Dios es el enemigo de Job ¿puede ser él su vengador de sangre? Así planteado el argumento parece contradictorio.

Pero, en los antiguos ritos de Mesopotamia, Anatolia y Palestina, la sangre cumplía diversas funciones asociadas a la firma de tratados. Si bien los ritos hebreos que manipulan sangre tienen las características propias de la religión de Israel, ellos provienen de tradiciones compartidas con otros pueblos, entre ellos, los hititas y es probable que una fuente común sirio-hurriana haya introducido algunas prácticas litúrgicas adoptadas por Israel para celebrar y conmemorar su alianza con el Señor.²²¹

En efecto, en ocasión de pactar una alianza o renovarla, algunas prácticas hititas derramaban sangre en tierra formulando votos de adhesión y fidelidad. Así lo atestigua un documento hitita conocido como el *Segundo voto del soldado* (CTH 427, KUB 43.38) que describe un ritual donde se utiliza vino como símbolo de la sangre. Al sellar el pacto, se derramaba vino en tierra y se formulaba el siguiente voto:

“Esto no es vino, es tu sangre. Así como la tierra lo traga, que la tierra te trague a ti (si no cumples este voto)”.²²²

Este ritual y su fórmula imprecatoria sugieren la creencia de que la tierra (y los dioses asociados a ella) tenían el poder de vengar la desobediencia a los votos de la alianza y la muerte sellaba la traición a la misma.²²³

²¹⁹ John Curtis, “On Job's Witness in Heaven”, *JBL* 102 (1983): 549-562, 552.

²²⁰ Driver y Gray, *A Critical and Exegetical Commentary*, 148.

²²¹ David Petersen, “Covenant Ritual: A Traditio-historical Perspective”, *Biblical Research* 22 (1977): 7-18. También: Gary Beckman, “Blood in Hittite Ritual”, *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011): 95-102, 102; Moshe Weinfeld, “Addenda to JAOS 90 (1970), p. 184ff: The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East”, *JAOS* 92 (1972): 468-469, 469. Otras posturas: Denis McCarthy, “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 88 (1969): 166-176.

²²² Hallow y Lawson, *The Context*, I: 167-168.

²²³ Beckman, “Blood in Hittite Ritual”, 95-96; Petersen, “Covenant Ritual”, 14-15.

La presencia de un lenguaje similar en el v.18 sugiere que el redactor desea plantear la fidelidad de Job a la alianza en sintonía con dichas prácticas. Al reclamar que la tierra no trague su sangre, Job no sólo declara su inocencia ante Dios, también muestra que su fidelidad a la alianza merece ser reconocida al haber derramado su sangre.²²⁴

Por otra parte, la presencia de varios elementos comunes con el Cántico de Moisés sugiere que la teología de la alianza está presente en este pasaje. En ambos casos:

- Hay una doble instancia testimonial (*μαρτύριον* y *μαρτυρέω* en Dt 31,19.21.26; 32,45, y *μάρτυς* y *συνίστωρ* en Jb 16,19-20).
- Se invoca a la tierra como testigo (cf. Dt 31,28; Dt 32,1 y Jb 16,18).
- Se mencionan males como peste, saetas, hambre y fieras que destrozan con sus dientes (Dt 32,23-24 y Jb 16,7-14) y actúan como adversarios enviados por la furia divina (cf. *θυμοῦ* en Dt 31,17; 32,22.24.33 y Jb 15,13; 19,29; 20,16.23).
- El juicio y la retribución divina están relacionados con formas pasivas de *παρακαλέω* (cf. *παρακληθήσεται* en Dt 32,36 y *פְּרַקְלִיט* en *TgJb* 16,20) y se oponen a la vana acción de los amigos de Job (cf. *παρακλήτορες* en Jb 16,2 (O) y *παράκλητοι* en Jb 16,2 (A) y (Θ)).
- En la doxología final del Cántico de Moisés, Dios reivindica la sangre derramada de sus siervos y purifica la tierra (cf. Dt 32,43). Job apela a la misma teología para que su sangre derramada en tierra sea reivindicada (Jb 16,18).
- Aparecen distintas figuras celestiales dando su testimonio del cumplimiento de la alianza (cf. Dt 32,43 y Jb 16,19-20).

Los argumentos citados previamente, los paralelos con prácticas rituales que utilizan la sangre para sellar alianzas, el lenguaje de plegaria similar a otras donde un justo apela al juicio divino para ser salvado utilizando formas de *מִזְבֵּחַ* y *παρακαλέω*, unido a las similitudes entre el Cántico de Moisés y Jb 16, todos ellos reflejan una teología común relacionada con las cláusulas de la alianza mosaica y sugieren que el redactor está apelando

²²⁴ En la misma línea, Habel entiende que la invocación de Job a la tierra está siguiendo antiguas prácticas relacionadas con los tratados de alianza; Habel, *The Book of Job*, 274.

a dicha lógica para justificar a Job y argumentar contra sus amigos y, como veremos, esto se reafirma en los versículos siguientes.

En la parte central de los capítulos 16-17, Job invoca dos figuras celestiales para que intercedan por él en el juicio divino (cf. Jb 16,19-21). El texto hebreo las nombra con dos términos distintos en paralelismo sinónímico:

“En verdad mi testigo (**שָׁهִידָה**) está en los cielos, el que puede dar testimonio (**שָׁהִידָה**) por mí en lo alto” (Jb 16,19 TM).²²⁵

El término **תָּעַד** es propio de la terminología de alianza y similar al acadio *adê* que remite a los votos de lealtad entre las partes que firman un pacto.²²⁶ Su uso frecuente está testimoniado, en las inscripciones de Sefire que lo utilizan 33 veces,²²⁷ y también en textos tardíos de tratados del siglo VII a.C. entre otros.²²⁸ Otro tanto ocurre con el término **שָׁהִידָה**, un “arameísmo poético” (al decir de Delitzch)²²⁹ que significa “testigo”.²³⁰ El paralelismo entre los términos **תָּעַד** y **שָׁהִידָה** está reforzado por los complementos que los acompañan: “en los cielos” // “en lo alto”.²³¹

La LXX, por su parte, plantea un paralelismo similar usando otro par de términos distintos entre sí para nombrar a dichos testimonios, siendo uno de ellos (*συνίστωρ*) un *hapax legomeno*:

“Y ahora, ved, en los cielos está mi testigo (*μάρτυς*) y mi testimonio (*συνίστωρ*) en lo más alto”. (Jb 16,19 LXX)

²²⁵ La traducción es de Habel en: *The Book of Job*, 263.

²²⁶ Moshe Weinfeld, “Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West”, *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 190-199, 191.

²²⁷ Horacio Simian –Yofre y Ringgreen, “**תָּעַד**” en *TDOT* 10:495-516.

²²⁸ A. Kirk Grayson, “Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.”, *Journal of Cuneiform Studies* 39 (1987): 127-160.

²²⁹ Delitzsch, *Biblical Commentary on the Book of Job I*, 290.

²³⁰ Morris Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim II* (New York: Pardes Publishing House, 1950), 959 y 1527.

²³¹ Karl Boskamp, “La identificación del testigo-abogado de Job, Parte I, Un estudio exegético de Job 16:19-21”, *DavarLogos* 9.2 (2010): 135-155, 140.

Pese a la singularidad de su uso en la LXX, el sentido testimonial de “*συνίστωρ*” es sostenido en varios diccionarios y autores.²³²

La identidad de estas dos figuras es clave para comprender la lógica del pasaje y el porqué Job espera ser salvado gracias a su intervención. Las propuestas son múltiples y, pese a la precisión con que el redactor las distingue, los comentaristas tienden a unificarlas sin encontrar consenso sobre sus funciones y sin concordar si son de índole divina, humana u otras. Esta incertidumbre proviene, en gran parte, sobre la identidad del *συνίστωρ*. Para algunos, las dos figuras se identifican con Dios.²³³ Para otros es una deidad personal cuya función es intervenir ante Dios.²³⁴ Hay quienes opinan que es una figura que, oficiando como tercera parte, se opone a Satán,²³⁵ o el mismo Satán.²³⁶ Hay quienes sostienen que son otras figuras celestiales salvíficas,²³⁷ o una figura simbólica fruto del pensamiento dialéctico que el autor tiene sobre el Señor.²³⁸

Por otra parte, en otros pasajes bíblicos se mencionan distintas figuras celestiales relacionadas con el cumplimiento de las promesas de la Alianza o en contextos asociados a la Consolación de Israel:

- En el texto griego del Cántico de Moisés hay un desarrollo particular del v.43 donde varias figuras angélicas (*υἱοὶ θεοῦ* y *ἄγγελοι θεοῦ*) anuncian el cumplimiento de las promesas de la alianza actuando de un modo similar al de los dioses garantes de los tratados hititas (cf. Dt 32,43 LXX).

²³² “*συνίστωρ*” en LS y en: Johan Lust, Erik Eynikel y Katrin Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003). Así lo entiende también Habel: “El que puede testificar en mi favor en lo alto”; Habel, *The Book of Job*, 263. Fernández Marcos, en consonancia con LS y BDAG, entiende el término *συνίστωρ* como “conocedor”; Natalio Fernández Marcos y Victoria Spottorno (coord.), *La Biblia Septuaginta III. Libros poéticos y sapienciales* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 452-453.

²³³ Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia Septuaginta III*, 453; Morla Asensio, *Libros sapienciales*, 306-307.

²³⁴ Curtis, “On Job's Witness in Heaven”, *passim*.

²³⁵ Habel, *The Book of Job*, 275.

²³⁶ Oblath, “Job's Advocate”, *passim*.

²³⁷ Parker, “Divine Intercession”, *passim*.

²³⁸ Timo Veijola, “The Witness in the Clouds: Ps 89:38”, *JBL* 107 (1988): 413-417, 417.

- En el libro de Miqueas, es Dios mismo quien en medio de su pueblo dará testimonio contra su él por haber roto la alianza (cf. ἔσται κύριος ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον en Mi 1,2 LXX).
- En el libro de Malaquías, un testigo expeditivo (μάρτυς ταχὺς) anuncia que un Ángel de la alianza (ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης) llegará en el Día la venida del Señor trayendo el juicio a Israel y la purificación de los hijos de Leví (Ma 3,1-5 LXX).²³⁹
- En el libro de Zacarías, un Ángel anuncia palabras de Consolación (λόγους παρακλητικούς) y la futura restauración de Israel y Jerusalén (cf. Zc 1,17) conforme a la teología de la Alianza, oponiéndose a la figura de Satán en Zc 3,2.²⁴⁰
- En el Salmo 88 LXX, un testigo celestial (ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ) confirma la vigencia de la alianza con David y tiene funciones afines a las de las figuras celestiales del Cántico de Moisés (cf. Sal 88,37-38 LXX).²⁴¹

En su conjunto, todos estos elementos indican que apelar a la imaginería celestial en contextos de alianza no es una singularidad del libro de Job.

A continuación, en el v.20, el texto hebreo de Job aporta un nuevo elemento sobre la identidad de las figuras celestiales utilizando dos términos **מלֵיצִי רֹעִי** cuyos sentidos ha sido motivo de múltiples interpretaciones. Algunos comentaristas entienden el primer término **מלֵיצִי** como un sustantivo singular con la *yod* final como sufijo de primera persona, y en el mismo sentido el término **רֹעִי**, “mi abogado, mi amigo”.²⁴² Por otro lado, la crítica textual contempla varias opciones de interpretación, entre ellas: “mi clamor es mi abogado”.²⁴³

²³⁹ Según Malchow, sería una figura mesiánica de tipo sacerdotal, asociada al juicio escatológico; Bruce Malchow, “The Messenger of the Covenant in Mal 3:1”, *JBL* 103 (1984): 252-255.

²⁴⁰ Habel relaciona el testigo y defensor celestial en Jb 16,19 con el Ángel mediador en Jb 33,23 y el Ángel de YHWH en Zc 3,1; Habel, *The Book of Job*, 275.

²⁴¹ Aquí también la identidad de estas figuras es motivo de debate: el sol, la luna o el trono de David; E. Theodore Mullen Jr., “The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38”, *JBL* 102 (1983): 207-218, 217-218; Paul G Mosca, “Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38”, *JBL* 105 (1986): 27-37, 29-32; Simian - Yofre y Ringgreen; “תְּנֵזֶב” *TDOT* 10:508.

²⁴² Habel, *The Book of Job*, 263.

²⁴³ Dominique Barthélémy; Clemens Locher; Stephen Ryan y Adrian Shenker (eds.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament Tome 5, Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques, Orbis Biblicus et Orientalis 50/5* (Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2015), 119-120.

Sin embargo, el término **מליצי** puede también ser entendido como una forma plural de **מליץ** con la *mem* final (**ם**) elidida y, del mismo modo, el término **רע** que lo acompaña. Así lo reconoce una de las opciones de la crítica textual: “mis amigos se burlan de mí”.²⁴⁴ Un detalle no menor es que el término **רע** es utilizado otras veces en el libro de Job entendido siempre como un plural para referirse a los amigos o vecinos de Job (cf. **רע** en Jb 2,11; 19,21 y 31,9) lo que sugiere que el redactor de Job lo utiliza aquí (Jb 16,20) también en plural.

Mediante la combinación de los términos **מליצי** **רע** y **רע** en este contexto, el redactor despliega un magistral elemento estilístico que evoca el concepto de “lo malo” (expresado en otros pasajes mediante el homónimo **ע**) y así plantear una asociación entre los amigos de Job y su mal accionar contra Job. Nótese un juego similar de palabras en el marco literario del libro de Job donde este tipo de lenguaje se usa para contraponer la figura de los tres amigos de Job y asociarla a los males que le sobrevienen y así subrayar la vana consolación que ellos pretenden brindarle:

“Tres amigos (**רע**) de Job se enteraron de todos estos males (**הרעה**) que le habían sobrevenido y vinieron cada uno de su país: Elifaz de Temán, Bildad de Šuaj y Sofar de Naamat. Y juntos decidieron ir a condolerse y consolarle (**לנוחם**)” (Jb 2,11 TM).

Con este lenguaje en el v.20, el redactor no sólo está utilizando el plural de la forma **רע**, sino también está planteando una asociación entre los amigos de Job (**רע**) y el mal que le deviene (**ע**) y oponerlos a la figura de los **מליצי**. De este modo, el par de palabras funciona como un elemento estilístico puesto al servicio de la antítesis entre el vano consuelo humano de los amigos de Job (Jb 16,2) retomando el tema ya planteado en Jb 2,11, y la eficacia salvífica que estos dos **מליצי** aportan.

²⁴⁴ Ibid., 119-120.

El término **מַלְעֵץ** siempre aparece como sustantivo haciendo referencia a un intermediario que gestiona entre dos partes diferentes.²⁴⁵ Por un lado, puede remitir a un grupo de personas burlonas que se mofan de alguien (cf. Sal 119,51; Pr 3,42 y 19,28 TM), o bien a diversas figuras mediadoras que actúan a favor de una persona.²⁴⁶ Si se entiende el término como un plural con el sentido de burla, remitiría a los amigos de Job actuando cínicamente contra él. Es una de las opciones planteadas por la crítica textual: “Mis amigos se mofan de mí pero es ante Dios que lloran mis ojos”.²⁴⁷ Pero, entendido como un plural relacionado con figuras mediadoras, estos **מַלְעֵץ** remiten al versículo previo: los dos testigos/testimonios que están frente a Dios y que son invocados por Job para su salvación.

Si bien en el pasaje se percibe el esfuerzo redaccional por diferenciar las figuras mediadoras y no identificarlas con Dios, algunos comentadores las unifican y las asocian con dos aspectos divinos antitéticos: uno protector y otro acusador.²⁴⁸ Otros, en cambio, reconocen que remiten a las dos figuras celestiales del versículo previo.²⁴⁹

Varios elementos sugieren entender el término **מַלְעֵץ** como un sustantivo plural asociado a las dos figuras celestiales del versículo previo:

- El término *mlṣm* es un plural que en lengua fenicia refleja funciones similares a las de estos intermediarios divinos.²⁵⁰
- Una teología común con el Cántico de Moisés y el uso de un lenguaje similar para referirse a los testimonios de la alianza en la versión hebrea del mismo (cf. **דְּבָרָיו** en Dt 31,26 TM y Jb 16,19 TM).

²⁴⁵ Boskamp, “La identificación”, 146.

²⁴⁶ Como un mediador en el cielo en Jb 33,23, un intérprete en Gn 42,23, un vocero en Is 43,27, un enviado en 2 Cro 32,31, u otros tipos de intermediarios presentes en la literatura de Qumrán 1QH^a 10,15.33; 12,8.10; 23,12.25.

²⁴⁷ Barthélemy, *Critique textuelle*, 119-121.

²⁴⁸ Delitzch, *Biblical Commentary on the Book of Job*, 294-295; Driver y Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, 151.

²⁴⁹ Habel, *The Book of Job*, 276-277; Alviero Niccacci, “Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia”, *Liber Annus* 62 (2012): 9-45, 35.

²⁵⁰ J. Hoftijzer y K. Jongeling, *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1995); 576 y 645.

- Hay un desdoblamiento similar de figuras testimoniales en el mismo contexto. En la versión hebrea de Jb 16,7 se utiliza el término עֲדָתִי “Tú destruiste todos mis testimonios” y, en el versículo siguiente: “se levanta contra mí como testigo” (cf. עַד en Jb 16,8 TM).²⁵¹ Mientras que el texto griego del v.8 es distinto pero sin embargo acompaña con el lenguaje testimonial (μαρτύριον en Jb 16,8 LXX).
- Más adelante en el mismo pasaje se identifican otras dos figuras que actúan como un garante y un aval en favor de Job frente a Dios. En el texto hebreo: “Pon, te ruego junto a ti, un aval para mí (ערבנִי) ¿Quién, junto a mí podría ser un garante (עַתְקִי)? (Jb 17,3 TM)”. La LXX difiere en este versículo: “Robaron mis bienes unos extraños. ¿Quién es éste? Que a mi mano se le ate” (Jb 17,3 LXX).²⁵²
- En el texto hebreo, el plural רַעַי acompaña al plural מלִיצֵי (Jb 16,20 TM) y ambos términos aparecen asociados en el mismo versículo con la frase אל-אלֹהָה “frente al Señor” que los ubica en el ámbito de lo divino completando así el paralelismo que en el versículo previo remitía al lenguaje celestial.

Según la argumentación que venimos sosteniendo, los dos términos מלִיצֵי רַעַי utilizados en este contexto y entendidos en plural, sugieren que las dos figuras celestiales de los vv.19-20 cumplen funciones testimoniales similares a las de los dos testimonios de la alianza en el libro del Deuteronomio (Dt 31-32): la Torá y el Cántico.

Al invocarlas, el redactor de Job proyecta sobre ellas las funciones de las dos tablas de la alianza, cada una con su rol específico: por un lado dar testimonio de la inocencia de Job al haber permanecido fiel a la alianza aun en condiciones extremas y, por otro, el testimonio que hace merecer a Job las bendiciones de misma. Ellas son el testimonio y el contratestimonio que reflejan los instrumentos de la alianza en este pasaje y por eso se propone la siguiente traducción de la versión hebrea del pasaje:

²⁵¹ Simian-Yofre y Ringgreen; “עֲדָת” en *TDOT* 10:507.

²⁵² Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia Septuaginta III*, 453.

“¡Tierra no cubras mi sangre y no silencies mi clamor! Pues he aquí que aún está mi testigo en los cielos y el que da testimonio por mí en lo alto, ellos son mis mediadores amigos frente al Señor. Bajo mi mirada para que el Señor pueda tomar arbitrio por el varón, como entre un hombre y su amigo” (Jb 16,18-21 TM)

En cambio la LXX presenta una versión diferente del v.20. ya que no retoma las dos figuras del versículo anterior, pero entiende todo el pasaje como una plegaria en la que Job pareciera contraponer frente al Señor no sólo dos testimonios celestiales sino también otro tipo de testimonio, el de su dolor expresado con sus propias lágrimas. Ellas son la prueba por la que Job pretende forzar a Dios para que arbitre en consecuencia. Por ello proponemos la siguiente traducción de la versión griega del pasaje:

“¡Oh tierra no cubras la sangre de mi carne y así no haya espacio para mi lamento! Y ahora, ¡ved! en los cielos está mi testigo y mi testimonio en lo más alto ¡Que llegue mi súplica ante el Señor y ante él caigan mis lágrimas, y así el hombre pueda presentar su prueba ante el Señor, como el hijo del hombre ante sus amigos!” (Jb 16,18-21 LXX).²⁵³

De este modo la versión griega también refleja el motivo de los dos testimonios y los integra al contexto de la plegaria subrayando la premura del juicio que Job reclama al borde de la muerte con lágrimas en los ojos. Así Job evoca no sólo la fórmula de Dt 32,36a (“Señor juzgará y restaurará a sus siervos”) poniendo a los dos testimonios celestiales como garantes de su inocencia, sino también reclama con urgencia la ocasión en la que la misma entra en vigencia: “cuando los vea débiles, exánimes en el infortunio y desahuciados” (Dt 32,36b LXX) tal como es la situación de Job reflejada en sus lágrimas.

