

Filiación  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo

Filiación  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo  
Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Aroztegui Esnaola  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2005  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,  
Patricio de Navascués Benloch,  
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0  
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión  
Fernández Ciudad, S.L.

## CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* ..... 9

*Abreviaturas* ..... 15

### CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* ..... 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* ..... 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* ..... 89

### RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* ..... 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* ..... 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* ..... 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* ..... 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* ..... 221

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* ..... 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

*Παῖς* en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* ..... 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* ..... 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* ..... 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i> . . . . .	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i> . . . . .	353
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	371
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	377

## EL TÉRMINO ΠΑΙΣ EN LOS LXX

*Ignacio Carbajosa*

Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

En el presente trabajo estudiamos el uso del término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en la versión griega de los LXX. Este estudio se concibe dentro de las Jornadas sobre Filiación del Instituto San Justino, por lo que parte con una vocación muy determinada: estudiar en la versión antigua un término que ya el Nuevo Testamento (NT) y, posteriormente, los Padres Apostólicos utilizaron para referirse a la relación entre Jesús y el Padre. Tanto el NT como los Padres Apostólicos tienen como referente escriturístico la Biblia Griega, por lo que será interesante conocer cómo esta última utiliza el término que nos ocupa.

### I. OBSERVACIONES INICIALES SOBRE LA VERSIÓN DE LOS LXX

#### 1. *Los LXX, «Biblia cristiana»*

Es un dato de hecho que los primeros escritos cristianos que conservamos (NT y escritos de los Padres Apostólicos) hacen uso de la versión griega de los LXX a la hora de citar el Antiguo Testamento (AT), independientemente de cuál fuera la relación de los primeros cristianos con la Biblia Hebrea o cuál fuera la lengua original del NT<sup>1</sup>. En efecto, gran parte (no todas, ciertamente) de las citas del AT en el NT se comprenden mejor desde la versión griega que desde el texto hebreo que conservamos (sea el texto masorético —TM— o los rútilos del Mar Muerto)<sup>2</sup>.

1. Cf. N. Fernández Marcos, *Introducción a las Versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998, 325. 341.

2. Cf. *Ibid.*, 326-334. Para un estudio de las citas del AT en el NT, cf. W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments in Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta*, Göttingen 1903; D. A. Carson y H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988; E.

Por otro lado parece claro que los primeros apologetas cristianos utilizan ya única y exclusivamente la Biblia en su versión griega de los LXX<sup>3</sup>. La expansión del cristianismo por las orillas del Mediterráneo, donde la lengua franca era el griego, debió de favorecer el uso de esta versión. Los mismos judíos de la diáspora, a los que en primer lugar se dirigía la predicación cristiana, habían adoptado, ya hacía tiempo, la versión griega como texto sagrado. Sólo más adelante otras versiones, como la *Vetus latina* o la *Peshitta* siríaca, primero, y la *Vulgata* de san Jerónimo, después, pudieron hacer sombra a los LXX en zonas geográficas y períodos históricos donde el griego no tenía o había perdido su papel predominante<sup>4</sup>.

La importancia de la versión griega en los primeros siglos de expansión del cristianismo tiene su expresión en la transmisión textual de esta misma versión. En efecto, dejando aparte los manuscritos (MSS) griegos descubiertos en Qumrán, el resto de la tradición manuscrita de los LXX es toda ella de transmisión cristiana. El mismo concepto de Biblia, como agrupación de un determinado número de libros con un determinado orden, es obra, en el caso de los LXX, cristiana. En efecto, los primeros códices completos de la Biblia Griega, *Sinaiticus* y *Vaticanus*, ambos del siglo IV d.C., son obra de cristianos, aunque sólo sea por el mero hecho (de una extraordinaria relevancia teológica) de que, en dichos códices, al AT le sigue, sin solución de continuidad, el NT.

A este dato textual habría que añadir otros, como el número de lecturas variantes en los LXX que tienen un origen cristiano, en muchas ocasiones debido a un intento de armonizar el texto griego con la forma con la que éste aparece en las citas del AT en el NT.

Un último signo evidente del uso cristiano de la versión de los LXX fueron las revisiones (en algunos casos nuevas traducciones) que de esta versión se hicieron en ámbito judío para acercar el texto al original hebreo (Áquila, Símaco y Teodoción) una de cuyas motivaciones (si no la original, sí en la base de la expansión de dichas revisiones) es el deseo de corregir ciertas lecturas de la traducción griega que la Iglesia utilizaba en su apologética<sup>5</sup>.