Quizás un pasaje del libro de Sirácida brinde el mejor paralelo a la situación de Job:

“Acaso las lágrimas de la viuda no bajan por su mejilla y su clamor contra quien las provocó? La plegaria ($\pi\rho\sigma\varepsilon\upsilon\chi\eta$) del justo perfora las nubes, y hasta que no esté cerca no tendrá consolación ($\chi\alpha\iota\ \xi\omega\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\gamma\gamma\iota\varsigma\eta\ \o\upsilon\ \mu\eta\ \pi\alpha\pi\lambda\eta\theta\eta$) y no desiste hasta que el Altísimo haya juzgado rectamente y ejecutado el juicio ($\chi\alpha\iota\ \kappa\pi\iota\nu\epsilon\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\o\varsigma\ \chi\alpha\iota\ \pi\o\iota\heta\varsigma\epsilon\ \kappa\pi\iota\varsigma\iota\varsigma\eta$).²⁵⁴ (Sir 35,17-18)”.

Nótese que la plegaria apela a las lágrimas para exigir la consolación del justo y lo relaciona con dos formulaciones paralelas de dicho juicio divino.

²⁵³ Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia Septuaginta III*, 453.

²⁵⁴ La traducción es propia.

Este desarrollo teológico del libro de Job y del de Sirácida representa una evolución respecto del concepto de alianza mosaica planteada en el libro del Deuteronomio. En el libro de Job ya no hay dos testimonios de piedra depositados frente al Arca de la Alianza sino dos figuras celestiales que testimonian ante Dios. En el libro de Sirácida es la plegaria del justo la que por sí misma puede exigir la consolación divina. Esta novedad es propia del proceso de espiritualización que algunas categorías bíblicas desarrollaron en el post-exilio.²⁵⁵

Una evolución similar se percibe en la equiparación de la Torá con la Sabiduría divina en el libro del Sirácida (Sir 24,23) y una divinización de las promesas de la alianza en el Sal 118 LXX donde la esperanza del justo ya no está puesta en Dios sino en su promesa:

“Recuerda la promesa (τὸ λόγιόν σου) dada a tu servidor de la que has hecho mi esperanza, este es mi consuelo (παρεκάλεσεν) en mi miseria que tu promesa me da vida” (Sal 118,49-50 LXX).²⁵⁶

Si se acepta que las dos figuras celestiales presentes en Jb 16,19-20 TM y Jb 16,19 LXX son distintas entre sí y a su vez distintas de Dios, y que ambas cumplen funciones similares a las de las dos tablas de la Alianza, entonces se evitan enmiendas innecesarias al texto hebreo como las planteadas al tratar de unificar dichas figuras con Dios. Asimismo se recupera la lógica de la Consolación divina presente en el Segundo Ciclo de discursos que propone la vigencia de las promesas de la alianza aun en momentos de sufrimiento individual.

Pero en la dinámica del pasaje estas figuras celestiales cumplen una segunda función testimonial. Ellas se constituyen en la antítesis de los vanos *παρακλήτορες* de Job y por lo tanto también testifican contra ellos. En efecto, al no dar testimonio de la inocencia de Job, sus amigos se configuran como los adversarios de Job que justifican el maltrato divino, mientras que las dos figuras celestiales, dando testimonio de su rectitud, lo salvan. El

²⁵⁵ Moshe Idel plantea dos fases en este proceso: la primera plantea una divinización de la Torá como fruto de una búsqueda exegética tratando de encontrar un tipo de sabiduría esotérica (cf. Es 9,10), y la segunda, transfiere a la Torá aspectos que hasta ese momento eran privativos de la actividad divina. Posteriormente, se sustituye el estudio de la Torá por otros rituales que logran efectos similares; en: Moshe Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation* (New Haven-London: Yale University Press, 2002). Ver también: Michael Fishbane, “Spiritual Transformations of Torah in Biblical and Rabbinic Traditions, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6 (2007): 6-15.

²⁵⁶ Cf. “τὸ λόγιόν σου” en Sal 118,38.41.50.58.67.76.82.116.133.140.169.170.172 (LXX).

redactor configura a estos “vanos *παρακλήτορες*” como los adversarios de Israel descriptos en el Cántico de Moisés; ellos son “gente de consejo obtuso y no hay inteligencia en ellos” (Dt 32,28 BJ).

En cambio el redactor propone para Job una teodicea distinta a la que sus amigos representan, una teodicea donde el dolor ya no es un castigo divino sino la ocasión para exigir que Dios cumpla con las bendiciones de la Alianza contenidas en la fórmula expresada en Dt 32,36a, replicada en otros pasajes bíblicos, evocada en Jb 16,19-20 mediante los dos testigos celestiales y prometida a los justos que, como Job, se encuentren oprimidos y al borde de la muerte.

El lenguaje forense del pasaje no está puesto al servicio de un juicio de dimensiones humanas, sino que propone uno ganado de antemano por la justicia de Job y la fidelidad del Señor a las promesas de su Alianza.

4. El lenguaje del Paráclito en Jb 16

4.1 *Las dos vertientes*

Como ya lo hemos planteado existen dos vertientes del lenguaje del paráclito en los textos bíblicos del Antiguo Testamento. Ellas corresponden a los textos griegos y a las versiones arameas del libro de Job respectivamente.

En su vertiente griega, la terminología del paráclito sólo aparece en Jb 16,2 LXX asociada al término hebreo מַנְחִים remitiendo a los amigos de Job. Las variantes que ofrece la Hexapla son las siguientes: *παρακλήτορες* en el antiguo texto griego (O) propuesto por Orígenes, *παράκλητοι* en las versiones de Áquila y Teodoción (A y Θ), y *παρηγοροῦντες*²⁵⁷ en la versión de Símaco (Σ).²⁵⁸

²⁵⁷ El verbo *παρηγορέω* tiene sentidos similares a *παρακαλέω*: “exhortar”, “dar consejo”, y también “consolar” y “apaciguar”.

²⁵⁸ Fridericus Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum VT fragmenta. Post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field II* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875), 30.

En su vertiente aramea, el *Targum de Job* desarrolla la terminología del paráclito mediante los términos פְּרָקְלִיטִי (parqlyty) en Jb 16,19-20 y פְּרָקְלִיטָא (parqlyta) en Jb 33,23 y en ambos casos relacionada con el hebreo מלֵץ que remite a diversas figuras celestiales. Es un hecho singular que esta terminología sólo aparezca en este libro entre todas las versiones arameas del Antiguo Testamento, estableciendo un lazo lingüístico y teológico entre los capítulos 16 y 33 del *Targum de Job*.

Estas dos vertientes señalan al libro de Job como un lugar teológico singular para determinar el sentido y la interpretación del lenguaje del paráclito en los textos veterotestamentarios.

4.2 La terminología del paráclito en el antiguo texto griego de Job (O)

La LXX tuvo una compleja historia redaccional. Comenzó a traducirse en Alejandría a partir del siglo III a.C., tomando como fuente un texto hebreo consonántico disponible en su época. Con el tiempo se advirtieron divergencias entre los contenidos de esta primera versión del texto griego y los de otro texto hebreo leído en Jerusalén. Surgió, entonces, un fuerte debate sobre la fidelidad de las traducciones y la correcta interpretación de los textos bíblicos. Este debate se hizo más radical con la llegada del cristianismo y, durante el primer siglo de la era común, el nivel de confrontación entre las distintas comunidades que compartían los mismos textos sagrados fue en aumento. El proceso aceleró la fijación del canon hebreo por parte del judaísmo palestinense a finales del siglo I d.C. (Jamnia) con textos probablemente muy cercanos al texto masorético actual. Por su parte, el judeocristianismo naciente mantuvo en gran estima a la LXX.

En el siglo II d.C. se produjeron nuevas traducciones griegas que pretendían ser más fieles al lenguaje y sentido del texto hebreo legitimado en Jerusalén y surgen así, en el ámbito de las comunidades más judaizantes, las versiones de Aquila, Teodoción y Símaco, entre otras. Posteriormente, en el siglo III d.C., y con la finalidad de proveer a los cristianos de una base textual firme en su debate con los judíos, Orígenes desarrolla su *Hexapla* cuyo nombre deriva de sus seis columnas sinópticas que la caracterizan: en primer lugar un texto hebreo provisto por Orígenes, luego su transliteración al griego, a continuación las versiones de Aquila y Símaco que circulaban en esa época, un antiguo texto griego corregido y

propuesto por Orígenes y por último la versión de Teodoción. Es difícil establecer si Orígenes introdujo cambios sobre el antiguo texto griego o si tomó como referencia otro texto hebreo. Lo cierto es que el antiguo texto griego de Orígenes (O) influyó de modo determinante sobre las versiones posteriores y sobre la historia redaccional de la LXX.

Para poder recuperar el antiguo texto griego (O), fue necesario emprender el trabajo reflejado en las actuales ediciones críticas que analizaron las familias de manuscritos, la datación de los distintos testimonios disponibles, y otros elementos epigráficos que pudiesen ayudar a clarificar la evolución del texto griego.²⁵⁹

Por otra parte, el proceso de traducción de cada libro de la LXX presenta características particulares y no siempre sigue fielmente al texto hebreo canonizado. El antiguo texto griego de Job (O) es un sexto más corto que el texto hebreo, aunque con adiciones en algunos pasajes. Su técnica de traducción es bastante libre con elaboraciones teológicas propias.²⁶⁰ Interpreta términos hebreos alterando el orden de las letras o delimitando las palabras de modo diverso.²⁶¹ Estas divergencias no son menores y probablemente reflejen tradiciones interpretativas propias de los círculos alejandrinos.

Para establecer el antiguo texto griego de Job (O), las ediciones críticas se apoyan esencialmente en la versión de Orígenes, que remitiría a un texto de origen alejandrino datado *ca.* 150 a.C. Para nuestro análisis, es necesario comparar dicho texto con las versiones posteriores de Áquila y Teodoción que, como ya hemos expresado, serían elaboraciones surgidas en el seno del judaísmo a lo largo del siglo II d.C.²⁶²

²⁵⁹ En las últimas décadas, la crítica textual propuso dos revisiones del antiguo texto griego (O): una denominada *kaigé* que sería una adaptación del texto griego a un texto hebreo de tipo protomisorético en curso a finales del siglo I a.C. de la que surgirán posteriormente las traducciones de Áquila, Teodocio y Símaco; y otra, la revisión *protoluciánica* llevada a cabo por los judíos de Antioquía (I d.C.) tendiente a mejorar el estilo del antiguo texto griego y que fue adoptada posteriormente por la patrística antioquena; Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia I*, 9-29; Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta: La Biblia griega de judíos y cristianos* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2008), 51-56.

²⁶⁰ Mucho se debate sobre los alcances de estas elaboraciones. Hay posturas minimalistas: Emmanuel Tov, *Greek and Hebrew Bible – Collected Essays on the Septuagint* (Leiden: Brill, 1999), 257-269; otras posturas matizadas: Natalio Fernández Marcos, “Los estudios de 'Septuaginta'. Visión retrospectiva y problemática más reciente”; *CFC* 11 (1976): 413-468; y otras maximalistas: Donald Gard; “The Concept of Job's Character According to the Greek Translator of the Hebrew Text”, *JBL* 72 (1953): 182-186.

²⁶¹ Albert Pietersma y Benjamin Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and The Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title*, (New York: Oxford University Press, 2007, 667-668.

²⁶² Fernández Marcos y Spottorno, *La Biblia Septuaginta I*, 20.

El término *παρακλήτορες*, sólo utilizado Jb 16,2 (O), es un neologismo²⁶³ que aplica el sufijo *-τορ* a una forma pasiva de *παρακαλέω* asignándole la función de agente.²⁶⁴ Los traductores proponen el sentido de “consoladores”²⁶⁵ pero, como ya hemos visto, esto representa un problema pues asigna un sentido activo a una forma pasiva.

Existe, además, otra dificultad para establecer el sentido preciso de *παρακλήτορες*. La opción que los redactores griegos han hecho al traducir al hebreo מְנֻחִים en Jb 16,2 señala una singularidad en sus técnicas de traducción ya que, en la mayoría de los pasajes, utilizan formas activas de *παρακαλέω* para traducir מְנֻחָם y sólo en dos ocasiones utilizan formas pasivas, una en el Libro de Job (Jb 16,2 LXX) y la otra en el libro de Nahum (Na 3,7 LXX) en un oráculo contra Nínive donde lo traduce mediante el griego *παράκλησις*. En efecto, en 19 de 21 ocasiones la LXX traduce el término מְנֻחָם mediante formas activas de *παρακαλέω* y sus derivados: ὁ *παρακαλῶν* en Qo 4,1², en Lm 1,2.9.16.17.21 y en Is 51,12; y *παρακαλοῦντας* en 2 S 10,3; 1 Cr 19,3 y Sal 68,21 LXX, o simplemente se lo translitera como el nombre de un rey de Israel (cf. *Μαναημ* en 4 R 15,14.16.17.19.20.21.22.23).²⁶⁶ Dado que el término *παρακλήτορες* sólo aparece en el Segundo Ciclo de Discursos en el libro de Job atravesado, a su vez, por la temática de la Consolación de Israel, es posible pensar que los redactores griegos asocian los libros de Job y Nahum con dicha temática.

En la literatura profética מְנֻחָה se aplica tanto a personas humanas como a Dios mismo (cf. Is 51,12) y en la Mishna es el nombre que se le dará al Mesías quien devolverá la vida a sus

²⁶³ “παρακλήτορες” en: Johan Lust, Erik Eynikel y Katrin Hauppie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003).

²⁶⁴ Herbert Smyth, *A Greek Grammar for Colleges* (American Book Company, 1920), 229-230; Jaime Berenger Amenós, *Gramática Griega* (Barcelona: Editorial Bosch, 1999), 176.

²⁶⁵ LXE y LXE (BW) y NETS traducen “consoladores” (*comforters*).

²⁶⁶ Es un nombre frecuente en la onomástica de la comunidad judía de Elefantina (Alto Egipto); Vincent, Albert, *La religión des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937), 406-407. También aparece en jarras encontradas en Chipre; Teixidor, Javier, “The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection”, *Metropolitan Museum Journal* 11 (1976): 55-70. Una jarra del siglo VIII-VII a.C. descubierta en Jerusalén porta en su asa el nombre Menajem o quizás Najum; Shiloh, Ygal, “City of David: Excavation 1978”, *The Biblical Archaeologist* 42 (1979): 165-171, 165-171.

seguidores según las promesas asociadas a la Consolación de Israel.²⁶⁷ Así lo explicita un pasaje de Sanh. 98b que alude a un texto de Lamentaciones:

“A propósito del Mesías, la Guemará pregunta: ¿Cuál es su nombre?... Y algunos dicen Menahem ben Hizkiyyah es su nombre, pues está dicho: ‘Pues está lejos el que me traerá la consolación (**מִנְנָה**) que reanime mi alma’ (Lm 1,16)”.²⁶⁸

En el libro de Job, el término *παρακλήτορες* está acompañado por el calificativo negativo *κακῶν* traducido generalmente como “vanos” o “malos”:

“ὑπολαβὼν δὲ Ιωβ λέγει ἀκήκοα τοιαῦτα πολλά παρακλήτορες κακῶν πάντες” (Jb 16,1-2 LXX)

Y así se caracteriza a los amigos de Job como actores de una vana tarea que, según algunos autores, consistiría en calmar el dolor físico y la angustia de Job. Esta perspectiva, confinada sólo al horizonte terrenal del padecer humano, es sostenida Hebel,²⁶⁹ y Jenni y Westermann, entre otros.²⁷⁰

Por su parte, Fernández Marcos y Spottorno interpretan ambos términos como “alivio de males” y proponen la siguiente traducción del pasaje:

“Y en su respuesta Job dice: ‘He oído muchas cosas de este tipo. Alivio de males todos vosotros’” (Jb 16,1-2).

Y, en nota al pie, los relacionan con los interlocutores del pasaje, es decir los amigos de Job aunque no aclaran porqué le asignan un carácter positivo al pasaje.²⁷¹

Si a la singularidad de traducción de **מִנְנָה** por *παρακλήτορες* se suma la importancia de las formas pasivas de *παρακαλέω* en la elaboración del concepto de Consolación de Israel, tal como lo señalamos en el capítulo I, es posible pensar otro sentido para el término, sentido

²⁶⁷ Kaufmann, “Consolation”, *Jewish Encyclopedia*.

²⁶⁸ El texto hebreo está disponible en: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.98b.14?lang=bi>. La traducción es propia.

²⁶⁹ Estos vanos *παρακλήτορες* sólo ofrecen “gestos tradicionales y formas verbales demasiado superficiales como para lidiar con los problemas de Job”; Habel, *The Book of Job*, 271.

²⁷⁰ “Las expectativas, debido precisamente a su intensidad, podrían quedar decepcionadas por esfuerzos inadecuados e impotentes de consolación; cf. los ‘consoladores molestos’ en Job 16,2 y 21,34”; “**מִנְנָה**” en: Ernst Jenni y Claus Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 89-96, 92.

²⁷¹ Natalio Fernández Marcos y Victoria Spottorno (coord.), *La Biblia Septuaginta III. Libros poéticos y sapienciales* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 451.

que surgiría de asociar el sufijo *-τορ* al término *παράκλησις* estableciendo su sentido como “agentes de consolación”, es decir los que traen (o no) la Consolación de Israel. Esta interpretación refleja mejor la importancia de dicha categoría en el contexto, explicitándola en este pasaje con terminología propia.

Si se acepta este sentido, la lógica del pasaje adquiere coherencia y revela un sentido más profundo: los amigos de Job son quienes con sus acusaciones darán vana consolación a su alma. El lenguaje del paráclito refuerza en este contexto la antítesis entre los amigos de Job (voceros de la teodicea tradicional que relaciona directamente el pecado humano con el castigo divino) y la eficacia salvífica de las figuras celestiales a las que Job invoca para su propia consolación, entendida ésta como la realización (en su persona) de las promesas atinentes a la Consolación de Israel y eso incluye la restauración de su vida tal como vimos en la traducción propuesta de Jb 16,18-21 LXX. Esta antítesis es reconocida por comentadores tales como Habel²⁷² y Waters.²⁷³

Al aplicar el lenguaje del paráclito, el redactor del antiguo texto griego de Job responde a la teodicea tradicional que intenta relacionar el sufrimiento humano con el concepto de pecado, proponiendo una respuesta superadora en lo concerniente a la retribución divina. Mediante esta forma pasiva de *παρακαλέω*, el redactor no pone tanto énfasis en la ineptitud los amigos de Job para dar razones de su dolor e intentar calmarlo, sino más bien pretende subrayar la incapacidad de los mismos para interceder en su favor ante Dios y salvarlo.

Job, por su parte, y pese a su situación desesperante, espera que su *παράκλησις* personal venga de la mano de las figuras celestiales que invoca. Ellas, como testimonios celestiales de la Alianza, garantizarán las bendiciones prometidas a los siervos del Señor, y el juicio divino que ello implica, siguiendo los cánones de la teología planteada en el Cántico de Moisés.

La terminología del paráclito resalta en este pasaje los aspectos negativos de la consolación humana, aspectos falibles como todo intento del hombre por salvarse del dolor y la muerte.

²⁷² “Como amigo celestial, este abogado desarrolla las funciones que los amigos terrenales de Job fallaron en realizar”; Habel, 275.

²⁷³ “Los tres consejeros de Job perpetúan la misma falsa satánica doctrina de retribución/recompensa, infringiendo así un mayor sufrimiento mental a Job”; Larry Waters, “Reflections on Suffering from the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 154 (1997): 436–51, 446.

A ella se contrapone la eficacia salvífica de los testimonios de la alianza expresada mediante dos figuras celestiales. Es posible que aquí también resuene el texto de Isaías que afirma que sólo Dios trae la Consolación a Israel usando la terminología semejante (en hebreo אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מַנְחָמֶכֶם y en griego ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ παρακαλῶν) y así subrayar la falibilidad de los amigos de Job.

En una relectura comunitaria del pasaje, la antítesis servirá para exhortar a los miembros del pueblo de Israel a permanecer fieles a la Torá, esperando el cumplimiento de las promesas de la Alianza aun en períodos de violencia y proscripción. Esta relectura, propuesta por Jacques Vermeylen, surge durante los conflictos del período griego entre los observantes y los partidarios de una modernización. El judaísmo alejandrino, que se identifica comunitariamente con los padecimientos de Job, entiende que las vanas acciones de los amigos de Job reflejan las inútiles pretensiones salvíficas proclamadas por la ideología ptolémaica mediante el egicio *nḥm* y a ellas se contraponen las promesas mesiánicas asociadas a la Consolación de Israel.²⁷⁴

4.3 *La terminología del paráclito en el Targum de Job*

Targum es una palabra hebrea que significa traducción y se aplica a las versiones arameas de diversos libros de la Biblia Hebrea. Aunque los targumim no son traducciones literales eran utilizadas en las lecturas del servicio sinagógico y comenzaron a circular antes de la era cristiana, cuando las comunidades judías habían olvidado la lengua hebrea y ya no comprendían las lecturas propias de la liturgia. Presentan similitudes con el género midrásico (del cual toman sus características interpretativas) y con el misnáico (la ley oral), con el cual comparten los criterios interpretativos. Existen dos tradiciones de los targumim, una palestina y otra babilónica, siendo esta última la única versión oficial aceptada en Palestina a partir del primer milenio de la era común.²⁷⁵

²⁷⁴ Vermeylen, *Job, ses amis*, 321-372.

²⁷⁵ Luis Diez Merino, “Targum Manuscripts and Critical Editions”, David Clines y Philip Davies (ed.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context – JSOT Sup 166* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 51-91; G. Aranda Pérez y F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella: Verbo Divino, 1996), 533-562.

Por otra parte, hay relativo consenso sobre la datación postexílica del texto hebreo del libro de Job²⁷⁶ y en el origen temprano del *Targum de Job* (durante el siglo I a.C- I d.C).²⁷⁷ De este modo, la elaboración aramea de la terminología del paráclito en el *Targum de Job* es posterior a la elaboración de dicha terminología en el antiguo texto griego de Job (O) pero no muy distante temporalmente.

El estilo literario del *Targum de Job* es sobrio, con escasos desarrollos propios, muestra rasgos de una tradición interpretativa común con la LXX y su autor parece haber tomado como referencia un texto hebreo distinto del texto masorético actual.²⁷⁸ Lamentablemente no se conservaron los pasajes donde se utiliza la terminología del paráclito (*TgJb* 16,20 y *TgJb* 33,23) entre los testimonios más antiguos del *Targum de Job* encontrados en Qumrán.²⁷⁹

Para nuestro estudio utilizamos el texto arameo del *Targum de Job* disponible en BW9 que sigue el material del Hebrew Union College (CAL).²⁸⁰

4.3.1 La terminología del paráclito en *TgJb* 16,20

La terminología del paráclito en el *Targum de Job* está asociada a las dos figuras celestiales con funciones testimoniales que aparece expresada de este modo en los vv.19-20:

לחוֹד כְּדוֹן הַאִת בְּשָׁמַיָּא מִסְהָדִי וּמִסְהָיד עַל בָּמָרוּמִיא
פָּלְקָטָרִי חֶבְרִי קָדֵם אֱלֹהָא זְלָגֶת עַזִּי:

²⁷⁶ Walter Aufrecht (ed.), *Studies in the Book of Job* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1985), 22-24. Habel no toma posición definida; Habel, *The Book of Job*, 40-42. Vermeylen plantea varias capas redaccionales y ubica su clausura cerca del año 168 a.C; Vermeylen, *Job, ses amis*, 367.

²⁷⁷ Díez Merino, “Targum Manuscripts”, 52.61; Barthélemy et Als., *Critique textuelle 5*, xxv-xxvi; Stephen Kaufmann, “The Job Targum from Qumrán”, *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 317-327, 317.

²⁷⁸ Sung Jin Park, “The Text and Translations of Job: A Comparative Study on 11QtgJob with Other Versions in Light of Translation Techniques”, *JESOT* 2.2 (2013): 165–90; J. Van der Ploeg, “Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumrán (11QTgJob). Première communication”, *MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN*, AFD. LETTERKUNDE NIEUWE REEKS - DEEL 25 - No.9 (Amsterdam: N.V. Noord-hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1962), 545-557; Stephen Vicchio, *Job in the Ancient World* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006), 194.

²⁷⁹ Eugene Ulrich (ed.), *The Biblical Qumrán Scrolls* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 727-731

²⁸⁰ El *Targum de Job* también está disponible en: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Job.16?lang=bi

Así como en el texto hebreo se resaltaba la diferencia entre ambas utilizando dos términos distintos (**מְלִיצִי** y **עֲדִי**) asociados al plural (**שָׁהָדִי** y **עֲדִי**), otro tanto ocurre en el targum que les asigna funciones testimoniales complementarias, “un testimonio y un contratestimonio” expresadas como **מְשָׁהָדִי** y **מְשָׁהָיֵד** **עַל** (*mishady umesahyd aly*). Para resaltar la antítesis utiliza una **ו** consecutiva y la partícula **עַל** aplicada al mismo término (*mishady*) y asocia ambas al plural **פְּרָקְלִיטִי** (*praqlyty*) “paráclitos”. Según Jastrow, el término arameo **מְשָׁהָדִי** significa “testimonios” por lo que el targum sigue al texto griego y al hebreo.²⁸¹

El v.20 aclara que ambos testimonios son **פְּרָקְלִיטִי חֶבְרִי קָדֵם אֱלֹהָא** (*praqlyty habery qodem eloha*), “paráclitos amigos delante del Señor”. El neologismo arameo **פְּרָקְלִיטִי** (*praqlyty*) “paráclitos”, es una transliteración que proviene del griego **παράκλητος** al que se le agregó una *yod* como terminación plural aramea. Al elaborar este neologismo como un plural, el targum reconoce a las dos figuras celestiales del versículo previo como distintas entre sí con funciones amigables en favor de Job. Jastrow afirma que el término arameo **פְּרָקְלִיט** (*praqlyt*) remite a figuras intercesoras que ocasionalmente actúan en el juicio divino.²⁸² Mowinckel, por su parte, relaciona el término paráclito con el hebreo **מְלִיצָה**.²⁸³

La traducción propuesta para el pasaje es:

“Pero ahora existen en los cielos un testimonio para mí y un contratestimonio en lo más alto, paráclitos amigos delante del Señor. Lloran mis ojos” (TgJb 16,19-20)

La presencia de dos testimonios contrapuestos y el plural aplicado a la terminología del paráclito en el texto arameo suman argumentos para entender que ambas figuras celestiales son distintas y con funciones complementarias actuando en una instancia de juicio divino tal como lo son las funciones de los dos testimonios de la alianza. El targum elabora con

²⁸¹ “**מְשָׁהָדִי**”, en: Morris Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim II* (New York: Pardes Publishing House, 1950).

²⁸² “**פְּרָקְלִיט**”, Jastrow, ibid. Para Kohler, en cambio, el término tendría el sentido de “abogado” o “intercesor”, siendo una traducción targúmica del hebreo **מְלִיצָה**; “Paraclete”, *Jewish Encyclopedia*.

²⁸³ Mowickel, “Fürsprecher...”, 37; *He That Cometh*, 292, nota 9

lenguaje propio las funciones de la Ley (el testimonio) y del Cántico de Moisés (el contratestimonio) mientras identifica a ambos como dos “paráclitos amigables” haciendo más explícitas las características benéficas que estas figuras tienen para con Job. Recordemos que estas funciones contrapuestas de los testimonios de la Alianza están presentes en la literatura macabea (cf. 2 M 7,6) que replica la fórmula del Cántico de Moisés (Dt 32,36a) asignándole explícitamente la función de contratestimonio mediante la partícula adversativa “ἀντί” (cf. ἀντιμαρτυρούσης en 2 M 7,6).²⁸⁴

Al usar la terminología del paráclito, los redactores arameos reconocen y respetan la tradición previa de la LXX que asociaba formas pasivas de *παρακαλέω* a las bendiciones de la alianza y la Consolación de Israel. Sin embargo, introducen algunas modificaciones propias:

- Modifican los sujetos sobre los que aplican dicha terminología: los amigos de Job ya no son sujetos humanos (cf. *παρακλήτορες* en Jb 16,2) sino dos figuras celestiales mencionadas en los vv.19-20.
- Ya que no transliteran el griego *παρακλήτορες* sino que proponen el griego *παράκλητος*.
- Al hacerlo, modifican la terminología del paráclito presente en el antiguo texto griego que aplicaba el sufijo *-τορ* a *παράκλησις* y lo reemplazan por otro término también derivado de *παράκλησις* al que le asignan el sufijo *-τος* que expresa la capacidad de realizar la acción,²⁸⁵ configurando a las figuras celestiales como “sujetos” de la Consolación de Job, y no como “agentes” (cf. Jb 16,2 LXX).
- Este desplazamiento de funciones de “agentes” a “sujetos” concuerda con el proceso de espiritualización que tuvieron las tablas de la alianza y otras categorías bíblicas.
- Al optar por esta transliteración, señalan el status divino y las funciones salvíficas de ambas figuras celestiales en sintonía con la función que la LXX asignaba a los términos relacionados con *παράκλησις*. El plural *פְּרִקְלִילִיטִים* (*prqlyty*) del v.20 permite

²⁸⁴ Cf. Cap. I, puntos 2.1.1.2 y 2.1.2.2.

²⁸⁵ William Goodwin, *A Greek Grammar* (London: St Martin's Press, 1987), 167 (*776).

al targum reflejar mejor los aspectos de Consolación presentes en el Segundo Ciclo de Discursos.

- Acompañan la doble terminología testimonial del texto hebreo asignando a estos paráclitos funciones benéficas en favor de Job similares a las ejercidas por los dos testimonios de la alianza.²⁸⁶
- El uso del lenguaje del paráclito asociado a figuras celestiales no es privativo de este pasaje y será retomado en *TgJb* 33,23.
- Además de estos paráclitos, existen otros agentes celestiales presentes en diversos pasajes del *Targum de Job* que realizan tareas asignadas por el creador.²⁸⁷

Si se acepta la datación temprana del *Targum de Job*, podemos suponer que el desplazamiento de “agentes” humanos a “sujetos” divinos de *παράχλησις* desarrollada por el targum, es uno de los ejemplos más antiguos del uso de la terminología del paráclito aplicada a figuras divinas en la literatura judeocristiana.

4.3.2 La terminología del paráclito en *TgJob* 33,23

En el capítulo 33 del *Targum de Job* se aplica nuevamente la terminología del paráclito a otra figura celestial: **מֶלֶךְ־הָאָדָם פָּרָקְלִיט** (*melaka hada parqlyta*) “un ángel paráclito” (*TgJob* 33,23) en el contexto del discurso de Elihú. La versión hebrea, griega y aramea del pasaje difieren entre sí desarrollando teologías propias que se analizan a continuación.

- a) Si se sigue el texto hebreo, una figura angélica singular, una entre mil, actúa en favor del hombre cuando éste se encuentra a punto de morir. Él es el encargado de proclamar la rectitud del mismo y así poder restaurarlo:

²⁸⁶ Esta función testimonial del Paráclito será retomada en el Evangelio de Juan (cf. *μαρτυρήσει* en Jn 15,26).

²⁸⁷ Por ejemplo, en *TgJb* 37,10: “A través del aliento de sus ángeles él hace el hielo”; William Brownlee, “*Cosmic Role of Angels in the 11Q Targum of Job*”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 8 (1977): 83–84.

“... cuando su alma a la fosa se aproxima y su vida a la morada de los muertos, si hay entonces junto a él un Ángel, un Mediador (מֶלֶךְ מְלֹאָכִים) escogido entre mil, que declare al hombre su justicia, que de él se apiade, y diga: — Líbrale de bajar a la fosa, yo he encontrado rescate de su alma — su carne se renueva de vigor juvenil; vuelve a los días de su adolescencia. Invoca a Dios que le otorga su favor, y va a ver con júbilo su rostro. Anuncia a los demás su justicia y canta así entre los hombres: — Yo había pecado y torcido el derecho, más Dios me ha dado el merecido —” (Jb 33,22-27 TM (BJ)).

Para algunos autores, la figura angélica de este pasaje está relacionada con el Ángel de la alianza presente en el libro de Malaquías (cf. Ml 3,1).²⁸⁸ Para otros, las figuras angélicas que aparecen a lo largo del libro de Job (cf. Jb 5,1; 16,19-20; 33,23-24) y del libro de Zacarías (cf. Za 1,12) serían resabios de antiguas tradiciones judías que le asignaban a mismas roles similares a deidades mesopotámicas²⁸⁹ o a Ashera.²⁹⁰

Sin embargo, las funciones asignadas a esta figura angélica son diferentes a las desarrolladas por las figuras celestiales de Jb 16,19-20. En ambos pasajes contribuyen al proceso de *παράκλησις* personal de Job, pero cada una lo hace a su modo. La función del paráclito en Jb 33,23 es la de proclamar el juicio divino,²⁹¹ declarando al hombre su estado de justicia.²⁹² Sus funciones no son la de un fiscal o acusador del ser humano, sino de vocero de una sentencia salvífica que le anuncia al hombre su justificación.

Von Sauer reconoce la doble función testimonial de esta figura divina:

¿Qué es lo que esta remarcable figura iba a interpretar o explicar? ¡Dos cosas! Primero, ella iba explicar al hombre lo que es justo para él a la vista de Dios. Segundo, iba a interpretar ante Dios cuán frágil e impotente es el hombre. La doble explicación era necesaria porque el hombre, como criatura, no puede completar el deseo de Dios y porque Dios en su gracia necesita involucrarse para ayudar al hombre en su fragilidad. Ella es, por lo tanto, intérprete de juicio y misericordia, de pecado y de Gracia, de Ley y Buena Nueva”.²⁹³

²⁸⁸ Franz Delitzch, *Messianic Prophecies in Historical Succession* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891), 105.

²⁸⁹ Habel, *The Book of Job*, 470.

²⁹⁰ Parker, “Divine Intercession”, 91.

²⁹¹ Tur-Sinaí entiende el pasaje como una instancia de juicio divino cuyas condiciones de perdón están contenidas en los vv.23-24; Naftali Tur-Sinai, *The Book of Job; A New Commentary* (Jerusalem: Kiryat Sepher Ltd., 1957), 471-473.

²⁹² En palabras de Aitken: “Su status como hombre justo”; James Aitken, *The Book of Job* (Edinburgh: T & T Clark, 1800), 97. Y, para Habel: “Que dé fe de la rectitud de la persona”; *The Book of Job*, 456.

²⁹³ Von Rohr Sauer, “Salvation by Grace”, 263.

La teología reflejada en el texto hebreo pone el énfasis en la gracia divina y el anuncio de liberación humana (v.24) sin otra condición que su situación desesperada ante la muerte. Así lo expresa Nicacci:

“Está claro que la relación hombre-Dios presentada por Elihú está a mil millas de distancia de la intención de Job: no tiene carácter jurídico, sino que es pura gracia”.²⁹⁴

Y, en otro comentario, el mismo autor subraya que lo propio de esta teología de la gracia es que la salvación divina precede la confesión del hombre:

“Al presentar la relación Dios - hombre, Elihú elige aquí una visión teológica que es bastante singular en el Antiguo Testamento y va en dirección de la doctrina cristiana de la gracia... Creo necesario subrayar aún que esta concesión de la acción divina que no sigue sino precede la acción del hombre, constituye la perspectiva característica del capítulo 33”.²⁹⁵

Como consecuencia de la intervención angélica, el hombre es sanado y restaurado, para glorificar a Dios y luego confesar sus pecados (cf. vv.25-27). La plegaria del hombre y la confesión de sus pecados son posteriores a su restauración, de modo semejante a lo que ocurría en el relato de 2 S 24 cuando, ante el exterminio de los israelitas, primero ocurría la salvación divina y luego la confesión de David seguida de holocaustos y sacrificios (cf. 2 S 24,16-17.24).

Otros autores concuerdan en que la teología de la gracia está presente en este pasaje. Von Rohr Sauer relaciona este pasaje con el que analizamos previamente (Jb 16,2) y reconoce que la teología planteada allí por los amigos de Job se opone a la gratuitud de la respuesta divina en el discurso de Elihú:

“Si los tres amigos de Job, al predicar arrepentimiento, seguían el camino de Amós y Juan el bautista, Elihú se ubica junto a Oseas y Jesús, resaltando la magnitud de la gracia divina”.²⁹⁶

Asimismo Waters agrega que la misericordia divina no está condicionada por la moral del hombre y por lo tanto no responde al modelo de justicia retributiva:

²⁹⁴ Alviero Niccacci, “*Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia*”, *Liber Annus* 62 (2012): 9-45, 39.

²⁹⁵ Alviero Niccacci, “*Giobbe 33 + 32-37 Elihu, un messaggio di grazia*”, *Studium Biblicum Franciscanum – Gerusalemme* Anno accademico 2000-2001 I Semestre / 2009-2010 II Semestre. Dispensa per gli Studenti Gerusalemme, noviembre 2000 / 2010, 1-96, 75.

²⁹⁶ Von Rohr Sauer, “*Salvation by Grace*”, 267.

“(Elihu) ayudó a Job a darse cuenta que su relación con Dios no está fundada ni sostenida por su insistencia en fidelidad, pureza o rectitud, sino que es completa gracia de Dios... Entre otras cosas, el sufrimiento, al decir de Elihu, es una medida preventiva para proteger a Job de perpetuar una pecaminosa falsa teología. El control soberano de Dios y su libertad de acción sobre los asuntos de la vida de Job, no están restringidos por un sistema teológico de retribución/recompensa, sino por sus actos de gracia y misericordia. Por lo tanto Dios reconoce a los justos en gracia, y no por “una acción humana que busca una respuesta merecida”.²⁹⁷

Como venimos planteando, este tipo de teología también está presente en otros textos bíblicos (cf. Dt 32,36a y paralelos; Jc 2,18; 2 S 24,16) que reflejan un tipo de soteriología propia de la alianza mosaica por la que Dios juzga, salva y restaura a sus siervos al percibir sus sufrimientos extremos sin requerir de ellos una instancia previa de arrepentimiento y, que utilizan formas pasivas de נחם y παρακαλέω. El uso de la terminología de expiación en la versión hebrea del pasaje suma elementos lingüísticos comunes la teología del Cántico (cf. en כפר en Jb 33,24 TM; Dt 32,43 TM).

b) La versión griega del pasaje difiere de la del texto hebreo diluyendo la importancia de la figura celestial:

“... y se acercó a la muerte su alma, y su vida, en el Hades. Si hay mil mensajeros portadores de muerte, ninguno de ellos lo herirá; si piensa con el corazón volverse hacia el Señor, (él) anuncia a un hombre su propio reproche y muestra su insensatez, perseverará para no caer en la muerte y renovará su cuerpo como la pintura de un muro y sus huesos llenará con médula” (Jb 33,22-24 LXX).²⁹⁸

El texto griego introduce otras figuras, en este caso mil ángeles de muerte (ἄγγελοι θανατηφόροι) que son la antítesis del Ángel Mediador del texto hebreo.

Asimismo se nota la ausencia del elemento de gratuidad divina ya que se condiciona moralmente la salvación del hombre a su arrepentimiento: “si piensa con el corazón volverse al Señor”. Sólo entonces, una figura implícita, que he aclarado en el paréntesis mediante el pronombre “él”, anuncia al hombre su insensatez, lo preserva de no caer en la muerte y lo restaura vitalmente.

²⁹⁷ Waters, “Reflections on Suffering from the Book of Job”, 445-446.

²⁹⁸ Fernández Marcos - Spottorno, *La Biblia Septuaginta III*, 479-480.

Introduciendo estos cambios, la LXX pone en boca de Elihú una doctrina que propone agentes de condena y muerte, en vez de un única figura salvífica y borra los aspectos de gratuidad divina presentes en el texto hebreo.

“Aquí la LXX introduce el arrepentimiento del enfermo para explicar su restablecimiento siguiendo el esquema normal conversión-sanación”.²⁹⁹

Por eso, al omitir la terminología del paráclito en este pasaje, los redactores griegos son coherentes con el uso que hacen de dicha terminología ya que sólo la utilizan cuando quieren subrayar la gracia divina asociada a la *παράκλησις*. Al no estar presente la idea de Consolación divina en este discurso de Elihú, evitan aquí la terminología del paráclito.

c) El Targum, por su parte, adopta una tercera posición. Se distancia de la teología del texto hebreo y condiciona la salvación del hombre a sus méritos:

“Si encuentran en él (el hombre) mérito asignado, un ángel paráclito פָּרָקְלִילְיָתָה (*parqlyta*), uno entre mil adversarios, que anuncie al hijo del hombre su rectitud...” (*TgJb* 33,23-24).³⁰⁰

En la versión aramea, la terminología del paráclito continúa asociada a una figura celestial que actúa en las instancias de juicio divino pero no asume las funciones de los testimonios de la alianza como en *Jb* 16,19-20, sino que actúa como vocero anunciando al hombre su justicia y la decisión divina de salvarlo de la muerte.

Aunque el targum respeta la correspondencia entre el término hebreo מַלְיָא (en *Jb* 16,19 y *Jb* 33,23) y la terminología del paráclito (פָּרָקְלִילְיָת en *TgJb* 16,20 y *TgJb* 33,23), la función que aquí se le asigna no tiene características testimoniales.³⁰¹

d) A su vez, este pasaje del *Targum de Job* (*TgJb* 33,23) es objeto de una elaboración posterior en la literatura rabínica que continúa desarrollando nuevas funciones para la terminología del paráclito.

²⁹⁹ Niccacci, “Giobbe...”, 24.

³⁰⁰ Niccacci cita la siguiente traducción del pasaje: “Si est in eo meritum preparatur ángelus paraclitus unus de millibus adversariis ut annunciet filio hominis rectitudinem suam”; Niccacci, “Giobbe 33 + 32-37...”, 76.

³⁰¹ Si bien algunos autores reconocen la relación entre estos pasajes del *Targum de Job* (*TgJb* 16,20 y *TgJb* 33,23) y los del Evangelio de Juan que utilizan la terminología del paráclito, lamentablemente sólo plantean la cuestión sin desarrollarla. Raymod Brown, *The Gospel according to John* (New York: Doubleday, 1966), 1138. Ross sólo acepta “similitudes superficiales”; James Ross, “Job 33:14-30: The Phenomenology of Lament”, *JBL* 94 (1975): 38-46, 46. De modo similar Schnackenburg, *El evangelio según San Juan III*, 186.

Se lo retoma en el *Tratado sobre el Sábado* de la Mishná al citar las palabras de Rabí Aquibá:

“Nuestros rabíes enseñan: Si un hombre cae enfermo y su vida está en peligro, se ha dicho, que haga confesión, pues todos los que están condenados a muerte hacen confesión..., pues quien asciende al cadalso para ser castigado, si tiene grandes paráclitos (פרקלייטין) (*praqlytyn*) será salvado, pero si no, no es salvado. Y estos son los paráclitos (פרקלייטין) (*praqlytyn*) del hombre, arrepentimiento y buenas obras. Y aun si hay 999 que alegan su culpabilidad, mientras uno alega en su favor, él es salvado, pues se ha dicho: Si hay con él un Ángel, un paráclito (פרקלייטין) (*praqlytyn*), uno entre mil, para mostrar al hombre lo que es bueno para él, entonces El es propicio y dice: Libérenlo de bajar a la fosa. Rabi Eliezer, hijo de rabí José el galileo dijo: Aún si 999 partes de ese Ángel están en su contra y una a su favor, será salvo pues se ha dicho: Un paráclito (פרקלייטא) (*praqlyta*), una parte en mil.” (*BShabat* 32a)

Como se puede apreciar, el tratado continúa utilizando la terminología del paráclito dentro del marco teológico de la noción de mérito.