## 2. Los LXX, una traducción

A la hora de estudiar el uso que los LXX hacen del término *παῖς*, es necesario tener en cuenta que estamos no ante un texto originalmente es-

E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen 1991; S. Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London-New York 2001.

3. Cf. Fernández Marcos, *Introducción a las Versiones griegas*, 341.

4. Así Afraates y san Efrén (siglo IV), en torno a la ciudad de Edessa, utilizaron la *Peshitta*. Agustín (siglo V), en el norte de África, utilizó la *Vetus latina*. Los Padres latinos posteriores comenzaron a utilizar la versión latina de san Jerónimo (*Vulgata*).

5. Cf. Fernández Marcos, *Introducción a las Versiones griegas*, 120.

critico en griego sino ante una traducción. Efectivamente, si exceptuamos los libros que nos han llegado en griego, muchos de los cuales fueron escritos originalmente en esta lengua (Sabiduría, Odas, Salmos de Salomón, 1-4 Macabeos, 1 Esdras, Tobías, Judit, Baruc, Carta de Jeremías, Susana, Bel y el dragón), la mayoría de los libros se nos presentan como una traducción desde el hebreo hecha por los judíos de la diáspora en Alejandría en torno a los siglos III-II a.C.

Este dato tiene una importancia decisiva a la hora de realizar estudios de lexicología. Sin ir más lejos, en nuestro caso la expresión  $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$  θεοῦ ( $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$  κυρίου) no tiene antecedentes en la literatura griega anterior a la traducción de los LXX<sup>6</sup>, y no se puede entender sino como traducción de la expresión hebrea עֶבֶר יְהוָה. Al contrario, aquellos libros que fueron escritos originalmente en griego recibirán un tratamiento diferente. Como veremos más adelante, el hecho de haber sido escritos en griego hará que estos libros presenten algunas peculiaridades respecto al resto (en lo que a terminología se refiere).

Otro dato a tener en cuenta es que en la traducción de los LXX ha intervenido más de una mano y que los libros que la componen (sea como traducción o como redacción original) pertenecen a épocas diferentes<sup>7</sup>. Esto conlleva diferentes técnicas de traducción<sup>8</sup>, por lo que encontraremos diferentes usos del término  $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$  a lo largo de la Biblia griega. Dentro de esta diversidad es interesante subrayar cómo, en general, la traducción de los diferentes libros de los LXX es bastante literal (lo que es un dato muy importante para estudios de lexicología) y a la vez sistemática en sus correspondencias lexicales (utiliza un mismo término griego para traducir un determinado término hebreo en sus diferentes apariciones —dentro, claro está, de los libros con un mismo traductor—)<sup>9</sup>.

Una última precisión respecto al carácter de traducción de los LXX debe ser hecha, en este caso referida a los responsables materiales de la obra. En efecto, aunque la versión griega se haya constituido en la Biblia de la Iglesia casi en los albores del nacimiento del cristianismo, no debemos olvidar que la traducción es obra de la comunidad judía de la diáspora en Alejandría y que, por tanto, refleja los intereses de aquella comunidad y del momento en que se llevó a cabo. Este dato, como veremos, resultará decisivo a la hora de interpretar ciertas desviaciones de los

6. O. Michel, « $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$  τοῦ θεοῦ», en ThWNT II, 1150-1153 (1150).

7. Cf. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen <sup>2</sup>2001, 135-137.

8. Cf. Fernández Marcos, *Introducción a las Versiones griegas*, 34-38.

9. «It is indeed a mark of the character of the LXX, and part of the peculiar heritage that it has bequeathed to posterity that many key words of the Hebrew Bible received from it a remarkably constant rendering in Greek, a constancy which was by no means confined to the more deliberately literal books but is found throughout many different strata» (J. Barr, «The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations», [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen philologisch-historische Klasse 1979. 11. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15], Göttingen 1979, 32-33). Cf. también E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, (JBS 8), Jerusalem <sup>2</sup>1997, 54-57.

LXX respecto al texto hebreo o a la hora de entender las lecturas de algunos libros escritos originalmente en griego.

## II. APARICIONES DE ΠΑΙΣ EN LOS LXX

El sustantivo παῖς, en cualquiera de sus formas, aparece en 469 ocasiones en los LXX.