Sin embargo se percibe una evolución desde el texto arameo de Job hasta el planteo rabínico. Dicha terminología ya no se aplica a figuras celestiales, sino a acciones humanas capaces de producir méritos, figuras que además asumen funciones propiciatorias: “Él es propicio y dice...” (*BShabat* 32a).³⁰²

4.3.3 Algunas conclusiones sobre la terminología del paráclito en el *Targum de Job*

El *Targum de Job* aplica la terminología del paráclito a figuras celestiales que actúan en diversas instancias de juicio divino. Reconoce la terminología específica que la LXX proyecta sobre los pasivos de *παρακαλέω* y su relación con las bendiciones de la Alianza. Pero no la aplica a personas humanas ni a los aspectos negativos de la *παράκλησις* como lo hace la LXX, sino a figuras celestiales asociadas a los aspectos benéficos de la Consolación divina. El desplazamiento de roles de agentes de *παράκλησις* (en la LXX) a sujetos de la misma (cf. *TgJb* 16,19-20)), va en este sentido.

³⁰² Baruk Bokser, “Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50 (1983) 37-61, 45.

Las divergencias en torno al lenguaje del paráclito que surgen entre las distintas versiones del libro de Job, reflejan el debate teológico sobre la necesidad o no de los méritos para la justificación y la salvación del hombre. Desde una perspectiva diacrónica, se percibe una evolución teológica que, partiendo de una propuesta de gratuitad del accionar divino en el texto hebreo, va acentuando progresivamente la necesidad del arrepentimiento previo en la LXX y de la existencia de mérito el *Targum de Job*. Este proceso continúa evolucionando en la literatura rabínica posterior.³⁰³

El juicio divino que reclama Job para sí dista mucho del que plantean sus amigos que proclaman un tipo de justicia retributiva donde el proceso desemboca en una acción punitiva. Job, en cambio, apela a la justicia divina de características restaurativas que buscan reconstruir las relaciones entre las partes. La terminología del paráclito es clave para subrayar estas diferencias. Al aplicarla sobre los amigos de Job (Jb 16,2 LXX), la versión griega hace más evidente la visión retributiva que ellos tienen de la justicia divina. Por su parte, el talmud subraya la idea de mérito pero conserva la concepción restaurativa de la justicia divina testimoniada por las dos figuras celestiales que buscan reconstruir y sanar la relación entre Job y Dios.

Antes de analizar la terminología del paráclito en las versiones griegas tardías tales como las de Áquila y Teodoción, es necesario hacer un breve recorrido previo que puntualice la evolución del lenguaje y la teología del paráclito en la literatura judeocristiana de los siglos previos.

4.4 La evolución semántica de la terminología del paráclito

Los testimonios más antiguos disponibles donde se utiliza la terminología del paráclito corresponden a la literatura griega clásica y están datados entre los siglos VI y I a.C. Allí el término *παράκλητος* asume diversas funciones ya planteadas en la introducción.³⁰⁴ Algunas

³⁰³ Arthur Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature*, London, Oxford University Press, 1920.

³⁰⁴ Ver el punto 2.1 del capítulo introductorio.

están relacionadas con el ámbito forense como por ejemplo “alguien llamado para ayudar” o “exhortado para dar asistencia” en la *Oratoria* de Demóstenes (siglo IV a.C.). Y en las *Antigüedades Romanas* de Dionisio de Halicarnaso (siglo I a.C.) también asume los sentidos de “abogado” y “representante en la corte” y en las *Alegorías de Homero* (siglo I a.C.) el sentido de “abogado” o “partisano”. Estas funciones se desarrollan generalmente en el ámbito humano y se aplican, según Behm, a “alguien llamado en la corte para asistir a una persona”.³⁰⁵

Asimismo, como ya lo planteamos, uno de los testimonios más antiguos de la terminología del paráclito en la literatura bíblica aparece en el antiguo texto griego de Job (s. II a.C.) aplicada a personas humanas incapaces de ayudar a Job en su situación extrema (*παρακλήτορες* en Jb 16,2 LXX). Para los comentadores del libro de Job que entienden el pasaje en categorías forenses punitivas, es fácil aceptar que la LXX sigue en consonancia con la literatura clásica en lo que respecta al uso de la terminología del paráclito ya que no tienen en cuenta la gratuidad divina planteada en el mismo capítulo y no perciben las funciones de la terminología del paráclito asociadas a la *παράκλησις*.

En cambio, el *Targum de Job* (que es posterior al antiguo texto griego de Job) utiliza dos veces la terminología del paráclito (*TgJb* 16,20 y 33,23) aplicándola a figuras celestiales con funciones testimoniales y de proclama en el juicio divino. Como ya hemos expuesto, esta opción implica resaltar los aspectos restaurativos de la justicia divina mediante un pasaje del ámbito terrenal a uno divino en la terminología del paráclito reflejando un proceso de espiritualización de la misma.

En la obra de Filón de Alejandría (primera mitad del siglo I d.C.), la terminología del paráclito se utiliza 11 veces adoptando nuevas funciones dependiendo de los contextos y, en algunos casos, funciones salvíficas ya presentes en la literatura clásica (i.e.: “abogado”, “alguien llamado para ayudar a una persona”). En el libro *In Flaccum*, el término *παράκλητος* aparece 5 veces en una especie de cadena de favores y obrando como “agente de salvación” humano de diversas personas (*In Flaccum* 13.22.23.151.181). En *De Opificio Mundi I* 23 y 165, su función es la de la persuadir, conocer y obrar según los deseos divinos,

³⁰⁵ Behm, “παράκλητος”, *TDNT* 5:802.

en línea con las figuras angélicas del *Targum de Job*. En *De Josepho I* 239 actúa como agente salvífico y, en otros libros, Filón aplica la terminología del paráclito a figuras con funciones propiciatorias:

“Una vez que haya dejado conforme (ἰλάσηται) a la persona damnificada, debe acto seguido ir además hacia el altar, dice la ley, a suplicar el perdón de su falta, llevando consigo como irreprochable παράκλητον, la convicción de su culpa impresa en el alma; convicción que lo ha preservado de una irremediable desgracia, desterrando de él la mortal dolencia y conduciéndolo hacia una salud perfecta” (*De Specialis Legibus* I.236-237).³⁰⁶

En este pasaje del libro *De Specialis Legibus*, Filón propone que la convicción del alma arrepentida de un pecador asume las funciones de un paráclito que obra como un ente que lo salva de la muerte y restaura su salud. Este pasaje muestra que Filón entiende las tradiciones previas del paráclito en consonancia las ideas de consolación divina, es decir una instancia donde el juicio divino tiene características restaurativas.

Una dinámica similar se aplica a las virtudes en *De Praemiis et Poenis* 166 donde se las asocia con tres παράκλητος que ofician como “agentes salvíficos” para obtener la reconciliación con el Padre:

“Tres serán las circunstancias que les servirán como παράκλητος en favor de su reconciliación con el Padre. Una es la clemencia y la bondad de Aquel a quien recurren en sus ruegos, el que siempre prefiere el perdón al castigo. La segunda es la santidad de los fundadores de la nación, porque con sus almas liberadas de sus cuerpos, muestran ellos de manera franca y desnuda su devoción al Soberano, y no cesan de dirigirle sus súplicas en favor de sus hijos e hijas, nunca en vano, pues el Padre les garantiza el privilegio de que sus plegarias sean escuchadas...” (*De Praemiis et Poenis* 166).³⁰⁷

Los paráclitos actúan en presencia del Padre y en favor del hombre, en consonancia con las funciones testimoniales que ya hemos planteado en el libro de Job. Pero Filón entiende que la mediación ejercida por las plegarias de los patriarcas goza de una eficacia privilegiada debido a la santidad de los mismos. Como vemos, la espiritualización previa del lenguaje del paráclito permite a Filón utilizarlo tanto en el ámbito humano (las virtudes de los patriarcas) como a Dios mismo.

³⁰⁶ José María Triviño, *Filón, Obras completas de Filón de Alejandría IV* (Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1975-76), 154.

³⁰⁷ Triviño, *Filón, Obras completas V* (Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1975-76), 66.

En *De Vita Mosis II* 134, Filón nos dice que el paráclito actúa como agente eficaz para la salvación del mundo asociándolo a la figura del Logos y del Hijo:

“Es indispensable que el hombre que fue consagrado al Padre del mundo, tenga a su Hijo como *paráclito* (παρακλήτω), el ser más perfecto en virtud, para obtener el perdón de los pecados (ἀμνηστίαν ἀμαρτημάτων), y otorgar bendiciones ilimitadas...” (*De Vita Mosis II*.134).³⁰⁸

Al aplicar el lenguaje del paráclito a la figura del Logos como mediador eterno ante el Padre por los pecados del mundo, Filón desarrolla una síntesis entre las funciones propiciatorias antes expuestas y las que él mismo desarrolla a propósito del Logos y del Hijo.

Se puede apreciar, entonces, que en la obra de Filón se aplica la terminología del paráclito tanto a figuras humanas como divinas con funciones salvíficas y propiciatorias, según la ocasión, siguiendo los patrones teológicos y litúrgicos previos del lenguaje del paráclito y acentuando el proceso de espiritualización de dicha terminología.

Para fines del primer siglo de la era cristiana, esta terminología parece gozar de aceptación entre las comunidades judeocristianas de la época, ya que se utiliza en el corpus joánico sin mediar explicación alguna sobre su sentido pero asignándole funciones que ya había asumido en períodos previos. Por un lado, el Evangelio de Juan refleja explícitamente las funciones testimoniales asociadas a la terminología del paráclito presentes en el *Targum de Job*: “Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la Verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí” (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ en Jn 15,26). Y, en otros pasajes del mismo evangelio asume las funciones de proclamación relacionadas con el juicio divino presentes también en el *Targum de Job*: “Y cuando venga (el Paráclito) convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio” (cf. Jn 16,8). Asimismo la figura del Paráclito incorpora funciones pedagógicas y de anamnesis: “(El Paráclito) os lo enseñará todo y os recordará todo lo que he dicho” (cf. Jn 14,26) asignadas en este pasaje al Espíritu Santo. En cambio en la Primera Carta de Juan, el Paráclito asume funciones litúrgicas similares a las que desarrollaban otros paráclitos en la literatura de Filón: “Pero si alguno peca tenemos un Paráclito ante el

³⁰⁸ La traducción es propia ya que Triviño no refleja la terminología del paráclito; Triviño, *Filón, Obras completas IV*, 69.

Padre: Jesucristo, el justo, él es víctima propiciatoria por nuestros pecados” (cf. 1 Jn 2,1-2).³⁰⁹ De este modo, la terminología del paráclito en el corpus joánico sigue, en líneas generales, los desarrollos previos asociados a figuras celestiales que desarrollan diversas funciones en el proceso de *παράκλησις* e incorporando otras propias del Evangelio de Juan.

A medida que transcurren los siglos, la terminología del paráclito es cada vez más frecuente en la literatura religiosa del judeocristiano y goza de bastante aceptación tanto en la literatura rabínica como en los comentarios patrísticos.³¹⁰

En algunos textos de la Mishná asume las funciones testimoniales como en el *Targum de Job*, subrayando que su acción es benéfica a favor del hombre en las instancias de juicio divino:

“Rabí Eliezer, discípulo de Akiba, dijo: El que hace mitzvá (cumple los preceptos) adquiere para sí un *paráclito* (פָּרָקָלִיט), pero quien la transgrede adquiere para sí un ángel Acusador. Arrepentimiento y buenas obras son un escudo contra el castigo”. (*Pirké Avot* 4,11a).

El pasaje refleja la misma teología que otros desarrollos rabínicos sobre Jb 33,23 como *BShabat* 32a presentado en el punto previo.

Otro tanto ocurre en otros pasajes de la Mishná donde los paráclitos encarnan de algún modo las virtudes que salvan al pecador en el momento de juicio ante el Padre:

“Se nos ha enseñado que Rabí Eliezer, hijo de Rabí José dijo: Toda la caridad y las buenas obras que Israel realiza en este mundo son grandes *paráclitos* (פָּרָקָלִיט) entre ellos y el Padre que está en los cielos” (*Baba Batra* 10a; *Tos. Peah* 4. 21)

Y, en otros pasajes de la Mishná, los paráclitos asumen funciones propiciatorias: “La ofrenda por los pecados es como el *paráclito* (פָּרָקָלִיט) ante Dios; intercede por el hombre y es seguida por otra ofrenda, “la ofrenda por el perdón obtenido”. (*Sifra, Mezora'* 3.3; *Tos. Parah* 1.1).

³⁰⁹ Ver el punto 2.1 del capítulo introductorio.

³¹⁰ *Pirké Avot* 11a, *Baba Batra* 10a, *BShabat* 32a, *Sifra Mezora'* 3.3, *Tos. Parah* 1.1, *Yer. Ta'an.* 1.63c.

En la literatura cristiana de los primeros siglos, los padres apostólicos griegos utilizan la terminología del paráclito en la *Didaché* asociándola con el accionar de los perversos, asumiendo los aspectos negativos de la consolación humana ya presentes en Job 16,2:

“Los corruptores de la obra de Dios que desvían al pobre y oprimen al afligido, que son los *παράκλητοι* del rico y los jueces inicuos del pobre, en una palabra, son hombres capaces de toda maldad” (*Did* 5,2).

En este caso los paráclitos invierten su función testimonial. Ya no representan la visión tradicional de la justicia punitiva sino que ahora testimonian en falso.

En cambio en los textos de *Bernabé* 20,2 y en la obra de Clemente de Roma los paráclitos asumen funciones similares a las que desarrollan en la literatura rabínica:

“Pero si ni hombres tan justos como éstos pueden con sus actos de justicia librar a sus hijos... ¿quién será nuestro *παράκλητος* a menos que se nos halle en posesión de obras santas y justas? (2 Cl 6,9).

En los textos de Eusebio de Cesarea (177 d.C.) y en la patrística alejandrina, antioquena y latina, el lenguaje del paráclito se asocia con los méritos humanos como en la literatura rabínica.³¹¹

Merece una mención especial el uso tardío de la terminología del paráclito en Egipto. El primer ejemplo es la *Oración de Pablo*, una plegaria que abre el Códice I de la colección de papiros hallada en Nag Hammadi introducida previamente. La misma pertenece al género de invocaciones mágicas de origen cristiano y es atribuida a Pablo, el “Apóstol” de los misterios de la muerte y la resurrección tal como lo plantea el mismo papiro:

“Te invoco... por Jesús el Cristo, [el Se]ñor de los señores, el Rey de los eones: [da]me tus dones, de lo que no te arrepientes, por el Hijo del Hombre, [el Espí]ritu, el Paráclito (*παράκλητος*) [verdadero]. Dame poder [cuando] te pida; da [cu]ración a mi cuerpo, cuando[t]e la pida por el Evangelista, y salva mi alma luminosa [eter]na y mi espíritu...”.³¹²

En esta plegaria se pueden apreciar elementos comunes con la teología joánica del paráclito que lo identifica con Jesucristo y el Espíritu quienes asumen las funciones redentoras y de restauración vital propias de la dinámica de la *παράκλησις*.

³¹¹ Ver lo ya detallado en el punto 2.1 del capítulo introductorio.

³¹² Piñero-Torrents-García Bazan, *Textos gnósticos*, 263-264.

Un segundo ejemplo también relacionado con Egipto, es la Epíclesis II de la Plegaria Eucarística correspondiente a la liturgia copta que conserva antiguas tradiciones asociadas al lenguaje del paráclito:

“Y te rogamos y te suplicamos, Amigo de los hombres, (Dios) bueno, envía desde tus santas alturas, desde tu bien dispuesta morada, desde tus interioridades sin límite, al Παράκλητος mismo, al Espíritu de la Verdad, al Santo, al Señor, al Dador de la Vida...”.³¹³

Es la única epíclesis conservada hasta la actualidad que utiliza el lenguaje del paráclito asignándole específicamente la función de “dador de vida” en concordancia con las bendiciones asociadas a la Consolación divina y muestra las funciones litúrgicas que desarrolla el Paráclito como “sujeto de la παράκλησις”.

La presencia de otros testimonios en ámbitos profanos totalmente ajenos a las comunidades judeocristianas sugiere que el uso de este lenguaje era frecuente en el imaginario popular de los primeros siglos de la era común. Un ejemplo son las denominadas *Confesiones de Lidia* (siglos II-III d.C), un conjunto de estelas encontradas en las cercanías de Lidia y Frigia ubicadas en Asia Menor y cercanas a las comunidades joánicas mencionadas en Apocalipsis 2-3,³¹⁴ que contienen plegarias votivas destinadas a varias deidades de la región. Una de ellas, la inscripción BWK 5 (Segmento XXXVIII 1237) y datada entre los años 234 y 235 d. C., relata cómo un fiel llamado Teodoro confiesa sus pecados y erige una estela a los dioses Min y Zeus, en gratitud por haber recuperado su vista:

“En el año 320, en el día 12 del mes de Panemos. Siguiendo las instrucciones de los dioses, por Zeus y el gran Min Artemidores: “He castigado a Teodoro en sus ojos debido a las transgresiones que cometió”. Tuvo relaciones con Trofima, la esclava de Haplokomas, esposa de Eutykhes en el pretorio. Él (Zeus) removió la primera trasgresión con una oveja, una perdiz y un topo. Segunda trasgresión: Aunque yo (Teodoro) era un esclavo de los dioses en Nonu, tuve relaciones con Ariagne, que era soltera. Él (Zeus) removió la trasgresión con un cochinillo y una tuna. En la tercera trasgresión tuve relaciones con Arethusa, que era soltera. Él (Zeus) removió la trasgresión con un gallo, un gorrión y un pichón; con un *kypros* de mezcla de trigo y cebada y un *prokhos* de vino. Como παράκλητος tomé a Zeus. Él (Zeus) dijo: He aquí que yo herí su vista debido a sus actos, pero ahora se ha reconciliado con los dioses y ha puesto por escrito los eventos y pagado por sus trasgresiones. Preguntado por el consejo (el dios proclamó): Seré misericordioso puesto que la estela ha sido erigida en el día señalado. Pueden abrir la prisión; Yo liberaré al convicto cuando hayan pasado un año y diez días”.³¹⁵

³¹³ Sanchez Caro, *Eucaristía e historia de salvación*, 150.

³¹⁴ Schnabel, “Divine Tyranny and Public Humiliation”, 183.

³¹⁵ Rostad, *Human Transgression – Divine Retribution*, 284-285.

Este fiel llamado Teodoro cree que su ceguera es un castigo divino y por eso confiesa sus pecados y ofrece sacrificios propiciatorios para recuperar la visión. En esta inscripción, la terminología del paráclito aparece asociada a una figura divina que actúa como agente propiciatorio por el pecado del hombre. La novedad es que el título se aplique a una deidad pagana cuyo poder restaura la salud de sus fieles.

Se puede apreciar que, con el correr de los siglos, el lenguaje del paráclito se fue enriqueciendo y adoptando diversos matices y funciones según los contextos y las regiones donde era utilizado. Originándose en Grecia, los paráclitos cumplían funciones mediadoras en ámbitos forenses que aplicaban un criterio de justicia retributiva donde cada culpa merece su pena; y aun cuando el juicio se pudiera desarrollar en la esfera divina, el criterio forense era el mismo.

Al ser asumido en la literatura bíblica, el lenguaje del paráclito modifica sus funciones asociándolas al concepto de Consolación de Israel cuyo criterio de justicia es restaurador. Este tipo de literatura lo aplica a figuras humanas y divinas expandiendo la cantidad de vocablos asociados y utiliza el lenguaje del paráclito para subrayar lingüísticamente las diferencias entre la justicia humana y la divina. Al aplicarlo a figuras celestiales, el *Targum de Job* abre el camino a desarrollos teológicos posteriores como los que se pudieron apreciar en la obra de Filón y en la literatura joánica, patrística y rabínica posterior.

En la literatura religiosa judeocristiana, los paráclitos pueden ser tanto personas humanas como figuras celestiales, entes que representan el comportamiento virtuoso del ser humano, o personas divinas, que tienen múltiples funciones asociadas al tipo de teodicea que refleja cada pasaje. Si bien es utilizada en los textos hebreos para subrayar la gracia divina, este criterio se va desvaneciendo en ciertos pasajes de la LXX (cf. Jb 33,23 LXX) y del targum (cf. *TgJb* 33,23) hasta desaparecer en la literatura rabínica. Esta involución de la teología de la gracia en el lenguaje del paráclito, más pronunciada en la literatura rabínica posterior que volvió a aplicar el concepto de justicia retributiva en su teodicea, es una de las probables causas del olvido de las tradiciones previas. La literatura joánica, por su parte, parece reflejar el uso bíblico previo de aplicarlo a figuras celestiales y compartir algunos desarrollos teológicos con la obra de Filón. Distinto fue lo que sucedió en los textos profanos posteriores que nunca cambiaron su concepto de justicia punitiva y lo aplicaron

homogéneamente a figuras humanas y divinas (como en las *Confesiones de Lidia* que exigían un castigo por las transgresiones).

4.5 La terminología del paráclito en Jb 16,2 (A y Θ)

En el siglo II d.C., dos revisores del antiguo texto griego (O), Áquila y Teodoción (A y Θ), retoman la terminología del paráclito en el libro de Job y reemplazan el término *παρακλήτορες* en Jb 16,2 por el término *παράκλητοι*. En las traducciones disponibles de estas revisiones, el término suele traducirse como “consoladores” desestimando los sentidos de las formas pasivas.³¹⁶

En estas revisiones griegas, el término *παράκλητοι* aparece acompañado por sendos adjetivos: *πόνων* (cansadores – agobiantes) en Áquila, y *κόπων* (penosos - hostiles) en Teodoción, para calificar negativamente las acciones de los amigos de Job. Símaco, por su parte, propone *παρηγοροῦντες* para traducir el hebreo מַנְחִים, una opción que, según el autor, reflejaría mejor el estilo literario del pasaje.³¹⁷ Al hacerlo, escogió un término usado previamente por Filón con el sentido de “consoladores” (cf. *παρηγοροῦντες* en: *Som* 2,150; *Mos* 1,209; *Gai* 1,197).

La modificación del lenguaje del paráclito en las versiones A y Θ puede tener diversos propósitos. Por un lado conserva la terminología asociada a *παράκλησις* en línea con el antiguo texto (O) integrando el pasaje a la temática de la Consolación y, al aplicarla a los aspectos negativos del consuelo humano, siguen en línea con el antiguo texto griego.

Por otro, la opción particular por el término *παράκλητοι* en A y Θ confirma, de algún modo, la opción del targum que adoptó el mismo término transliterado al arameo (*parqlyt*) pero aplicándolo dialécticamente a distintas figuras celestiales en el libro de Job. Si lo que pretendían los revisores era reforzar la antítesis entre dichas figuras celestiales y los amigos

³¹⁶ Joseph Reider, “Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila - Chapter IV - The Hebrew Text Underlying Aquila's Version”, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917): 287-364, 343.

³¹⁷ Una de las características de su estilo literario es la falta de hebraísmos, manteniéndose fiel al sentido del texto hebreo, mejorando el griego de Áquila pero haciendo más claro el sentido del antiguo texto griego; Moses Abrahams, *Aquila's Greek Version of the Hebrew Bible* (London: Spottiswoode, 1919), 13.

de Job, el uso del término *παράκλητοι* en Jb 16,2 potencia más el contraste para una audiencia que pudiera conocer la versión aramea del pasaje y la función de dichas figuras en la *παράκλησις* de Israel.

Sin embargo, al conservar esta terminología sólo en Jb 16,2 y no en Jb 16,20, dichas versiones podrían tener motivos ulteriores como el de intentar marcar una distancia con el uso corriente cristiano y profano del paráclito. Recordemos que en el ámbito cristiano tenía connotaciones positivas cuando era asociado a la figura del Hijo y del Espíritu mientras conservaba sus aspectos negativos en la patrística posterior cuando era asociado a figuras humanas. Por eso al modificar el anterior término *παρακλήτορες* por *παράκλητοι* resaltan los aspectos negativos del consuelo humano y actualizan el lenguaje bíblico asumiendo la terminología de la literatura religiosa de la época.

En cambio, si lo que buscaban Áquila y Teodoción era profundizar el perfil dialéctico del judaísmo contra las esperanzas cristianas reformuladas escatológicamente en torno a la Consolación de Israel, el uso del lenguaje del paráclito sólo en Jb 16,2 reforzaría los aspectos negativos de la vana consolación propuesta por el cristianismo. En una lectura simbólica y social del texto de Job, las respuestas de los amigos de Job representarían los vanos aspectos consolatorios que el cristianismo proponía a sus fieles y donde el término paráclito se aplicaba a Dios mismo en relación con su obra salvífica. Siguiendo esta lógica, estas revisiones (A y Θ) pueden prescindir de la terminología del paráclito en las figuras celestiales del mismo pasaje ya que al negar los aspectos divinos de los paráclitos cristianos no correspondería aplicarlo a las figuras celestiales del libro de Job. Y, por el contrario, si se hubiera aplicado a las mismas, podría ser interpretado como un cierto aliciente a las esperanzas escatológicas cristianas asociadas a la *παράκλησις*.

Existe, además, otro plano de controversia sobre la terminología del paráclito en la recepción de este pasaje. Dada la existencia del uso profano del paráclito asociado a deidades como Zeus y testimoniado en las *Inscripciones de Lidia*, no sería conveniente aplicar el término paráclito a las figuras celestiales del mismo capítulo (cf. Jb 16,19) ya que podría genera

r una interpretación idolátrica del pasaje.

Dada la evolución y proliferación de la terminología del paráclito para la época de redacción de las revisiones de Áquila y Teodoción, es probable que dichos autores decidieran modificar el anterior *παρακλήτορες* por *παράκλητος* por ser este último un término más frecuente y mantenerla restringida sólo al ámbito humano por las razones teológicas expuestas.

5. Los elementos litúrgicos de la figura del paráclito

Imaginemos cómo pudo haber sido la vida cotidiana de la comunidad judía de Alejandría los tiempos de traducción del texto griego de Job. Esta comunidad, que dio origen a la redacción de LXX, era la más numerosa de las comunidades judías en territorio egipcio (e incluso más próspera que las de Palestina) fruto de su posición estratégica en el período grecorromano. Prueba de su poderío económico es que durante el siglo I d.C. esta ciudad tributó al imperio romano doce veces más impuestos que todo el territorio de Judea.³¹⁸

El Templo de las Musas, la Biblioteca y el Museo de Alejandría adornaban la ciudad con su belleza arquitectónica y seducían con su cultura y sus ritos destinados a dar gloria y renombre a los reyes ptolomeos. Estas instituciones, fundadas para demostrar la supremacía política de la dinastía ptolomaica, usaban la cultura y la religión como herramientas propagandísticas para la consolidación del imperio, destinando para ello recursos de todo tipo.³¹⁹

Los reyes ptolomeos introdujeron reformas en la liturgia oficial egipcia para ser aceptados como dioses por la población local y ser coronados al modo de Alejandro Magno continuando así las antiguas tradiciones egipcias que veneraban al rey como dios viviente. Sin embargo, consideraron necesario validar y sacralizar su poder también ante los súbditos griegos que habitaban suelo egipcio. Para ello instauraron por etapas un culto que los venerase como dioses. En la primera etapa se instauró el culto a Alejandro Magno y, para ello, Ptolomeo I construyó una sumptuosa tumba donde depositar los restos de quien le diera

³¹⁸ Eleanor Huzar, “Alexandria ad Egyptum in the Julio-Claudian Age”, *ANRW* II.10.1 (1988): 619-668, 653.

³¹⁹ Nina Collins, *The Library in Alexandria & the Bible in Greek, Sup* VT 82 (Leiden-Boston-Köln; Brill, 2000); Andrew Erskine, “Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria”, *Greece & Rome* 42 (1995): 38-48; Birger Pearson, “Christian and Jews in First Century Alexandria”, *HTR* 79 (1986): 206-216.

su nombre a la ciudad. También instituyó sacrificios y juegos públicos en su honor y estableció un sacerdocio que sería responsable de su culto perenne. En la segunda etapa, Ptolomeo II Filadelfos estableció el culto a sus propios padres, Ptolomeo I y Berenice, e incorporó un festival que los honrase al modo de los cultos dionisíacos. En una tercera etapa, Ptolomeo II fundó un culto para sí mismo y para su hermana y esposa Arsinoe II, a la que previamente había deificado asociándola a Afrodita, Nike e Isis. De este modo se establece el culto dinástico ptolemaico asociado al rey divinizado y a sus ancestros.³²⁰

Como fruto de la tolerante convivencia ofrecida por sus anfitriones, los judíos que vivían en Egipto gozaron de relativa paz y prosperidad hasta finales del siglo II a.C.³²¹ Según Filón, quinientos mil judíos habitaban en Alejandría en su época y, aunque algunos autores consideran abultadas estas cifras, lo cierto es que durante el período helénico había comunidades judías diseminadas a lo largo del Delta, Tebas, Oxyrrinco, Fayum y en las costas del Nilo.³²² Las sinagogas prosperaron en Egipto durante este período, llegando a contar con el mecenazgo ptolemaico.³²³ Una prueba de ello fue la cesión del templo de Leontópolis (en las cercanías de Alejandría) al sacerdote Onías IV para que pudiera ser dedicado al dios de Israel, en el año 160 a.C.³²⁴

Debido a la interacción entre las comunidades judías de Palestina y Alejandría, surgió un intenso debate teológico que influyó en la interpretación de los textos hebreos y la redacción de nuevo material en griego. En este contexto hay que comprender la importancia que adquiere la forma egipcia *nḥm* asociada a la ideología real ptolemaica y a la literatura religiosa de la época.

³²⁰ Francoise Dunand y Christiane Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt, 3000 BCE to 395 CE* (Ithaca-London: Cornell University Press, 2004), 247-248.

³²¹ Allen Kerkeslager; Claudia Setzer; Paul Trebilco y David Goodblatt, “The Diaspora from 66 to C. 235 CE”, Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge: University Press, 2006).

³²² Abraham Rosenvasser, “Pharaonic Egypt and Israel in the Light of Isaiah’s Oracles against Egypt”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, Facultad de Filosofía y Letras UBA 3 (1976): 107-125, 124.

³²³ John Gwyn Griffiths, “Egypt and the Rise of the Synagogue”, *JTS* 38 (1987): 1-15.

³²⁴ El sacerdote Onías pertenecía a una familia sacerdotal muy antigua en Israel y era el legítimo heredero del cargo de Sumo Sacerdote del Templo de Jerusalén, no pudiendo asumir su función por conflictos políticos con otras familias que aspiraban a ese puesto. Huyó a Egipto pues su vida corría peligro, y allí habría encabezado el ejército judío al servicio de los reyes ptolemaicos con base en Heliópolis; Uriel Rappaport, “Onias”, en *ABD* 5:23-24; Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria, From Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1961), 107-111; Joan Taylor, “A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias”, *JSJ* 29 (1998): 297-321; M. Delcor, “Le temple d’Onias en Égypte. Réexamen d’un vieux problème”, *RB* 75 (168): 188-203.

En efecto, el egipcio *nḥm* formaba parte del nombre de coronación de Ptolomeo I según consta en sus cartuchos reales que contenían inscripciones tales como: “Él, quien salva” (*nty nḥm*) y “Él, quien remueve las heridas” (*nty rk jb*). Asimismo la forma *nḥm* estaba asociada al griego *σωτήρ* transliterado al lenguaje egipcio como “El, quien salva” (*p3 swtr*). Apelativos semejantes fueron adoptados por el rey Antíoco I (324-262 a.C.) en Asia Menor mostrando la importancia de dicha forma en la región mediterránea. Este uso del egipcio *nḥm* continuó hasta la época romana en fórmulas como “los dioses que salvan” (*n3 ntr.w nty nḥm*) y aplicado a los sacerdotes y sacerdotisas del culto real.³²⁵

Además, la forma *nḥm* ocupó un lugar singular en la liturgia oficial egipcia cuya función era actualizar cotidianamente la tarea otrora encomendada al faraón divinizado y ahora confiada al rey y sus sacerdotes. Dichas funciones eran mantener el orden, el poder, la paz y la prosperidad y este tipo de culto continuó hasta la época romana.³²⁶ La forma egipcia *nḥm* se usaba en plegarias recitadas durante las celebraciones que renovaban el poder vital del rey y la restauración cotidiana de la creación.³²⁷ Los frisos del hall central del templo dedicado a Horus y construido en Edfu durante el período ptolemaico así lo testimonian conservando el siguiente texto que debía ser recitado al alba, en el momento del renacimiento diario del dios Ra:

“Gloria a ti, el Behdetita, Señor del Cielo, el noble disco alado, que brilla en el horizonte, el hermoso disco solar que ilumina la oscuridad. El noble niño que ilumina los bancos, iris del Ojo de Ra que alumbría las Dos Tierras con sus rayos... Horus del Este, Horus, que se muestra a sí mismo en el cielo, que rocía la tierra con los rayos de su disco solar. Un hombre anciano en la oscuridad, un niño joven en la mañana, el dios único, Señor de todos los dioses. El que es concebido todos los días en su *loto* (*nḥmt.f*), el que ilumina la tierra, el que se muestra a sí mismo en el horizonte, levantándose por el este todos los días en su cuerpo de Ra, entrando en el oeste en su cuerpo de Ra”.

El texto refleja la creencia egipcia de que el dios Ra renacía cotidianamente al amanecer, con sus poderes renovados luego de haber vencido los peligros de la noche dispuesto a restaurar la creación con el primer destello de sus rayos. La plegaria utiliza la forma *nḥm* en su sentido de “capullo de loto”.³²⁸ Creencias similares estaban presentes en otras

³²⁵ Pestman, *Recueil de Textes Démotiques*, 10.66.160; Shore y Smith, “Two unpublished Demotic documents”; Thompson, “Two Demotic...”, 70; Mairs y Martins, “A Bilingual ‘Sale’ of Liturgies”, 26.37.47.

³²⁶ Dunand y Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt*, 251.

³²⁷ Gaber, *The Central Hall*, 485.

³²⁸ “*nḥm*” en: Erman y Grapow, *KWAS*.

celebraciones asociadas al renacimiento del rey cuyas plegarias también usaban la simbología de la flor de loto pues su comportamiento reflejaba los poderes divinos de la luz y la fuerza creadora ya que emergía abierta cotidianamente al amanecer después de permanecer hundida en el agua durante la noche.

La iconografía asociada al “capullo de loto” estuvo presente en los altares de los dioses y en la decoración de templos y tumbas egipcios desde épocas tempranas. Una de las imágenes que ilustran el festival de Heb-Sed dedicado al faraón Osorkon II en el templo de Bubastis (s. IX a.C.), los dioses le entregan al rey un cetro con una flor de loto tallada en su empuñadura, símbolo de su investidura real y de su pasaje a una inmortal y divina.³²⁹

La forma egipcia *nḥm* también estaba presente en plegarias suplicando salvación asociadas especialmente al culto de la diosa Isis que se expandió notablemente en el período grecorromano alrededor de la cuenca del Mediterráneo donde era invocada como diosa del destino y la fortuna. Esta diosa, frecuentemente mencionada en la onomástica de ese período, está asociada al sentido salvífico de la forma *nḥm* en nombres como: “el que es salvado por Isis” (*p3 nḥm 3s.t*) y “Isis la ha salvado” (*nḥm.s.y 3s.t*).³³⁰

Jan Zandee, que estudió diversos aspectos de la percepción de la muerte en el pensamiento egipcio analizando diversas invocaciones y plegarias, concluye que el sentido de la forma egipcia *nḥm* está íntimamente ligado con la experiencia de ser salvado de la muerte y tener un tránsito apacible hacia el Más Allá.³³¹ Por ello, el uso de dicha forma en el universo simbólico de la religión egipcia permitía expresar cabalmente la experiencia de restauración vital y el nacimiento a una nueva vida tanto, en la liturgia oficial como en las plegarias de la piedad popular.

A todo esto se debe sumar las funciones litúrgicas asociadas a los textos que utilizaban la forma hebrea נְחִי también con sentido salvífico y de restauración vital y las que asumió la terminología del paráclito en la literatura judeocristiana de los primeros siglos de la era común.

³²⁹ Eric Uphill, “The Egyptian Sed-Festival Rites” *JNES* 24 (1965): 365-383, 372.

³³⁰ Holger Kockelmann, *Praising the Goddess: A Comparative and Annotated Re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis* (Berlin-New York: W. de Gruyter, 2008), 75.

³³¹ Jan Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden: Brill, 1960), 255.

6. Conclusiones

El judaísmo helénico debió mucho para defender su monoteísmo en el contexto alejandrino y en dialéctica con el culto ptolemaico. Para ello, los redactores de la LXX necesitan subrayar con énfasis la superioridad absoluta del Señor sobre los dioses salvadores egipcios encarnados en las figuras de los reyes y sus sacerdotes epónimos, y celebrado cotidianamente en el culto oficial. Por eso la liturgia egipcia y toda su literatura propagandística deben haber provocado un fuerte rechazo en las comunidades judías en Egipto e influenciado sobre la terminología asociada a los pasivos de *παρακαλέω* y el lenguaje del paráclito en la LXX. Es probable que este rechazo se vea reflejado también en la obra de Filón al elaborar las funciones litúrgicas del paráclito.

El término **מַנְחָה** asociado al Mesías como “Salvador”, su afinidad con la titulatura real ptolemaica y las funciones de los dioses salvadores egipcios expresados por un lenguaje común que compartía la forma *n-h-m*, no podían pasar desapercibidas para los círculos judíos alejandrinos que conocían el texto hebreo pero también entendían la terminología egipcia utilizada en el culto oficial. Ello implicó un particular desafío para los círculos alejandrinos en lo concerniente a la traducción de los textos donde estuviera presente la forma hebrea **מַנְחָה**.

Al comprender y traducir el término **מַנְחָה** en Jb 16,2 por el término *παρακλήτορες* en el antiguo texto griego (O), los redactores alejandrinos dan pruebas de conocer la dialéctica entre los amigos de Job y las figuras celestes salvíficas del mismo capítulo como así también las distintas concepciones jurídicas detrás de cada personaje. Para ello decidieron utilizar un pasivo de *παρακαλέω* para asociarlo al concepto de Consolación de Israel. Al hacerlo resaltan el contraste entre las figuras salvíficas del libro de Job y la vana consolación humana de los “agentes de consuelo” (Jb 16,2).

La opción que Áquila y Teodoción hacen por lenguaje del paráclito sigue la misma lógica. Al reinterpretar el término **מַנְחָה** optaron por continuar con el uso de la terminología del paráclito en el antiguo texto griego introduciendo un cambio que expresase mejor su oposición a la terminología religiosa y propagandística egipcia asociada a *nhm* como así

también tomar distancia de la literatura religiosa cristiana contemporánea que ya utilizaba dicha terminología. Por eso desecharon el previo *παρακλήτος* y lo reemplazaron por el término *παράκλητοι*, no sólo más conocido y frecuente en su época, sino más preciso, ya que como término técnico definía con precisión que los “sujetos de la consolación”, es decir los amigos de Job, eran sólo criaturas falibles y mortales, incapaces de cumplir con las promesas de la Alianza.

En una lectura simbólica y sociológica del libro de Job, la comunidad judeo-alejandrina (que se ve reflejada en las pruebas a las que Job está sometido) rechaza elípticamente el falso consuelo ofrecido por los reyes ptolomeos que exigían su veneración pública en la liturgia oficial. Pero, también con la misma fuerza, este tipo de lectura reclama a Dios que cumpla urgentemente con sus promesas de la Alianza.

Así lo refleja cabalmente 2 Macabeos, que describe los vejámenes a los que fueron sometidas las comunidades judías en Egipto. Al morir en manos de Antíoco por rechazar sus vanas palabras consoladoras que prometían riquezas y salvación con tal de abandonar las tradiciones de sus padres (cf. *παράκλησιν* en 2 M 7,24), los mártires macabeos daban testimonio de su fidelidad a la Alianza reclamando sus bendiciones al recitar la fórmula Dt 32,36a. El mismo Antíoco, cuyo título de Epífanies significaba que encarnaba al dios Sol, obligaba a los judíos a venerarlo como tal en el culto público. Por eso no es casual la aclaración que la LXX hace sobre la causa de muerte de estos mártires: “(los judíos) eran obligados con amarga violencia a la celebración mensual del nacimiento del rey con un banquete sacrificial” (2 M 6,7). Más allá de la veracidad histórica del pasaje, su lectura durante la celebración de Hannukkah identificaría a dichos mártires con los grupos más ortodoxos residentes en Egipto que rechazaban enfáticamente el culto oficial.

En ese universo simbólico tan ecléctico y religioso a la vez, el lenguaje del paráclito fue ampliando su campo semántico a lo largo de los siglos y adoptando distintas funciones según el contexto y asociado a las esperanzas escatológicas judeocristianas en torno a la Consolación de Israel.

CONCLUSIONES GENERALES

En la literatura bíblica y religiosa judeocristiana, la terminología del paráclito está asociada con las formas pasivas del verbo *παρακαλέω* y adopta múltiples sentidos. Pese a los esfuerzos de diversos estudiosos por comprender y traducir esta terminología y establecer un campo semántico que relacione entre sí sus distintos matices, los resultados han sido vanos hasta el presente.

Múltiples factores han contribuido a esta problemática. Por un lado, el campo semántico del verbo *παρακαλέω* no está bien delimitado. Los redactores bíblicos le asignaron un sentido mayoritario de consuelo poco frecuente en la literatura clásica donde adopta, entre otros, los sentidos de “llamar”, “exhortar”, “invitar”, “suplicar” e “implorar”. Por otro, algunas formas pasivas de dicho verbo adoptan, en los textos bíblicos, sentidos totalmente ausentes en la literatura clásica como “arrepentirse”, “tener piedad”, “vengarse”, “apaciguarse” y otros.

Asimismo, en la literatura bíblica, el verbo *παρακαλέω* traduce mayoritariamente la forma hebrea **מַחַנָּה** aunque no siempre se mantiene dicha correspondencia. Y, en algunos casos, donde las formas pasivas de *παρακαλέω* y **מַחַנָּה** con sujeto divino se corresponden, las mismas aparecen en textos de difícil interpretación.