Por número de apariciones de dicho término destaca Gn (94) que presenta más del doble que el segundo, 2 S (45). Por grupos de libros, destaca la sucesión de libros históricos 1 S-2 S-1 R-2 R-1 Cro-2 Cro que concentra 166 apariciones. Sumando todas las apariciones en los libros históricos a las recurrencias en Gn obtendríamos el 70% de las apariciones de παῖς en los LXX. Otros libros que destacan son 4 M (24), que es el que lidera la lista de peso relativo del término dentro de un libro, Is (20), Jr (18) y Dn (11), dentro de los proféticos, y Sb (9), dentro de los sapienciales. Sobre alguno de estos libros, como Is y Sb, volveremos más adelante, dada la importancia que tienen a la hora de comprender el valor de παῖς en la Biblia griega.

## III. TÉRMINOS HEBREOS QUE TRADUCE ΠΑΙΣ

Como ya dijimos al principio, tratándose de una traducción, será fundamental conocer los términos hebreos que παῖς traduce en los LXX. El término más traducido, con mucha diferencia, es עֶבֶד, *siervo* (340 ocasiones), seguido, muy de lejos, por נֶעַר, *niño* o *muchacho* (25). Dejando aparte estos dos términos, el resto de nombres hebreos traducidos aparece en muy pocas ocasiones: יָלֵד, *niño* (3), בֵּן, *hijo* (2), אִישׁ, *hombre* (1), אָנִישׁ, *hombre* (1), חַיִל, *fuerza, ejército* (1), מְלָאךְ, *mensajero* (1), עַם, *pueblo* (1), y la preposición לִ ligada al nombre de una tribu con el sentido de «*los de Benjamín*» que la versión griega traduce como παίδων Βενιαμιν (1)<sup>10</sup>.

En 19 ocasiones el término παῖς en los LXX no encuentra ningún referente en el texto hebreo de partida. En la mayoría de las ocasiones es un signo de la diferencia entre el texto hebreo y el griego, cuyo origen puede ser muy variado. A veces se trata de glosas que parece introducir el traductor o escribas posteriores, como el caso de Gn 18, 17 donde al nombre Abraham le sigue, en el texto griego, la expresión παῖδός μου, que no existe en el texto hebreo.

Para cerrar la estadística debemos contabilizar las 71 ocasiones en las que aparece el término παῖς en libros que nos han llegado únicamente en griego<sup>11</sup>.

10. 2 S 2,15.

11. La mayoría escritos originalmente en griego, si bien hay otros, como Sirácida, que ha-

## IV. VALORES DE ΠΑΙΣ EN LOS LXX

A la hora de estudiar el significado de *παῖς* en los distintos libros de los LXX, es necesario tener como origen un doble punto de partida: por un lado es necesario partir del significado que los diccionarios de griego clásico otorgan al término *παῖς*; por otro es necesario tener en cuenta, cuando es el caso, el término hebreo que se está traduciendo.

El término *παῖς* es un nombre que encierra una cierta ambigüedad, tal y como reflejan los principales diccionarios de griego clásico. Los tres valores fundamentales del término son *hijo* (en relación a la descendencia), *niño* (en relación a la edad) y *siervo* (en relación a la condición)<sup>12</sup>. A continuación veremos cómo esta ambigüedad se refleja en la misma traducción griega de la Biblia. Para determinar el valor que adquiere *παῖς* en un determinado pasaje tendremos en cuenta tanto el contexto como el término hebreo (si es el caso) que traduce.

1. *παῖς* = *siervo, esclavo*

El valor *siervo, esclavo* es el que más predomina a lo largo de los libros de los LXX. Éste es el significado que adquiere *παῖς* en las 340 ocasiones en las que traduce el hebreo עֶבֶד. El término hebreo, aunque no es unívoco, no conoce la ambigüedad del griego *παῖς*. En efecto, en ningún caso עֶבֶד puede significar *hijo* en el sentido fuerte o natural del término (en relación a la descendencia). El nombre עֶבֶד se sitúa en el campo semántico del *subordinado*, con valores que van desde esclavo (jurídicamente sometido) hasta siervo (sometido voluntariamente o por un tiempo determinado), pasando por los cargos políticos o militares subordinados al rey (ministros, oficiales), por la autodesignación humilde o por la identificación de una relación religiosa entre Dios y el hombre.

El valor «esclavo» para *παῖς* es especialmente recurrente en el Pentateuco, en contraste con el conjunto de libros históricos Jc/Rt/1-2 S/1-2 R que traducen la aparición del hebreo עֶבֶד con dicho valor con el griego δούλος. Así, por ejemplo, en el libro de Génesis, cuando Abraham entra en Egipto y los oficiales del Faraón toman a su mujer, se dice que el Faraón «trató bien por causa de ella a Abram, que tuvo ovejas, vacas, asnos, esclavos (*παῖδες*), esclavas (*παιδίσκαι*), asnas y camellos» (Gn 12, 16). Menos frecuente es el valor «siervo temporal» para *παῖς* aunque lo vemos claramente en Ex 21, 2, en el caso del hermano israelita que debe venderse por un tiempo: «Si compras un siervo (*παῖς*) hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre por nada».

biéndose escrito en hebreo, nos han llegado en griego (en el último siglo y medio han salido a la luz 2/3 partes del libro en hebreo).

12. Cf. H. G. Liddel, R. Scott y H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 91983, 1289.

Otro de los valores más frecuentes de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  traduciendo עבד es el de empleado del rey, con función política o militar. Éste es el valor que más predomina en los libros históricos antes señalados, que realizan una diferencia entre los términos  $\pi\alpha\iota\varsigma$  y δούλος, ambos traduciendo עבד. El primero designa al oficial o funcionario, mientras que el segundo designa al esclavo<sup>13</sup>. Así, en 2 S 2, 17, donde se describe la batalla de Gabaón entre el ejército del rey David y el de Isbaal, hijo de Saúl, coronado rey de Israel, a los oficiales de David se les llama  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma$  Δαυιδ.

El uso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  como forma de autodesignación humilde se encuentra con frecuencia en los discursos que hombres libres dirigen a reyes o al mismo Señor. Así en Gn 18, 3 Abraham se dirige a los tres misteriosos personajes que se le presentan junto a la encina de Mambré diciendo: «Señor mío, si te he caído en gracia, no pases de largo cerca de tu servidor ( $\pi\alpha\iota\varsigma$ )».

Por último, el término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  traduciendo עבד puede identificar una especial relación religiosa entre Dios y el hombre. Así, por ejemplo, leemos en Josué: «recordad la palabra del Señor que os mandó Moisés, *siervo* ( $\pi\alpha\iota\varsigma$ ) del Señor» (Jos 1, 13). En este apartado se incluyen los pasajes del *siervo de Yahveh* del Deuterocanónico que los LXX traducen por  $\pi\alpha\iota\varsigma$ . Sobre este valor religioso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  volveremos más adelante.

Un signo claro del valor de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  = *siervo* traduciendo עבד, con las diferentes acepciones estudiadas, es el número de veces en las que el término hebreo es traducido por δούλος, *siervo*. En efecto, si עבד es traducido por  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en 340 ocasiones, en 327 es el término δούλος el empleado. En este caso no existe ambigüedad, dado que δούλος no es utilizado para designar a un hijo o a un niño. Los dos términos griegos son sinónimos a la hora de traducir עבד (dejando aparte la peculiaridad de algunos libros que diferencian entre ambos términos griegos). De hecho δούλος traduce עבד en los LXX con los mismos valores que hemos identificado para  $\pi\alpha\iota\varsigma$ , incluyendo la descripción de la relación religiosa entre Dios y hombre (Josué es llamado δούλος κυρίου en Jos 2, 8, mientras que en Jr 7, 25 los profetas, en boca del Señor, son llamados δούλοί μου).

El mismo significado genérico de *siervo* es el que predomina en las 19 ocasiones en las que  $\pi\alpha\iota\varsigma$  aparece en los LXX sin un referente hebreo concreto. Entre los valores que el significado *siervo* adquiere en esas ocasiones se incluye el de autodesignación humilde (Gn 32, 5; 33, 8) y el de identificación de una especial relación religiosa entre Dios y hombre (en Gn 18, 17 Abraham es llamado por Dios «mi siervo [ $\pi\alpha\iota\varsigma$ ]»).

En los libros que nos han llegado en griego el término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  con el valor genérico de siervo aparece también con frecuencia, fundamentalmente en su acepción de esclavo. En su uso religioso destaca el libro del

13. Seguimos en esta afirmación a W. Zimmerli, si bien existen algunas excepciones importantes como 1 R 1,47; 2 R 5,6; 22,12 (cf. W. Zimmerli, « $\pi\alpha\iota\varsigma$  τοῦ θεοῦ», en ThWNT V, 653-676 [673-674]).

profeta Baruc, que en cinco ocasiones usa el nombre que nos ocupa para referirse a Moisés, Jacob y los profetas como *siervos* de Dios.

## 2. *παῖς* = *muchacho*, *niño*

Un segundo valor que adquiere el término *παῖς* en los LXX es el de *muchacho* o *niño*, donde el acento se pone en la corta edad. A veces designa a un servidor joven, otras a un niño, otras a una mujer joven o adolescente virgen y otras se refiere genéricamente al estado de *niñez* o *juventud*.