$\text{No}\gamma\epsilon\text{M} = \text{no}\gamma\epsilon\text{M}.$

Estos matices salvíficos del hebreo מִשְׁׁמָרָה se hacen más evidentes en varios pasajes bíblicos, uno de los cuales es una fórmula presente en el Cántico de Moisés (y delimitada a Dt 32,36a) que se replica en otros textos (Od 2; Sal 134,14 LXX; 2 M 7,6; Sal 89,13 LXX). En dichos pasajes, los matices salvíficos aparecen asociados a las bendiciones de la Alianza.

Algo similar ocurre en otros textos que contienen pasivos de מִשְׁׁמָרָה con sujeto divino y que la LXX acompaña con pasivos de *παρακαλέω*, como los analizados en el Capítulo I (Jc 2,18; 2 S 24,16). En todos ellos se desarrollan distintos aspectos de la teología de la Alianza.

Reconociendo la relación de parentesco entre el hebreo מִשְׁׁמָרָה y el egipcio *n-hm*, los redactores griegos asignaron matices salvíficos al uso bíblico del verbo *παρακαλέω* y sus formas derivadas para poder expresar mejor las ideas relacionadas con la forma *n-h-m*. Al hacerlo, ampliaron su campo semántico, hebraizando algunas formas verbales, de modo que pudieran reflejar la idea bíblica de consuelo expresada en el texto hebreo mediante distintas formas de מִשְׁׁמָרָה.

Esta ampliación del campo semántico del verbo *παρακαλέω*, incorporando y asignando nuevos sentidos a formas hebraizadas, permitió la comprensión de los textos bíblicos a un tipo de audiencia familiarizada con las tres lenguas, el egipcio, el hebreo y el griego, tal como lo eran las élites rabínicas residentes en Egipto y, posiblemente, otras comunidades que conocieran las tradiciones del judaísmo alejandrino.

Asimismo, la incorporación y asimilación de los aspectos salvíficos asociados a la forma *n-h-m* produjo un tipo de literatura bíblica con características distintas a la literatura consolatoria profana que utilizaba otro tipo de terminología y reflejaba otro tipo de creencias.

Una de las características de la literatura consolatoria profana del período grecorromano es su marcado escepticismo. El consuelo quedaba confinado al ámbito humano, era ineficaz y estaba relacionado con la dolorosa experiencia de la muerte a la que había que aceptar como el destino inexorable de todo hombre. Y los dioses, pese a sus poderes, nada podían hacer para evitar este destino. Este tipo de literatura utilizaba otro tipo de lenguaje para expresar las ideas de consuelo como por ejemplo el verbo *παρηγορέω* y sustantivos asociados que escasamente estaba presente en la literatura bíblica (cf. *παρηγορέω* en 4 M

5,12; 6,1; 12,2; Col 4,11). Otro tanto ocurría con el verbo *παραμυθέομαι* (cf. 2 M 15,9; Jn 11,19.31; 1 Ts 2,12; 5,14).

Al introducir la esperanza en la resurrección como parte de las promesas divinas, la literatura judeocristiana se separa de la literatura consolatoria profana estableciendo diferencias claras entre el consuelo humano y la Consolación divina. Mientras el consuelo humano es ineficaz para calmar el dolor o simplemente expresa palabras de empatía hacia quien está sufriendo sin mejorar su pesar, la Consolación divina provoca un cambio radical de la situación de dolor y angustia hacia una de bienestar y restauración vital que está asociada a las promesas de la Alianza. En la literatura bíblica postexílica, dicha categoría incluye las esperanzas mesiánicas en la resurrección de los muertos.

La experiencia restauradora que proviene de la Consolación divina se expresa en los textos bíblicos mediante distintas formas del verbo *παρακαλέω* y, en especial, mediante el concepto de *παράκλησις* y sus asociados. Implica una dinámica por la que el Señor juzga a su pueblo, salva y restaura a sus siervos y condena a muerte a los rebeldes. Aunque esta forma de obrar divina estaba ya presente en los tratados de alianza de Antiguo Oriente y asociada a los dioses garantes de dichos tratados, es reformulada teológicamente en los textos bíblicos en clave monoteísta en torno a YHWH, tal como se puede apreciar en el Cántico de Moisés (Dt 32). Allí aparece de un modo conciso en la fórmula (Dt 32, 36a). Esta teología de cuño yahvista es retomada en otros pasajes bíblicos replicando la fórmula o desarrollando temas afines a la misma.

La ampliación del campo semántico de *παρακαλέω* por parte de los redactores del antiguo texto griego (O) hizo que el sentido literal de los textos bíblicos fuera llevado a extremos poco comprensibles para una audiencia griega profana. En efecto, pudiendo usar un tipo de terminología más común en la literatura clásica, decidieron hebraizar ciertas formas de *παρακαλέω* hasta hacerlas casi ininteligibles para quienes desconociesen las tradiciones judías. De este modo configuraron un lenguaje particular, una nomenclatura propia de la LXX que generó términos específicos asociados al concepto de Alianza y Consolación de Israel mediante diversas formas de *παρακαλέω*.

Este proceso también tuvo consecuencias sobre la terminología del paráclito utilizada en el ámbito bíblico. Conociendo el uso poco frecuente de la terminología del paráclito en la literatura clásica (donde adoptaba sentidos relacionados con el ámbito forense), los redactores bíblicos reelaboraron teológicamente su campo semántico asociándolo al concepto de *παράκλησις*. Para ello hebraizaron los términos *παρακλήτορες* y *παράκλητος*, asignando al primero (*παρακλήτορες*) el sentido de “agentes de *παράκλησis*” y al segundo (*παράκλητος*) el sentido de “sujetos de *παράκλησis*”. Ambos términos están presentes en las distintas versiones griegas del libro de Job. Otro tanto ocurre con otras formas pasivas de *παρακαλέω* como el término *παρακλητικούς* utilizado en Za 1,13 LXX.

El uso exclusivo de la terminología del paráclito en las versiones griegas y arameas del libro de Job, configuró a dicho libro como un lugar teológico singular para comprender el sentido y las funciones del paráclito. Al estar asociado al concepto de *παράκλησis* puede asumir tanto las características positivas como negativas de la Consolación divina (*i.e.* salvación y condena, vida y muerte) y reflejar cabalmente los alcances teológicos de las promesas de la Alianza.

En el antiguo texto griego de Job (Jb 16,2 (O)), el término *παρακλήτορες* está asociado al consuelo humano y, como tal, es falible. Se usa en dialéctica con la Consolación divina garantizada por las figuras celestiales del mismo pasaje (cf. Jb 16,18-19 (O)). Y, cabe aclarar que no es casual el uso del término **מַנְנָה** en el texto hebreo para describir a los amigos de Job ya que, cuando es aplicado al ámbito humano, siempre tiene connotaciones negativas,³³² mientras que al ser aplicado al Señor sirve para afirmar su unicidad, poder y trascendencia (cf. Is 51,12).

Reconociendo la oposición entre el consuelo humano y la Consolación divina, el *Targum de Job* introduce un salto teológico en la terminología del paráclito asociando el término **פָּרָקָלְפִּיטִי** a las figuras divinas garantes de la Alianza aunque no lo aplica a los amigos de Job como ocurre en el texto griego. Si se acepta la datación temprana del *Targum de Job*, entonces el lenguaje bíblico del paráclito, generado previamente por la comunidad

³³² Ver Cap. II punto 4.2.

judeoalejandrina, fue luego incorporado por los redactores del targum que decidieron transliterarlo al término פְּרָקִיל conservando su asociación con el concepto de *παράκλησις*.

Con esta modificación, hacen más explícito el contexto de Alianza ya presente en el texto griego y hebreo de Job. A su vez, esto permitió a los lectores asociar el pasaje con las promesas escatológicas de la Consolación divina y esperar con fortaleza el cumplimiento de las bendiciones de la Alianza tal como Job las reclamaba para sí en los momentos más hostiles.

Sin embargo la dialéctica entre el consuelo humano y la Consolación divina adquiere en suelo egipcio una dimensión teológica superior. La descripción de los amigos de Job como falsos מְנֻחָה en Jb 16,2 TM, permite a las comunidades judías residentes en Egipto reconocer fácilmente en ellos a los dioses egipcios que prometían una vana salvación y que eran nombrados con una terminología similar usando diversas formas del egipcio *nḥm*. Empero, esta antítesis no es tan evidente ni mordaz para los lectores profanos que, viviendo en suelo egipcio, leyeron el texto griego de Job sin comprender los hebraísmos.

El salto teológico de “agentes” a “sujetos” de *παράκλησις* introducido en el *Targum de Job* pudo sentar las bases del uso posterior de la terminología del paráclito en la literatura religiosa judeocristiana. Al entender los paráclitos como sujetos de la Consolación divina (פרקיליטי"ן en *TgJb* 16,20), el targum aceptó la terminología hebraizada de la LXX y contribuyó a popularizarla en la literatura judía posterior. En efecto, su uso se hace cada vez más frecuente en la obra de Filón de Alejandría y en la literatura rabínica de los primeros siglos, aplicada tanto a criaturas humanas como divinas.

Si, como afirman algunos estudiosos, la LXX surgió a consecuencia de un pedido de la dinastía ptolomaica a la comunidad judía de Alejandría para ser destinada a la biblioteca que allí se erigiría, entonces dicha comunidad debió enfrentar un gran desafío. Por un lado necesitaban transmitir sus textos y tradiciones a una audiencia propia, en un lenguaje comprensible y lo más fiel posible al texto hebreo. Y, por otro, debían evitar enfrentamientos con sus anfitriones y mecenas ptolomeos. Para ello generaron un lenguaje técnico propio de la LXX, del cual los pasivos de *παρακαλέω* son un ejemplo. Esto les

permitió conservar la teología asociada al hebreo **מִזְרָחָה** y al concepto de Consolación de Israel y, a la vez, sortear los factores de fricción con la ideología egipcia asociada a *nḥm*.

El factor litúrgico no fue menor en la elaboración y expansión del concepto de *παράκλησις* y su terminología asociada. Al estar relacionada en el ámbito judío con las celebraciones de renovación de la Alianza, esta terminología encontró un vehículo de expansión tanto en el templo como en el culto sinagógico en cuyas celebraciones las comunidades judías experimentaban, a modo de primicias en la liturgia, las promesas de restauración vital asociadas a las bendiciones de la Alianza. Pero la esencia salvífica de esas mismas celebraciones desafía lo que se actualizaba en el culto oficial egipcio en la persona del rey. Por eso, el uso de la terminología críptica asociada a la *παράκλησις* fue una herramienta eficaz que permitió a las comunidades judías continuar celebrando en su propia liturgia, lo que se expresaba de modo análogo en la liturgia egipcia aunque sin desafiarla abiertamente ya que lo hacía con un lenguaje sólo comprensible para la audiencia judeohelenística.

Con la llegada del cristianismo, la terminología del paráclito tuvo una reformulación teológica. Por un lado se ven cumplidas las promesas mesiánicas de la Consolación divina en la persona de Jesús de Nazaret y en la efusión de su Espíritu y, por otro, se las reformulan en una esperanza escatológica de restauración vital que se hará efectiva al final de los tiempos. La literatura joánica da cuenta de ello al utilizar la terminología del paráclito en distintos pasajes y contextos asociados a la misión del Hijo y del Espíritu Santo.

Por su parte, la literatura patrística posterior se hizo eco de las formulaciones joánicas y continuó usando dicha terminología en consonancia, pero también conservó las tradiciones formuladas en el libro de Job y otros textos veterotestamentarios en torno al concepto de Consolación divina. Esto posibilitó la transmisión de las tradiciones previas y allanó el camino para que pudieran ser reflejadas en la recepción tardía del libro de Job (A y Θ) que pudo incorporar sin dificultad la terminología del paráclito.

De este modo, el lenguaje del paráclito utilizado en las versiones griegas de Áquila y Teodoción se torna funcional para reavivar las antiguas antítesis planteadas contra la religión oficial egipcia pero también para distanciarse de la recepción teológica que dicha

terminología tuvo en las distintas facciones del judeocristianismo de los primeros siglos de la era común.

Al estar asociada al concepto bíblico de Consolación de Israel, la terminología del paráclito puede asumir múltiples funciones dependiendo del contexto literario y teológico donde es utilizada. Esto permite explicar las diferentes acepciones que el paráclito asume en los textos bíblicos cumpliendo diferentes roles en la dinámica de la Alianza. Sin la incorporación del concepto de *παράκλησις* y su asociación a la dinámica de la Alianza, estas acepciones son difíciles de conciliar entre sí.

En la literatura judeocristiana, la terminología del paráclito refleja los aspectos positivos y negativos del accionar divino que surgen como consecuencia del juicio de Dios a su pueblo y su fidelidad a las promesas de la Alianza. La versatilidad de las figuras asociadas se ve reflejada tanto en la literatura religiosa como profana de los primeros siglos de la era común. En el ámbito profano, el lenguaje del paráclito está asociado a personas humanas y figuras celestiales salvíficas y, en la literatura religiosa judeocristiana son funcionales al cumplimiento de la Alianza y las bendiciones que ello conlleva.

Lamentablemente el paso del tiempo hizo olvidar la riqueza de esta terminología, su trasfondo teológico, los debates religiosos que ello trajo consigo y las distintas corrientes de fe que se desarrollaron. El olvido de su riqueza semántica deslució la interpretación de los pasajes bíblicos donde dicha terminología está presente, llegando a aceptarse como válida un tipo de teología forense de cuño punitivo más propia del ámbito humano. En cambio, en los textos bíblicos es aplicada a un Dios cuya justicia es restauradora. Él está empecinado en mostrarse amoroso y fiel para con su pueblo y dispuesto a sostener hasta el final de los tiempos la vigencia de su Alianza.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

- BARCLAY SWETE, Henry (ed.), *The Old Testament in Greek. According to the Septuagint* (Cambridge: University Press, 1905).
- BREASTED, James (ed.), *Ancient Records Of Egypt I-IV* (Chicago: The University of Chicago Press, 1902).
- *Comprehensive Aramaic Lexicon. Targum Job.* Disponible en: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Job.16?lang=bi
- DORIVAL, Gilles ; HARL, Marguerite y MUNNICH, Olivier, *La Bible Grecque Des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Éditions du Cerf / Éditions du C.N.R.S., 1994).
- ELLINGER, Karl y RUDOLPH, Wilheim (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Verklinerte Ausgabe: Stuttgart, 1987³).
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio y SPOTTORNO, Victoria (coord.), *La Biblia Septuaginta I. El Pentateuco* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2008).
- _____, *La Biblia Septuaginta III. Libros poéticos y sapienciales* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2013).
- FIELD, Fridericus (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum VT fragmenta. Post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field (2 Vol.)* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875).
- HALLO, William W. y YOUNGER, Lawson, K. Jr. (ed.), *The Context of Scripture* (Leiden – Boston: Brill, 2003).
- *Hebrew Union College CAL (Comprehensive Aramaic Lexicon). Targum Job.* Disponible en Bibleworks Database 9.

- PIETERSMA, Albert y WRIGHT, Benjamin (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and The Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title*, (New York: Oxford University Press, 2007. (NETS)
- PIÑERO, Antonio, TORRENTS, José M. y GARCÍA BAZAN, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II* (Madrid: Trota, 1999).
- RAHLFS, Alfred (ed.), *Septuaginta. Id est VT Graece iuxta LXX interpretes (LXX)*. Editio altera, Hanhart, R. Duo volumina in uno. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
- ROBINSON, James (ed.), *The Nag Hammadi Library* (Harper Collins: San Francisco, 1990).
- TRIVIÑO, José María, *Filón, Obras completas de Filón de Alejandría (5 vol.)* (Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1975-76).
- ULRICH, Eugene (ed.), *The Biblical Qumrán Scrolls* (Leiden-Boston: Brill, 2010).
- ZIEGLER, Joseph, *Septuaginta VT Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis Vol. IX,4 - Job* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

Diccionarios, gramáticas, concordancias y enciclopedias

- ARNDT, William y GINGRICH, F. Wilbur, *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge: University Press, 1957⁴).
- BALTZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1998).
- BAUER, Walter; DANKER, Frederick; ARNDT, William y GINGRICH, F. Wilbur, *Greek-English Lexicon of the New Testament (BDAG)*, disponible en BW9.
- BERENGER AMENÓS, Jaime, *Gramática Griega* (Barcelona: Editorial Bosch, 1999).
- BOTTERWECK, Johannes y RINGREN, Helmer (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids-Michigan: Ed. William Eerdmans Publish, 1998). (TDOT)
- CERNÝ, Jaroslav, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- CURTIUS, Jorge, *Gramática Griega* (Buenos Aires: Desclé de Brower, 1951).

- DAVIDSON, Andrew B., *An Introductory Hebrew Grammar* (Edinburgh: T&T Clark, 1962²⁵).
- EASTON, M. G., *Illustrated Bible Dictionary* (London: T. Nelson & Sons, 1987).
- ERMAN, Adolf y GRAPOW, Hermann, *Kleines Wörterbuch der ägyptischen Sprache, I-V* (Berlin: Unveränderter Nachdruck, 1971). (KWAS)
- FREEDMAN, David, *The Anchor Bible Dictionary* (New York, Doubleday, 1992).
- FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy y MILLER, Neva, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1940).
- GARDINER, Alan, *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Published on behalf of the Griffith Institute Ashmolean Museum, Oxford* (London: Oxford University Press, 1979).
- GOODWIN, William, *A Greek Grammar* (London: St Martin's Press, 1987).
- HANNIG, Rainer, *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch: die Sprache der Pharaonen (2800-950 v.Chr.)* (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1995).
- HART, George, *The Routledge Dictionary of God and Goddesses* (London-N.Y.: Taylor & Francis, 2005).
- HATCH, Edwin y REDPATH, Henry, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (Oxford: Clarendon Press, 1897).
- HOFTIJZER, J. y JONGELING, K., *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1995).
- JASTROW, Morris, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim (2 vol.)* (New York: Pardes Publishing House, 1950).
- JENNI, Ernst y WESTERMANN, Claus (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (2 vols.) (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985).
- KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey y FRIEDRICH, Gerhard (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols.), Gran Rapids, Eerdmans, 1964. (TDNT)
- KRAUS, Samuel, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* (2 Vols.) (Berlin: S. Calvary & Co, 1899).
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert y WHITON, James, *A lexicon abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (New York: American Books Pub., 1871). (LS)

- LOUW, Johannes y NIDA, Eugene, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains: Exploratory Studies in the Typographical Representation of the Text of Scripture in Translation* (New York: United Bible Societies, 1988). (LN)
- LUST, Johan; EYNIKEL, Erik y HAUSPIE, Katrin, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003).
- MOULTON, James y MILLIGAN, George, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated From the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London: Hodder & Stoughton Lmtd., 1952).
- PAYNE SMITH, Jessie (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1903).
- REINER, Erika (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD) (Chicago: Oriental Institute, 1980).
- ROBERTSON, Archibald, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (London: Hodder & Stoughton, 1919³).
- ROTH, Martha (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 21 Vol. (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1956-2011).
- SMYTH, Herbert, *Greek Grammar for Colleges* (American Book Company, 1920).
- SOKOLOFF, Michael, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake-New Jersey: Eisenbrauns-Gorgias Press, 2009).
- THACKERAY, H. ST. J., *A Grammar or the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1909).
- WOODHOUSE, S. C., *English-Greek Dictionary A Vocabulary of the Attic Language* (London: George Routledge and Sons, 1920).

Libros y artículos

- ABRAHAMS, Moses, *Aquila's Greek Version of the Hebrew Bible* (London: Spottiswoode, 1919).
- AITKEN, James, *The Book of Job* (Edinburgh: T & T Clark, 1800).

- ALBRIGHT, W. F., "Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII", *VT* 9 (1959): 339-346.
- ADLER, C. y WILLNER, W., "Shabbat Nahamu", *The Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnalls (eds.), 1906).
- AHLSTRÖM, Gosta W., "Another Moses Tradition", *JNEA* 39 (1980): 65-69.
- ALLEN, Leslie, "Sovereign Grace (135:1-21)", *Word Biblical Commentary, Volume 21: Psalms 101-150* (Dallas: Word Books Publisher, 1998).
- ALONSO SCHOEKEL, Luis y SICRE DÍAZ, José, *Profetas* (2 Vols.) (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980).
- _____, *JOB, Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002²).
- ALTMAN, Amnon, "Rethinking the Hittite System of Subordinate Countries from the Legal Point of View", *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003): 741-756.
- _____, "The Role of the 'Historical Prologue' in the Hittite Vassal Treaties: An Early Experiment in Securing Treaty Compliance", *Journal of the History of International Law* 6 (2004): 43-64.
- _____, "Šattiwaza's Declaration Reconsidered", *Acts of the V. International Congress of Hittitology - Çorum, 2-6 September 2002* (Ankara 2005), 43-48.
- _____, "What Kind of Treaty Tradition Do the Sefire Inscriptions Represent?", Cogan, Mordechai y Kahn, Dan'el (eds.), *Treasures on Camels' Humps - Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al* (Jerusalen: Magnes Press, 2008), 26-40.
- ANDERSON, A. A., "David's Census and the Plague (24:1-25)", *Word Biblical Commentary, Volume 11: 2 Samuel* (Dallas: Word Books Publisher, 1998).
- ARANDA PÉREZ, G. y GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura judía intertestamentaria* (Estella: Verbo Divino, 1996).
- ASHTON, John, *Understanding the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 2007²).
- _____. "PARACLETE", en: *ABD* 5:152-154.
- AUFRECHT, Walter (ed.), *Studies in the Book of Job* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1985).