Este valor ligado a la edad es el que adquiere *παῖς* en las 25 ocasiones en las que traduce el hebreo נַעַר (o en su forma femenina נַעֲרָה), *muchacho*, *niño*, o el abstracto נַעֲרִיּוּת, *juventud*, y en las tres en las que traduce יָלֵד, *niño*. Así, cuando Abraham se encamina al monte Moria para realizar el sacrificio se nos dice que se levantó «de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos (*παῖδες*) y a su hijo (*υἱός*) Isaac» (Gn 22, 3). Estos dos «mozos», claramente diferenciados del único hijo, serían servidores, sea cual fuera su estatuto jurídico. En otro pasaje se nos dice que Eliseo subía hacia Betel cuando unos niños le salieron al paso y se burlaban de él diciendo: «sube, calvo, sube» y continúa: «él se volvió, los vio y los maldijo en nombre del Señor. Salieron dos osos del bosque y destrozaron a 42 niños (*παῖδες*)» (2 R 2, 23-24). Con un uso referido a una virgen lo encontramos en un pasaje del Deuteronomio que dirige la causa de un recién casado contra su mujer: «el padre de la joven (*ἡ παῖς*) y su madre tomarán las pruebas de su virginidad y las llevarán ante los ancianos de la ciudad, a la puerta» (Dt 22, 15). Por último, con el valor abstracto de «juventud» es usado en Gn 46, 34, cuando José indica a sus hermanos cómo deben responder a la pregunta del Faraón sobre el oficio que ejercen: «le decís: Ganaderos hemos sido tus siervos desde la mocedad (*ἐκ παιδός*) hasta ahora, lo mismo que nuestros padres».

En los libros originalmente escritos en griego encontramos en cuatro ocasiones el valor *niño* para el término *παῖς*, todas ellas referidas a la temprana edad de la *niñez* (2 M 6, 23; 15, 12; Sb 8, 19; 12, 25).

## 3. *παῖς* = *hijo*

El tercer y último valor que adquiere el término *παῖς* en los LXX es el de *hijo* en relación a la descendencia, en el que están implicadas una paternidad y una filiación natural.

En los libros traducidos del hebreo, *παῖς* aparece con este valor únicamente en Proverbios; en dos ocasiones (Pr 4, 1; 20, 7) traduciendo el nombre בֵּן, *hijo*, y en una (Pr 19, 14) sin ningún referente. Así en Pr 4, 1 se dice: «Escuchad, hijos (*παῖδες*), la instrucción del padre (*πατήρ*), estad atentos para aprender inteligencia».

En los libros originalmente escritos en griego aparece con más frecuencia este uso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  como hijo. En Tobías se encuentra en una ocasión (Tb 11, 5) y en 3 Macabeos en dos (5, 31.49). Mención especial merecen los libros de 4 Macabeos y Sabiduría. En el último de los libros de los Macabeos  $\pi\alpha\iota\varsigma$  aparece en 21 ocasiones para referirse a los *hijos* de aquella admirable mujer que conocemos como la madre de los Macabeos. En este mismo libro se habla de los «hijos ( $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma$ ) de los hebreos» (4 M 9, 18) y de los «hijos ( $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma$ ) de Abraham» (4 M 6, 17. 22) en lo que parece también un uso natural del término aunque en un sentido amplio (que abarca toda la descendencia a través de las generaciones). En Sabiduría  $\pi\alpha\iota\varsigma$  aparece en siete ocasiones con el valor de *hijo*, dos con un sentido natural de descendencia (18, 9. 10) y cinco con la acepción, única en toda la Biblia, de *hijo(s) de Dios*. Sobre estos últimos pasajes volveremos más adelante.

#### 4. Resumen

En los libros de los LXX hemos encontrado tres valores fundamentales para el término  $\pi\alpha\iota\varsigma$ : *siervo* (subrayando una condición de subordinación), *niño o muchacho* (subrayando una edad) e *hijo* (subrayando una descendencia).

Dado el interés que mueve nuestra investigación, nos detendremos a continuación a estudiar con detenimiento el valor religioso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en su acepción de *siervo* (de Dios), incluyendo los pasajes del Deuterocanónico, y el valor de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  como *hijo* tal y como aparece en Sabiduría, remitiendo a una paternidad divina.

#### V. VALOR RELIGIOSO DE ΠΑΙΣ = SIERVO EN LOS LXX

Ya hemos aludido al valor religioso que puede tener el término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  cuando identifica una especial relación entre Dios y el hombre. En algunas ocasiones es el mismo Dios el que se dirige a un personaje llamándolo  $\pi\alpha\iota\varsigma$  μου. En otras ocasiones, será el narrador o el que toma la palabra el que se ocupe de establecer la especial relación entre Dios y hombre identificando a algún personaje con la expresión  $\pi\alpha\iota\varsigma$  σου o  $\pi\alpha\iota\varsigma$  αὐτοῦ.

¿A qué personajes se les relaciona con Dios a través del nombre  $\pi\alpha\iota\varsigma$  seguido de un pronombre posesivo? Responderemos a esta pregunta dejando a un lado el libro del Deuterocanónico que merecerá un estudio aparte. Comenzando por los Patriarcas, Abraham es llamado por Dios  $\pi\alpha\iota\varsigma$  μου en Gn 18, 17 en lo que a todas luces parece un añadido de la traducción griega (no se encuentra en TM): «Dijo entonces el Señor: No ocultaré a Abraham, mi *siervo*, lo que hago». En este caso el contexto nos permite captar el grado de confianza que se establece entre Dios y su siervo, algo que no sucede entre amo y siervo en la vida cotidiana. Ja-

cob recibe también el título de siervo en Ba 3, 37, si bien en su acepción de pueblo de Israel: «Él descubrió el camino entero de la ciencia, y se lo enseñó a su *siervo* (παῖς) Jacob, y a Israel su amado». En este caso nos interesa resaltar cómo el paralelismo de la frase establece una identidad entre siervo (παῖς) y amado (ἠγαπημένος), contribuyendo a aclarar la especial relación que une a Dios y a su siervo.

Pero el personaje bíblico que más recibe el título de παῖς es Moisés, especialmente en el libro de Josué (Jos 1, 7; 9, 24; 11, 15; cf. también Ba 1, 20; 2, 28). De nuevo, teniendo en cuenta la especial relación que unía a Moisés y a Dios («El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» Ex 33, 11), podemos suponer que el título de παῖς remite a una relación de confianza entre ambos. Curiosamente, sin embargo, Moisés no se libra de la sentencia que Dios emite sobre todos aquellos que han visto sus prodigios y han dudado en el desierto: no entrarán en la Tierra Prometida. Hay una única excepción: «Pero a mi *siervo* (παῖς) Caleb, ya que fue animado de otro espíritu y me obedeció puntualmente, le haré entrar en la tierra donde estubo, y su descendencia la poseerá» (Nm 14, 24). Una vez más el título παῖς conlleva un especial grado de confianza y complacencia por parte del Señor sobre su siervo.

De entre los reyes, únicamente David es llamado por Dios *mi siervo*. En Is 37, 35. El Señor decide salvar la ciudad de Jerusalén del acoso de Senaquerib por dos razones: «por quien soy y por mi *siervo* (παῖς) David». No hace falta decir que la relación entre Dios y su siervo David debía ser muy especial como para que por ella decidiera salvar una ciudad. Y uno de los elementos decisivos para entender esa relación es la promesa hecha a David respecto a su descendencia, que implica la supervivencia de Jerusalén. En el mismo libro de Isaías encontramos un pasaje (Is 22, 20-23) en el que, sorprendentemente, el secretario de un rey es llamado por Dios παῖς μου. Se trata de Elyaquim, hijo de Jilquías, mayordomo de palacio en tiempos del rey Ezequías, que es presentado como un *typos* del Mesías (este pasaje es citado, siguiendo el texto hebreo, en Ap 3, 7 con esa función). El pasaje se inserta dentro de la acusación del Señor a Sebná, mayordomo de palacio, al que anuncia que será sustituido por Elyaquim:

Aquel día llamaré a mi siervo (παῖς) Elyaquim, hijo de Jilquías. Le revestiré de tu túnica, y le daré tu corona (στέφανος; TM *tu fajín*), y tu poder y tu gestión la pondré en sus manos, y será él un padre para los habitantes de Jerusalén y para los habitantes de Judá. Y le daré la gloria (δόξα) de David y regirá y no habrá quien se le oponga (TM *Pondré la llave de la casa de David sobre su hombro; abrirá, y nadie cerrará, cerrará, y nadie abrirá*). Lo haré príncipe (ἄρχων) en lugar seguro y estará sobre el trono de la casa de su padre (TM *le hincará como clavija en lugar seguro, y será trono de gloria para la casa de su padre*) (Is 22, 20-23).