- BALZARETTI, Claudio, “L’angelo del censimento (1 Cr 21,15-16)”, *RivB* 54 (2006): 29-44.
- BARCLAY SWETE, Henry (ed.), *An Introduction to The Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1900).
- BARKAY, Gabriel, “A Late Bronze Age Egyptian Temple in Jerusalem?”, *Israel Exploration Journal* 46 (1996): 23-43.
- _____, “What’s an Egyptian Temple Doing in Jerusalem?”, *BAR* 26 (2000): 48-57.
- BARKAY, G. y KLONER, A., “Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple”, *BAR* 40 (1986): 22-53.
- BARRETT, Charles, *The Gospel According to St. John: an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Philadelphia: The Westminster Press, 1978²).
- BARRICK, William, “Messianic Implications in Elihu’s ‘Mediator Speech’ (Job 33:23-28)”, *ETS Annual Meeting - November* 19 (2003), 1-15.
- BARTHÉLEMY, Dominique; LOCHER, Clemens; RYAN, Stephen y SHENKER, Adrian (eds.), *Critique textuelle de l’Ancien Testament Tome 5, Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques, Orbis Biblicus et Orientalis 50/5* (Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2015).
- BARTOR, Asnat, “The ‘Juridical Dialogue’: A Literary-Judicial Pattern”, *VT* 53 (2003): 445-464.
- BECKMAN, Gary, “Blood in Hittite Ritual”, *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011): 95-102.
- BEHM, Johannes, “παράκλητος”, en: *TDNT* 5:800-814.
- BERGEY, Ronald, “The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?”, *JSOT* 28 (2003): 33-54.
- BETZ, Otto, *Der Paraklet* (Leiden: Brill, 1963).
- BLEEKER, Cornelius, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of Ancient Egyptian Religion* (Leiden: Brill, 1973).
- BLOCH-SMITH, Elizabeth, “The Cult of Dead in Judah: Interpreting the Material, Remains”, *JBL* 111 (1992): 213-224.

- BLOCH-SMITH, Elizabeth y NAKHAI, Beth, “A Landscape Comes to Life: The Iron Age I”, *Near Eastern Archaeology* 62 (1999): 62-92.101-127.
- BOKSER, Baruk, “Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50 (1983): 37-61.
- BOLING, Robert, *Judges, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1975).
- BOMHARD, Allan, *Indo-European and Nostratic Hypothesis* (Charleston: Signum Desktop Publishing, 1996).
- BOSKAMP, Karl, “La identificación del testigo-abogado de Job, Parte I, Un estudio exegético de Job 16:19-21”, *DavarLogos* 9.2 (2010): 135-155.
- BOSTON, James R., “The Wisdom Influence upon the Song of Moses”, *JBL* 87 (1968): 198-202.
- BOTICA, Dan, “Theodicy as Theophany in the Book of Job”, *Perichoresis* 2 (2004): 93-105.
- BOTTA, Alejandro, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: An Egyptological Approach* (London-NY: T&T International, 2009).
- BRIGGS CURTIS, John, “On Job's Witness in Heaven”, *JBL* 102 4 (1983): 549-562.
- BRONNER, Leila L., “The Resurrection Motif in the Hebrew Bible: Allusions or Illusions?”, *JBQ* 30 (2002): 143-154.
- BROWN, Raymond, “The Paraclete Sayings”, *TheolRev* 3 (1966): 1-10.
- _____, *The Gospel according to John* (New York: Doubleday, 1966).
- BROWNLEE, William, “Cosmic Role of Angels in the 11Q Targum of Job”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 8 (1977): 83-84.
- BRUEGEMAN, Walter, “From Dust to Kingship”, *ZAW* 84 (1972): 1-18.
- _____, *I e II Samuele* (Torino: Claudiana, 2005).
- BRYCE, Trevor, “The ‘Eternal Treaty’ from the Hittite perspective”, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 1 (2006): 6-11.
- BUDGE, Ernest A., *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. Hieroglyphic Transcript, Translations and Notes* (London: Harrison & Sons, 1895).
- BULTMANN, Rudolph, *The Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1971).

- BUNSON, Margaret, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Facts on File, 2002).
- BURGE, Gary, *The Anointed Community, The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1987).
- CAMPBELL, Anthony, “The Book of Job: Two Questions, One Answer”, *Australian Biblical Review* 51 (2003): 1-11.
- CARSON, D. A., “The Function of the Paraclete in John 16:7-11”, *JBL* 98 (1979): 547-566.
- CASURELLA, Anthony, *The Johannine Paraclete In The Church Fathers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983).
- CHALMERS, Aaron, “‘There is no Deliverer (from my Hand)’ – A Formula Analysis”, *VT* 55 (2005): 287-292.
- _____, “A Critical Analysis of the Formula ‘Yahweh Strikes and Heals””, *VT* 61 (2011): 16-33.
- CHARY, Théophane, *Aggée – Zacharie – Malachie* (Paris: Gabalda, 1969).
- CHERIX, Pierre, *Étude de Lexicographie Copte. Chenouté. Le discours en présence de Flavien (Le noms e les verbes)*, *Cahiers de la Revue Biblique* 18 (Paris: J. Gabalda et C^{ie}, 1979).
- CHRISTO, Gordon, *The Eschatological Judgment in Job 19:21-29: an Exegetical Study* (PhD Dissertations 28: Andrews University, 1992).
- CIMOSA, Mario y BONNEY, Gillian, “*Angels, Demons and the Devil in the Book of Job (LXX)*”, en: KRAUS, W. y KARRER, M. (eds.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien, Einflüsse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 543-561.
- _____, “The Theology of Job as Revealed in His Replies to His Friends in the Septuagint Translation”, en: M. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana 2007* (Atlanta: SBL, 2008), 55-65.
- CLINES, David, *Job 1-20: World Biblical Commentary* 17 (Dallas: Word Books, 1989).
- _____, *Job 38-42: WBC Volume 18B* (Thomas Nelson Inc, 2011).
- _____, “Belief, Desire and Wish In Job 19.23-27: Clues For The Identity Of Job’s ‘Redeemer”, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967- 1998*, *JSOTSup* 292 (Sheffield: Academic Press, 1998), 762-769.

- COHEN, Matty, “II Sam 24 ou l’histoire d’un décret royal avorté”, *ZAW* 113 (2001): 17-40.
- COHEN, Naomi, “Earliest Evidence of the Haftarah Cycle for the Shabbaths between בָּתָמָוָה זָהָב and סְכָוָה זָהָב in Philo”, *JJS* 48 (1997): 225-249.
- COLLINS, Nina L., *The Library in Alexandria & the Bible in Greek, Sup VT* 82 (Leiden-Boston-Köln; Brill, 2000).
- COOK, Johann, “Aspects of the Old Greek of Job,” *OTE* 24 (2011): 324-345.
- _____ (ed.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (Leiden-Boston: Brill, 2009).
- COPPENS, Filip, “In Preparation for Regeneration. The Wabet in Temples of the Ptolemaic and Roman Period”, *The Heritage of Egypt* 2 (2009): 33-39.
- CROWN, Alan, *The Samaritans* (Tubingen: Mohr, 1989).
- CURTIS, John, “On Job's Response to Yahweh”, *JBL* 98 (1979): 497-511.
- _____, “On Job's Witness in Heaven”, *JBL* 102 (1983): 549-562.
- DAHOOD, Michell, *Psalms I-III* (New York: Doubleday, 1968).
- DAVIDSON, Richard, “The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective”, *Journal of the Adventist Theological Society* 21 (2010): 45-84.
- DAVIES, G. J., “The Primary Meaning of παράκλητος”, *JTS* 4 (1953): 35-38.
- DAVILA, James R., “Moriah (place)”, *ABD* 4:905.
- DE BOER, P., “The Counsellor”, *Sup VT* 3 (1955): 42-71.
- DE BUCK, Adrian, *Egyptian Readingbook* (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1948).
- DE LA POTTERIE, Ignace, *La vérité dans Saint Jean* (Rome: Biblical Institute Press, 1977).
- DE SAULCY, Felicien, *Analyse grammaticale du texte démotique du décret du Rosette* (Paris: Firmin Didot frères, 1845).
- DEL OLMO LETE, Gregorio, “The Fundamental Problems of Comparative Linguistics, A Forgotten Spanish Contribution from the early 20th Century”, *Aula Orientalis* 23 (2005): 233-273.
- _____, *Questions of Semitic Linguistics Roots and Lexeme. The History of research* (Bethesda - Maryland: CDL Press, 2008).

- DELCOR, M., “Le temple d’Onias en Égypte. Réexamen d’un vieux problème”, *RB* 75 (168): 188-203.
- _____, “Les attaches littéraires, l’origine et la signification de l’expression biblique ‘Prendre a témoin le ciel et la terre’”, *VT* 16 (1966): 8-25.
- DELITZSCH, Franz, *Biblical Commentary on the Book of Job (2 vol.)* (London: T. & T. Clark, 1866).
- _____, *Messianic Prophecies in Historical Succession* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891).
- DÍEZ MERINO, Luis, “Targum Manuscripts and Critical Editions”, CLINES, David y DAVIES, Philip (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context – JSOT Sup* 166 (Shefield: JSOT Press, 1994), 51-91.
- DODD, Charles, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1963).
- DOLGOPOLSKY, Aharon, *Nostratic Dictionary* (Cambridge: Mc Donald Institute for Archaeological Research, 2008). www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/196512 (Acceso: octubre 2020).
- DOTHAN, Trude, “The Arrival of the Sea Peoples: Cultural Diversity in Early Iron Age Canaan”, en: GITIN, S. y DEVER, W. G. (eds.), *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology, The Annual of the American Schools of Oriental Research* 49 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), iii-v+vii+ix+xi-xii+1-105+107-131+133-141+143-152.
- DOWNEY, Glanville, *A History of Antioch in Syria, From Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1961).
- DOZEMAN, Thomas, “Inner-Biblical Interpretation of Yahveh’s Gracious and Compassionate Character”, *JBL* 108 (1989): 207-223.
- DRIVER, Samuel y GRAY, George, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a new Translation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958³).
- DUNAND, Francoise y ZIVIE-COCHE, Christiane, *Gods and Men in Egypt, 3000 BCE to 395 CE* (Ithaca-London: Cornell University Press, 2004).
- EHRET, Christopher, *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants, and Vocabulary* (Berkeley: University of California Press, 1995).

- ERSKINE, Andrew, “Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria”, *Greece & Rome* 42 (1995): 38-48.
- FEDER, Yitzhaq, “On *kuppuru*, *kippēr* and Etymological Sins that Cannot be Wiped Away”, *VT* 60 (2010): 535-545.
- _____, “The Mechanics of Retribution in Hittite, Mesopotamian and Ancient Israelite Sources”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10 (2010): 119–157.
- FEINBERG, Charles, “The Poetic Structure of the Book of Job and the Ugaritic Literature”, *Bibliotheca Sacra* 103 (1946): 283-92.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, “Los estudios de 'Septuaginta'. Visión retrospectiva y problemática más reciente”; *CFC* 11 (1976): 413-468.
- _____, *Septuaginta: La Biblia griega de judíos y cristianos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008).
- _____, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000).
- FISHBANE, Michael, “Spiritual Transformations of Torah in Biblical and Rabbinic Traditions, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6 (2007): 6-15.
- FITZMYER, Joseph A., “The Aramaic Inscriptions of Sefire I and II”, *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961): 178-222.
- FREEDMAN, David, “Who Asks (or Tells) God to Repent?”, *Bible Review* 1 (1985): 56–59.
- GABER, Amr, *The Central Hall in the Egyptian Temples of the Ptolemaic Period*. Tesis doctoral, Universidad de Durham, 2009. <http://etheses.dur.ac.uk/88/> [Acceso: octubre, 2020].
- GALÁN, José, “The Ancient Egyptian Sed-Festival and the Exemption from Corvée”, *JNES* 59 (2000): 255-264.
- GARD, Donald, “The Concept of Job's Character According to the Greek Translator of the Hebrew Text”, *JBL* 72 (1953): 182-186.
- _____, “The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job”, *JBL* 73 (1954): 137-143.
- GARDINER, Alan, “The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet”, *JEA* 3 (1916): 1-16.

- GAULT, Brian, “Job’s Hope: Redeemer or Retribution?”, *Bibliotheca Sacra* 173 (2016): 147–65.
- GEHMAN, Henry S., “The Hebraic Character of Septuagint Greek”, *VT* 1 (1951): 81-90.
- GEMSER, B., “The Instruction of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature”, *Congress Volume Oxford 1959, Sup VT* 7 (1986): 102-128.
- GESTOSO SINGER, Graciela, *El intercambio de bienes entre Egipto y Asia Anterior* (Ancient Near East Monographs SBL - CEHAO (UCA), 2008).
- GOLDSTEIN, Jonathan, *II Maccabees* (Anchor Yale Bible Commentaries) (New York: Doubleday & Co, 1983).
- GOLDWASSER, Orly, “CANAANITE READING HIEROGLYPHS. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai”, *Egypt and the Levant* 16 (2006): 121-155.
- _____, “How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs”, *Biblical Archaeology Review* 36 (2010): 36-50.74.
- _____, “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (Circa 1840 B.C.E.)”, en: Rakefet Sela-Sheffy y Gideon Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar*, (Tel Aviv, Tel Aviv University: Unit of Culture Research, 2011), 255-317.
- GOODMAN, Philip, *The Hanukkah Anthology* (Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5752/1992).
- GOSSE, B., “Mitteilungen, Deutéronome 32,1-43 et les rédactions des livres d’Ezéchiel et d’Isaïe”, *ZAW* 107 (1995): 110-117.
- GRAYSON, A. Kirk, “Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.”, *Journal of Cuneiform Studies* 39 (1987): 127-160.
- GRAYSTON, Kenneth, “The Meaning of PARAKLETOS”, *JSNT* 13 (1981): 67-82.
- GREENSPAHN, Frederick, “The Theology of the Framework of Judges”, *VT* 36 (1986): 385-396.
- GREENWOOD, Kyle, “Labor Pains: The Relationship between David’s Census and Corvee Labor”, *Bulletin of Biblical Research* 20 (2010): 467-478.
- GRELOT, Pierre, “Sur Isaïe LXI: La première consécration d’un Grand Prêtre”, *Revue Biblique* 97 (1990): 414-431.

- GULDING, Aileen, *The Fourth Gospel and Jewish Worship, A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: The Clarendon Press, 1960).
- GWYN GRIFFITHS, John, "Egypt and the Rise of the Synagogue", *JTS* 38 (1987): 1-15.
- HABEL, Norman, *The Book of Job: A Commentary* (London: SCM Press Ltd, 1985).
- HANSON, Paul, "Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern", *JBL* 92 (1973): 37-59.
- HARTLEY, John, *The Book of Job* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).
- HARVEY, Julien, "Le 'Rib-Pattern', réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance", *Biblica* 43 (1962): 172-196.
- HAUPT, Paul, "The Prayer of Moses the Man of God", *JBL* 31 (1912): 115-135.
- _____, "The Visions of Zechariah", *JBL* 32 (1913) 107-122.
- HEISER, Michael, "Deuteronomy 32:8 and the Sons of God", *Biblioteca Sacra* 158 (2001): 52-74.
- HIGGINBOTHAM, Carolyn, "Egyptianizing of Canaan, How Iron-Fisted Was Pharaonic Rule in the City-States of Syria-Palestine?", *Biblical Archaeology Review* 24 (1998): 36-43.69.
- _____, *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine* (Brill, 2000).
- HOFFMAN, Yair, "The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job: A Reconsideration", *VT* 31 (1981): 160-170.
- HOGENHAVEN, Jesper, "The Literary Character of 4QTanhumim", *Dead Sea Discoveries* 14 (2007): 99-123.
- HUFFMON, Herbert, "The Covenant Lawsuit in the Prophets", *JBL* 78 (1959): 285-295.
- HUZAR, Eleanor, "Alexandria ad Egyptum in the Julio-Claudian Age", *ANRW* II.10.1 (1988): 619-668.
- IDEL, Moshe, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation* (New Haven-London: Yale University Press, 2002).
- ISBELL, Charles D., "Why Jonah is Read on Yom Kippur", *CCAR Journal: a Reform Jewish Quarterly* (1998): 84-99.
- JASPER, F. N., "Early Israelite Traditions and the Psalter", *VT* 17 (1967): 50-59.

- JELLICOE, Sidney, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: The Clarendon Press, 1968).
- _____, “Septuagint Studies in the Current Century”, *JBL* 88 (1969): 191-199.
- JOHANSSON, Nils, *Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der Alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum* (Lund: Gleerupska Universitetsbokhandeln, 1940).
- JOHNSTON, George, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- KALUGILA, Leonidas, *The Wise King. Studies in the Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment* (Stockholm: Liber Tryck, 1980).
- KALIMI, Isaac, “The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Salomon’s Temple in Biblical Historiography”, *HTR* 83 (1990): 345-362.
- KAPLAN, L. J., “Maimonides, Dale Patrick, and Job XLII 6”, *VT* 28 (1978): 356-358.
- KAUFMANN, Stephen, “The Job Targum from Qumrán”, *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 317-327.
- KEISER, Thomas, “The Song of Moses a Basis for Isaiah’s Prophecy”, *VT* 55 (2005): 486-500.
- KELLY SIMPSON, William, *The Literature of Ancient Egypt* (London: Yale University Press, 2003).
- KERKESLAGER, Allen; SETZER, Claudia; TREBILCO, Paul y GOODBLATT, David, “The Diaspora from 66 to C. 235 CE”, Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge: University Press, 2006), 53-92.
- KILPATRICK, G., “The Religious Background of the Fourth Gospel”, en *Studies in the Fourth Gospel*, editado por F. Cross (London: Mowbray, 1957) 36-44.
- KITCHEN, K.A., *Ancient Orient and Old Testament* (London: Inter-Varsity Press, 1966).
- KLINE, Meredith, “The Two Tables of the Covenant”, *Westminster Theological Journal* 22 (1960): 133-46.

- KOCKELMANN, Holger, *Praising the Goddess: A Comparative and Annotated Re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis* (Berlin-New York: W. de Gruyter, 2008).
- KOHLER, Kaufmann, “Consolation”, *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk & Wagnalls, 1906-1910). Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4615-consolation>
- _____, “Paraclete”, *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk & Wagnalls, 1906-1910). Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11899-paraclete#>
- KOROŠEC, Viktor, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig, 1931).
- KRAUS, Hans-Joachim, *Los salmos* (2 Vols.) (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993).
- KUYPER, Lester, “The Repentance of Job”, *VT* 9 (1959): 91-94.
- LAGRANGE, Marie J., *Évangile selon Saint Jean* (Paris: Gabalda, 1927).
- LEUCHTER, Mark, “Why is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?” *VT* 57 (2007): 295-317.
- _____, “The Manumission Laws in Leviticus and Deuteronomy”, *JBL* 127 (2008): 635-653
- LEVIN, Saul, *Semitic and Indo-European, Comparative Morphology Syntax and Phonetics* (V.II) (Amsterdam: J. Benjamins Publishing Co., 2002).
- LICHTHEIM, Miriam, “The Destruction of Mankind (1.24)”, en: HALLO, William W. y LAWSON YOUNGER, K. Jr. (ed.), *The Context of Scripture* (Leiden – Boston: Brill, 2003), 66-67.
- LIOY, Dan, “Teach Us the Number of Our Days: An Exegetical and Theological Analysis of Psalm 90”, *Conspectus 5 SATS* (2008): 91-114.
- LOPEZ, René, “Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 1 of 2)”, *CTS Journal* 9 (2003): 92-111.
- _____, “Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 2 of 2)”, *CTS Journal* 10 (2004): 72-106.
- LUCKENBILL, Daniel D., “Hittite Treaties and Letters”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 37 (1921): 161-211.
- LUKE, K., “Light from Mari on David’s Census”, *IJT* 32 (1983): 70-89.

- LYONNET, Stanislas y SABOURIN, Leopold, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (Rome: Biblical Institute Press, 1970).
- MALCHOW, Bruce, “The Messenger of the Covenant in Mal 3:1”, *JBL* 103 (1984): 252-255.
- MAIRS, Rachel y MARTINS, Cary, “‘A Bilingual Sale’ of Liturgies from the Archive of the Teban Coachytes: P. Berlin 5507, P. Berlin 3098 and P. Leiden 413”, *Enchoria* 31 (2008/2009): 22-67.
- MANNATI, Marina, *Les Psaumes* (4 Vol.) (Tournai: Desclée de Brouwer, 1967).
- MACDONALD, John (ed.), *Memar Marqah – The Teaching of Marqah II* (Berlin: Alfred Töpelmann, 1963).
- MARMORSTEIN, Arthur, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature* (London: Oxford University Press, 1920).
- McCANN, J. Clinton, *Judges, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1989).
- McCARTHY, Denis, “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 88 (1969): 166-176.
- McDONOUGH, Sean, “‘And David was Old, and Advanced in Years’: 2 Samuel XXIV 18-25, 1 Kings I 1, and Genesis XXIII-XXIV”, *VT* 49 (1999): 128-131.
- MENDENHALL, George E., “Ancient Oriental and Biblical Law”, *The Biblical Archaeologist* 17 (1954): 26-46.
- _____, “Law and Covenant in Israel and Ancient Near East”, *The Biblical Archaeologist* XVII-2 (1954) 26-44; XVII-3 (1954): 49-76.
- _____, “Twenty-Five Years Ago: Ancient Oriental and Biblical Law”, *The Biblical Archaeologist* 42 (1979): 126-127.
- MICHELL, G., “A Note on the Hebrew Root סְמִרְתָּ”, *The Expository Times* 44 (1932-1933): 428.
- MILITAREV, Alexander, “Akkadian-Egyptian Lexical Matches”, en: Miller, Cynthia (ed.), *Papers on Semitic and Afroasiatic Linguistics in Honor of Gene B. Gragg, Studies in Ancient Oriental Civilization* 60 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007), 139-145.
- _____, “A Complete Etymology-Based Hundred Wordlist of Semitic Updated: Items 35-54”, *Journal of Language Relationship* 5 (2011): 69-95.