Los profetas también son dignos de recibir el título de  $\pi\alpha\tilde{\iota}\delta\epsilon\varsigma$  ligado a Dios, si bien sólo Isaías lo recibe a título individual (Is 20, 3), ya que en el resto de las ocasiones el título se aplica al conjunto de los profetas (2 Cro 36, 5; Dn 9, 6. 10; Ba 2, 20. 24; 1 Esd 8, 79). Ellos se ligan de manera especial a Dios a través de la vocación y son los encargados de transmitir su palabra.

El título se aplica también a Job, del que el Señor se muestra complacido ante el diablo. La descripción que Dios hace de su siervo nos da una idea de la relación especial que le une al mismo: «Y el Señor le dijo [al diablo]: ‘Fíjate en mi siervo ( $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ ) Job, porque no hay nadie como él en la tierra; es un hombre sin falta, verdadero, que teme a Dios y se aparta de toda cosa mala’». Por último encontramos a los israelitas, en general, como receptores del título ligado a Dios. Lo reciben como pueblo propiedad del Señor, liberados de Egipto: «Porque a mí es a quien sirven los israelitas; siervos ( $\pi\alpha\tilde{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ ) míos son, a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo, el Señor, vuestro Dios» (Lv 25, 55).

Pero si nos hemos fijado en quién recibe el título de  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$  ligado a Dios, igualmente interesante es quién no lo recibe en la Biblia griega, a pesar de que la hebrea se lo otorgue. Es el caso de Nabucodonosor (responsable de la destrucción de Jerusalén y de la deportación de los judíos a Babilonia), que en Jr 25, 9; 27, 6 es llamado, en boca de Yahveh, por dos veces *mi siervo* ( $\text{עַבְדִּי}$ ). En la primera ocasión los LXX omiten el término y en la segunda lo transforman en un verbo («entregó la tierra a Nabucodonosor, rey de Babilonia para que le *sirvan*») evitando que un rey extranjero, de desgraciado recuerdo para Israel, reciba el nombre de *siervo* ligado a Dios.

En todos estos casos está implícito el hecho de que se habla de un siervo de Dios, dado que es a Dios a quien remite el pronombre posesivo que va ligado al nombre  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ . En algunas ocasiones, sin embargo, se explicita este título con la fórmula  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$  ( $\tau\omicron\upsilon$ )  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  o  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$   $\kappa\upsilon\tilde{\iota}\rho\iota\omicron\upsilon$ . En la mayoría de las ocasiones este título se asigna a Moisés (Jos 1, 13; 11, 12; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2; 1 Cro 6, 34; 2 Cro 1, 3; Dn 9, 11), en una ocasión a David (Sal 18, 1), a Sadrak, Mesak y Abdénago (Dn 3, 93) y a los israelitas (1 Esd 6, 12).

Llegados a este punto es necesario hacer una precisión respecto al valor religioso del griego  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$  para evitar llamarnos a engaño. En efecto, el término hebreo que está detrás del griego (en aquellos libros originalmente escritos en hebreo) es, como ya hemos visto,  $\text{עַבְדִּי}$ . Sin embargo,  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$  no es la única forma de traducir este término en su noción de *siervo de Yahveh* (sea como tal o sea con un pronombre posesivo que remite a Dios) en la Biblia griega. En efecto, en los LXX encontramos con mucha frecuencia el término  $\delta\omicron\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$  con el mismo valor religioso que hemos visto en  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ , indicando una especial relación de Dios con un hombre. Así, Jacob (Jr 46, 27), Israel (Sal 136, 22); Moisés (Ml 3, 22; 2 R 18, 12; Ne 10, 30), Josué (Jos 24, 29; Jc 2, 8), David (Ez 34, 23; Sal 36,

1); Elías (2 R 10, 10), Aías (1 R 15, 29), Jonás (2 R 14, 25), Zorobabel (Ag 2, 23), los israelitas (Sal 102, 15) y los profetas en general (2 R 9, 7), son llamados *siervos de Dios* con el nombre δούλος (no sólo asociándole un pronombre posesivo sino también a través de las expresiones δούλος τοῦ θεοῦ y δούλος κυρίου). Es más, en las cinco ocasiones en las que la expresión hebrea *mi siervo* se aplica al Mesías, los LXX traducen con δούλος μου (Ez 34, 23; 37, 24. 25[2x]; Za 3, 8; en Ez 34, 24 los LXX omiten el término).

Lo mismo sucede, aunque con bastante menos frecuencia, con el nombre οἰκέτης ligado a Dios, aplicado a Abraham, Isaac e Israel (Ex 21, 32) y a Moisés (Dt 34, 5), y el nombre θεράπων, aplicado a Abraham, Isaac y Jacob (Dt 9, 27), Moisés (Ex 14, 31) y Job (Jb 2, 3).