- MOORE CROSS, Frank, “A New Reconstruction of 4QSamuel^a 24:16-22)”, en: FLINT, Peter; TOV, Emanuel y VANDERKAM, James (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumrán, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 77-83.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, “The Second Book of Maccabees”, *Classical Philology* 70 (1975): 81-88.
- MORGESTERN, Julian, “A Note in Genesis 5.29”, *JBL* 49 (1930): 306-309.
- _____, “The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes”, *VT* 10 (1960): 138-197.
- MORLA ASENSIO, Víctor, *Libros sapienciales y otros escritos* (Estella: Ed. Verbo Divino, 1994).
- MORROW, W., “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6”, *JBL* 105 (1986): 211-225.
- MOSCA, Paul G, “Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38”, *JBL* 105 (1986): 27-37.
- MOWINCKEL, Sigmund, “Fürsprecher und der johanneische Paraklet”, *ZNTW* 32 (1933): 97-130.
- _____, *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (Cambridge: Eerdsman Publishing Company, 1956).
- MUENCHOW, Charles, “Dust and Dirt in Job 42:6”, *JBL* 108 (1989): 597-611.
- MULHNS, E., “PARACLETE”, *International Standard Bible Encyclopedia*. <https://www.internationalstandardbible.com/P/paraclete.html>
- MULLEN Jr., E. Theodore, “The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38”, *JBL* 102 (1983): 207-218.
- NICCACCI, Alviero, “Giobbe 33 + 32-37 Elihu, un messaggio di grazia”, *Studium Biblicum Franciscanum – Gerusalemme* Anno accademico 2000-2001 I Semestre / 2009-2010 II Semestre. Dispensa per gli Studenti Gerusalemme, novembre 2000 / 2010, 1-96.
- _____, “Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia”, *Liber Annus* 62 (2012): 9-45.

- NIDITCH, Susan, “Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9”, *VT* 61 (2011): 629-645.
- NIGOSIAN, Solomon, “Linguistic Patterns in Deuteronomy 32”, *Bib* 78 (1997): 206-224.
- OBLATH, Michael, “Job's Advocate: A Tempting Suggestion”, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999): 189-201.
- PARK, Sung Jin, “The Text and Translations of Job: A Comparative Study on 11QtgJob with Other Versions in Light of Translation Techniques”, *JESOT* 2.2 (2013): 165–90.
- PARKER, Simon, “Divine Intercession in Judah?”, *VT* 56 (2006): 76-91.
- PARSONS, Gregory, “Literary Features of the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 213-29.
- _____, “The Structure and Purpose of the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 139-57.
- PATRICK, Dale, “The Translation of Job XLII 6”, *VT* 26 (1976): 369-371.
- PATRICK, James, “The Fourfold Structure of Job: Variations on a Theme”, *VT* 55 (2005): 185-206.
- PEARSON, Birger, “Christian and Jews in First Century Alexandria”, *HTR* 79 (1986): 206-216.
- PESTMAN, Pieter, *Recueil de Textes Démotiques et Bilingues III: Index et Planches* (Leiden: Brill, 1977).
- PETERSEN, David, “Covenant Ritual: A Traditio-historical Perspective”, *Biblical Research* 22 (1977): 7-18.
- _____, “Zechariah's Visions: A Theological Perspective”, *VT* 34 (1984): 195-206.
- PETERSEN, David y RICHARDS, Kent H., *Interpreting Hebrew Poetry* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- PETUCHOWSKI, Jakob, *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy* (New York: Ktav Publishing House Inc., 1970).
- PINKER, Aaron, “A New Interpretation on Job 19:26”, *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 1-24.
- PORSCHE, F., “παράκλητος”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, en: BALZ y SCHNEIDER (eds.), (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998).

- PUECH, Émile, “Les inscriptions araméennes I et III de Sfiré: Nouvelles lectures”, *Revue Biblique* 89 (1982): 576-587.
- RAMOS, Melissa, “A Northwest Semitic Curse Formula: The Sefire Treaty and Deuteronomy 28”, *ZAW* 128 (2026): 205–220.
- RAPPAPORT, Uriel, “Onias”, en *ABD* 5:23-24.
- REIDER, Joseph, “Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila. Chapter IV. The Hebrew Text Underlying Aquila's Version”, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917): 287-364.
- REIDER, Joseph y TURNER, Nigel, *An Index to Aquila* (Leiden: Brill, 1966).
- ROGERS, Cleon Jr., “The Covenant with Moses and Its Historical Setting”, *JETS* 14 (1971):141-46.
- ROGLAND, Max, “The Covenant in The Book of Job”, *CTR* 7 (2009): 49-62.
- ROSENVASSER, Abraham, “Pharaonic Egypt and Israel in the Light of Isaiah's Oracles against Egypt”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, Facultad de Filosofía y Letras UBA 3 (1976): 107-125.
- ROSS, James, “Job 33:14-30: The Phenomenology of Lament”, *JBL* 94 (1975): 38-46.
- ROSTAD, Aslak, *Human Transgression – Divine Retribution. A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulations and Lydian-Phrygian Reconciliation Inscriptions*. Tesis doctoral, Universidad de Bergen (2000). <https://bora.uib.no/bitstream/1956/2026/1/Dr.Avh.%20Aslak%20Rostad.pdf> [Acceso: octubre, 2020].
- RUBENSTEIN, Jeffrey, “Sukkot, Eschatology and Zechariah 14”, *Revue Biblique* 103 (1996): 161-195.
- RUBIN, Aaron, “An Outline of Comparative Egypto-Semitic Morphology”; en: G. Takács (ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004), 454-486.
- RUIVAL, Ángel, *Los problemas fundamentales de la filología comparada I* (Madrid-Barcelona-Paris-Leipzig 1904/1905: reeditado por Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2005).
- SÁENZ BADILLOS, Ángel, *A History of the Hebrew Language* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

- SÁNCHEZ CARO, José, *Eucaristía e historia de salvación, Un estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid: BAC, 1983).
- SANDERS, Paul, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Leiden: Brill, 1996).
- SATZINGER, Helmut, “Scratchy sounds getting smooth: the Egyptian Velar Fricatives and their Palatalization, en: *Acts of the 13º Incontro Italiano di Linguistica Camito-Semitica (Afroasiática)* (Udine 2006), 1-12.
- _____, “Statuses and Cases of the Afroasiatic Personal Pronoun”; en: TAKÁCS, Gábor (ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004), 487-498.
- SCHENKER, Adrian, “Kōpher and Expiation”, *Biblica* 63 (1982): 32-46.
- SCHIPPER, Bernd, “Egyptian Imperialism after the New Kingdom. The 26th Dynasty and the Southern Levant” en: BAR, S.; KAHN, D. y SHIRLEY, J. (eds.), *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature* (CHANE 52) (Leiden-Boston: Brill, 2011), 268-290.
- SCHMITZ, O. y STÄHLIN, G., “παρακαλέω - παράκλησις”, en: *TDNT* 5:773-799.
- SCHNABEL, Eckhard, “Divine Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions”, *NT* 45 (2003): 160-188.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Cartas de Juan. Versión, Introducción y Comentario* (Barcelona: Editorial Herder, 1980).
- _____, *El Evangelio según San Juan, 3 Vols* (Barcelona: Editorial Herder, 1980).
- _____, *The Gospel According to John, 3 Vols* (Chippenham: Burns & Oates, 1984³).
- SCHNOCKS, Johannes, “The Hope for Resurrection in the Book of Job”, en: M. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (Leuven-Paris-Dudley: Peeters Publishers, 2006), 291-299.
- SCHOLNICK, Sylvia, “The Meaning of *mišpat* in the Book of Job”, *JBL* 101 (1982): 521-529.

- SCHWARTZ, Daniel, “On Something Biblical About II Maccabees”, en: Stone y Chazon (ed.), *Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998): 223-232.
- SHAPIRA, Haim, “‘For The Judgment Is God’s’: Human Judgment and Divine Justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition”, *Journal of Law and Religion* 27 (2011-12): 273-328.
- SHELFER, Lochan, “The Legal Precision of the Term “παράκλητος”, *JSNT* 32 (2009): 131-150.
- SHILOH, Ygal, “City of David: Excavation 1978”, *The Biblical Archaeologist* 42 (1979): 165-171.
- SHORE, Arthur y SMITH, Harry, “Two unpublished Demotic documents from Asyüt Archive”, *JEA* 45 (1959): 52-60.
- SHUPAK, Nili, "A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: 'The Tale of the Eloquent Peasant'", *JNES* 51 (1992): 1-18.
- _____, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in The Bible and in Ancient Egyptian Literature. Orbis Biblicus et Orientalis* 130 (Fribourg: University Press, 1993).
- _____, "The God of Teman and the Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3-7", *JNEA* 28 (2001): 97-116.
- _____, “Human Types in Egyptian Wisdom Literature”, *Homeland and Exile, Sup VT* 130 (2009): 245-260.
- SIMIAN -YOFRE, Horacio, “םהג”, *TDOT* 9: 340-355.
- SIMIAN -YOFRE, Horacio y RINGGREEN, “תִּבְשֵׁר”, *TDOT* 10:495-516.
- SKEHAN, Patrick, “The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32:1-43), *CBQ* 13 (1951): 153-163.
- _____, “A Fragment of the “Song of Moses” (Deut. 32) from Qumrán”, *BASOR* 136 (1954): 12-15.
- _____, “4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint”, *HTR* 70 (1977): 39-50.

- SHEPKARU, Shmuel, "From after Death to Afterlife: Martyrdom and Its Recompense", *AJS Review* 24 (1999): 1-44.
- SIMONS, F., "Proto-Sinaitic – Progenitor of the Alphabet", *Rosetta* 9 (2011) 16-40.
- SMITH, Gary, "Is There a Place for Job's Wisdom in Old Testament Theology?", *Trinity Journal* 13NS (1992): 3-20.
- SMITH, Mark, "The Levitical Compilation of the Psalter", *ZAW* 103 (1991): 258-263.
- SNAITH, Norman H., "Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences", en: *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah, Sup VT* 14 (Leiden: E. J. Brill, 1967), 135-264.
- _____, "The Meaning of 'The Paraclete'", *The Expository Times* 57 (1945-1946): 47-50.
- SOGGIN, J. Alberto, *Judges. A Commentary* (London: SCM Press Ltd., 1981).
- SPALINGER, Anthony, "Considerations on the Hittite treaty between Egypt and Hatti", *Studien zur Altagyptischen Kultur* 9 (1981): 299–358.
- _____, "Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt", *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995): 33-47.
- SPARKS, Rachael, "Using Pottery to Interpret the Past: Astarte Figurines in Late Bronze Age Palestine, a Case Study", Sorrell y Ruys (eds.), *Proceedings of the International Ceramics Conference Austceram 94* (Sydney: Australasian Ceramic Society, 1994), 16-21.
- SPEISER, E. A., "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel", *BASOR* 149 (1958): 17-25.
- STEINMANN, Andrew, "The Structure and Message of the Book of Job", *VT* 46 (1996): 85-100.
- STEVENSON Smith, W., "The Relationship between Egyptian Ideas and Old Testament Thought", *The Journal of Bible and Religion* 19 (1951): 12-15.
- STÖKL BEN EZRA, Daniel, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- SURIANO, Mathew, "Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer", *JBL* 129 (2010): 49-66.

- TAGGAR - COHEN, Ada, “Biblical covenant and Hittite išhiul reexamined”, *VT* 61 (2011): 461-488.
- TAKÁCS, Gábor, *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies: In Memoriam W. Vycichl* (Leiden: Brill, 2004).
- _____, *Etymological Dictionary of Egyptian* (Leiden: Brill, 2001).
- _____, “Recent problems of Semitic-Egyptian and Semito-Cushitic and – Chadic consonant correspondences”, *Aula Orientalis* 23 (2005): 207-231.
- _____, “The Afro-Asiatic Background of West Rift *ḥ, *h, *q, *h, and *?”, *Journal of Language Relationship* 4 (2010): 135-166.
- _____, “A. Dolgopolsky’s Nostratic Dictionary and Afro-Asiatic (Semitic-Hamitic)”, *Lingua Posnaniensis* 53 (2011): 109-119.
- TALMON, Shemaryahu y FIELDS, Weston, “The collocation of בקִיר מִשְׁתַּחַן and its meaning”, *ZAW* 101 (1989): 85-112.
- TATE, Marvin E., “A Prayer: “Teach Us How to Number Our Days” (90:1–17)”, *Word Biblical Commentary, Volume 20: Psalms 51-100* (Dallas: Word Books Publisher, 1998).
- TAYLOR, Joan, “A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias”, *JSJ* 29 (1998): 297-321.
- TEIXIDOR, Javier, “The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection”, *Metropolitan Museum Journal* 11 (1976): 55-70.
- THACKERAY, H. St. J., *The Septuagint and Jewish Worship*, London, 1921.
- THEIS, Christoffer y VAN DER VEEN, P., “Some ‘Provenanced’ Egyptian Inscriptions from Jerusalem: A Preliminary Study of Old and New Evidence”, Galil et al (eds.), *The Ancient Near East in the 12th - 10th Centuries BCE, Alter Orient und Altes Testament* 392 (2012), 509-524.
- THIESSEN, Matthew, “The Form and Function of the Song of Moses in Deuteronomy 32.1-43”, *JBL* 123 (2004): 401-424.
- THOMPSON, Herbert, “Two Demotic Self-Dedications”, *JEA* 26 (1941): 68-78.
- THOMPSON, John, *The Ancient Near East Treaties and the Old Testament* (London: The Tyndale Press, 1964).

- THOMPSON, Marianne, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2001).
- TOV, Emmanuel, *Greek and Hebrew Bible – Collected Essays on the Septuagint* (Leiden: Brill, 1999).
- TUR-SINAI, Naftali, *The Book of Job; A New Commentary* (Jerusalem: Kiryat Sepher Ltd., 1957).
- TURNER, M., “The Meaning of Παράκλητος”, en: *Dictionary of Biblical Imagery*, en: RYKEN. L.; WILHOIT, J. C. y LONGMAN III, T. (eds.), (Downers Grove: Intervarsity Press, 1998), 51-91.
- TVEDTNES, John, “Egyptian Etymologies for Biblical Cultic Paraphernalia”, en: S. Groll (ed.), *Egyptological Studies* (Jerusalem: The Magnes Press, 1982): 215-221.
- UPHILL, Eric, “The Egyptian Sed-Festival Rites” *JNES* 24 (1965): 365-383.
- VANDERKAM, James, “Feast of Dedication”, *ABD* 2:123-125.
- VAN DER LUGT, Pieter, “Speech-Cycles in the Book of Job: A Response to James E. Patrick”, *VT* 56 (2006): 554-557.
- VAN DER PLOEG, J., “Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumrán (11QTgJob). Première communication”, MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE NIEUWE REEKS - DEEL 25 - No.9 (Amsterdam: N.V. Noord-hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1962), 545-557.
- VAN DYKE PARUNAK, H., “A Semantic Survey of NHM”, *Bib* 56 (1975): 512-532.
- VARTAVAN, Christian T., “Ancient Egyptian Words Cognates of their Equivalents in Proto-Indo European and Various Indo-European Languages?”, *Advances in Egyptology* 2 (2011): 1-59. Acceso en:
https://www.academia.edu/1892168/ANCIENT_EGYPTIAN_WORDS_COGNATES_OF THEIR_EQUIVALENTS_IN_PROTO_INDO_EUROPEAN_AND_VARIOUS_INDO_EUROPEAN_LANGUAGES (acceso: octubre 2020).
- VEIJOLA, Timo, “The Witness in the Clouds: Ps 89:38”, *JBL* 107 (1988): 413-417.
- VERMEYLEN, Jaques, *Job, ses amis et son Dieu: la légende de Job et ses relectures postexiliques* (Leiden: Brill, 1986).

- VICCHIO, Stephen, *Job in the Ancient World* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006).
- VINCENT, Albert, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937).
- VON ROHR SAUER, Alfred, “Salvation by Grace: The Heart of Job's Theology”, *Concordia Theological Monthly* 37 (1966): 259-70.
- VON WAHLDE, Urban, *The Gospel and Letters of John*, 2 Vol. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2010).
- WALTERS, Peter y GOODING, B. W., *The Text of The Septuagint: Its Corruptions and Their Emendations* (Cambridge: University Press, 1973).
- WATERS, Larry, “Reflections on Suffering from the Book of Job”, *Bibliotheca Sacra* 154 (1997): 436–51.
- WEINFELD, Moshe, “The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources”, *VT* 17 (1967): 93-113.
- _____, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East”, *JBL* 90 (1970): 184-203.
- _____, “Addenda to JAOS 90 (1970), p. 184ff: The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East”, *JAOS* 92 (1972): 468-469.
- _____, “Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West”, *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 190-199.
- _____, “Covenant making in Anatolia and Mesopotamia”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22 (1993): 135-139.
- _____, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem – Minneapolis: The Magnes Press - Fortress Press, 1995).
- _____, *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period* (London - N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2005).
- WEISER, Artur, *I Salmi* (2 vol.) (Brescia: Paideia Editrice, 1984).
- WEITZMAN, Steven, “Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in Its Narrative Setting”, *HTR* 87 (1994): 377-393.
- WHITE, John B., *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Missoula: Scholarpress, 1978).

- WILLIAMS, R. J., “‘A People Come Out of Egypt’: An Egyptologist looks at the Old Testament”, *Sup VT* 28 (1975): 231-252.
- WIJNGAARDS, John, “Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. VI 2)”, *VT* 17 (1967): 226-23.
- WINTON THOMAS, D., “A Note on the Hebrew Root סְבִּרְתָּ”, *The Expository Times* 44 (1932-1933): 191-192.
- WOLFERS, David, “The Speech-Cycles in the Book of Job”, *VT* 43 (1993): 385-402.
- WRIGHT, G. E. “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32”, en: Anderson, Bernhard y Harrelson, Walter (eds.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1962, 26-67).
- YAHUDA, Abraham, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian* (London: Oxford University Press, 1933).
- _____, “Hebrew words of Egyptian origin”, *JBL* 66 (1947): 83-90.
- YEIVIN , Sh., “The Threshing Floor of Araunah”, *Journal of Educational Sociology* 36 (Learning Through Travel in Israel: 1963): 396-400.
- ZANDEE, Jan, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden: Brill, 1960).

ÍNDICE

	Pag.
Introducción	1
1. Objeto y metodología	2
2. Problemas propios del término de la terminología del paráclito	3
2.1 La incertidumbre sobre su sentido y funciones. El estado de la ciencia	3
2.2 Problemas de lenguaje	9
2.3 La problemática de <i>παρακαλέω</i> en la LXX	12
3. Los aspectos litúrgicos	14
4. La novedad del presente estudio	16
5. Procedimiento y organización del estudio	17
Capítulo I - LAS FORMAS PASIVAS DE <i>παρακαλέω</i>	19
Introducción	20
1. Los problemas de lenguaje de los pasivos de οἴη y <i>παρακαλέω</i>	20
2. Las formas pasivas de <i>παρακαλέω</i> con sujeto divino	28
2.1 El grupo con la fórmula: “pues juzgará el Señor a su pueblo y a sus siervos restaurará” (Dt 32,36a)	28
2.1.1 La fórmula en el Cántico de Moisés	29
2.1.1.1 El Cántico como testimonio de la Alianza	31
2.1.1.2 <i>παρακληθήσεται</i> en la fórmula Dt 32,36a	39
2.1.2 El uso de la fórmula en otros contextos	42
2.1.2.1 En Sal 134,14 LXX	42
2.1.2.2 En 2 M 7,6	43
2.1.2.3 En Sal 89,13 LXX	47
2.2 Otras formas pasivas de <i>παρακαλέω</i> con sujeto divino	48
2.2.1 En Jc 2,18	48
2.2.2 En 2 S 24,16	51
3. Otras formas pasivas de <i>παρακαλέω</i>	56
3.1 El término <i>παράκλησις</i>	56

3.2 Otras formas pasivas de <i>παρακαλέω</i>	59
4. Conclusiones	60
 Capítulo II - LA FIGURA DEL PARÁCLITO EN JOB	 64
1. El lenguaje del Paráclito en el libro de Job	65
2. <i>παράκλησις</i> en Job	66
2.1 El juicio divino y la alianza en Job	67
2.2 La salvación de la muerte y la resurrección en Job	69
2.3 El consuelo humano y la consolación divina en Job	70
3. Job 16-17	73
4. El lenguaje del Paráclito en Jb 16	84
4.1 Las dos vertientes	84
4.2 La terminología del paráclito en el antiguo texto griego de Job (O)	85
4.3 La terminología del paráclito en el <i>Targum de Job</i>	90
4.3.1 La terminología del paráclito en <i>TgJb</i> 16,20	91
4.3.2 La terminología del paráclito en <i>TgJb</i> 33,23	94
4.3.3 Algunas conclusiones sobre la terminología del paráclito en el <i>Targum de Job</i>	99
4.4 La evolución semántica de la terminología del paráclito	101
4.5 La terminología del paráclito en Jb 16,2 (A y Θ)	108
5. Los elementos litúrgicos de la figura del paráclito	110
6. Conclusiones	114
 Conclusiones Generales	 116
 Bibliografía	 124
 Índice	 151