## VI. LOS PASAJES DEL *SIERVO DE YAHVEH* EN EL DEUTEROISAÍAS

Hasta ahora hemos visto el valor religioso del término παῖς, ligado a Dios, traduciendo normalmente el hebreo עַבְד. Este último nombre hebreo adquiere una dignidad especial y a la vez misteriosa en los, así llamados, pasajes del siervo de Yahveh en el Deuteroisaías. La misma identificación del siervo presenta una dificultad que hasta ahora no habíamos encontrado en los pasajes ya estudiados.

De entrada nos encontramos con el mismo problema que hemos observado en la traducción de עַבְד en otros libros. En efecto, de las 20 apariciones de עַבְד con sentido religioso en el Deuteroisaías, en 14 es traducido por παῖς y en las seis restantes por δούλος (o por una forma del verbo δουλεύω). Llama la atención que en un mismo pasaje, como sucede en el segundo canto del siervo (Is 49, 1-7), el término עַבְד referido al *siervo de Yahveh* se traduce de dos formas diferentes, con παῖς (Is 49, 6) y con δούλος (Is 49, 3. 5).

Dejando a un lado los cuatro cantos del siervo de Yahveh, que presentan una identidad propia, todas las ocasiones en las que en la boca del Señor se pone la expresión παῖς μου en el Deuteroisaías se refieren claramente a Israel (o Jacob), a veces explícitamente, a veces implícitamente: Is 41, 8. 9; 43, 10; 44, 1. 2. 21[2x]; 45, 4. En Is 42, 19 se produce un fenómeno interesante: es la primera y única vez en el Deuteroisaías en la que el término עַבְד en boca de Yahveh (por dos ocasiones) parece tener un sentido negativo (TM «¿Quién está ciego, sino mi siervo? ¿y quién tan sordo como el mensajero a quien envío? ¿Quién es tan ciego como el enviado y tan sordo como el siervo de Yahveh?»). Los LXX parecen querer evitar el uso del título singular παῖς μου con una valencia negativa y traducen la primera aparición de עַבְד con el plural παῖδες μου y la segunda con otro plural, δούλοι τοῦ θεοῦ, ambos con un referente muy ambiguo, difícil de identificar. La última aparición de παῖς con sentido religioso en Deuteroisaías es 44, 26 donde el Señor dice que

confirma a su siervo (παῖς αὐτοῦ), de nuevo en una referencia no muy clara pero que, por el contexto, se podría atribuir a Israel.

En todas estas referencias de παῖς a Israel queda clara la especial relación que liga a Dios con su siervo, su pueblo: «Recuerda estas cosas Jacob, y tú Israel, porque eres mi siervo (παῖς), te formé mi siervo (παῖς), y tú Israel, no me olvides» (Is 44, 21).

Pasemos ahora a analizar los así llamados cantos del siervo de Yahveh donde la identificación del siervo no es nada clara, dividiendo, de hecho, a la crítica. En efecto, se discute si el *siervo* tiene una identidad colectiva o individual, si se refiere a Israel, al mismo profeta, o a un personaje anónimo, que podría o no identificarse con el Mesías<sup>14</sup>. En nuestro caso nos interesará saber cómo los LXX traducen estos pasajes, atentos a sorprender en la traducción un indicio de interpretación.

El primer canto (Is 42, 1-9) nos ofrece ya una sorpresa al analizar la traducción de los LXX:

Is 42, 1

TM (= 1QIs<sup>a</sup>): He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma

LXX: Jacob es mi siervo (παῖς), yo lo auxiliaré, Israel es mi elegido (ἐκλεκτός), mi alma lo acoge

Teniendo en cuenta que la tradición textual de Qumrán sostiene la lectura de TM y que la traducción griega rompe la métrica hebrea, no parece arriesgado pensar que los LXX añaden los dos nombres, interpretando este versículo a la luz de otros pasajes en los que el siervo, como hemos visto, es identificado con Israel o Jacob. De este modo, un pasaje que el judaísmo palestinese interpreta en sentido mesiánico individual, el judaísmo griego de la diáspora lo interpretaría en sentido colectivo. La figura del παῖς, que todavía conservaría una dimensión mesiánica, se identificaría con Israel. Otro problema será, como veremos más adelante, quién representa a Israel, el pueblo entero o un grupo específico dentro de ese mismo pueblo.

En el segundo canto (Is 49, 1-7) aparece de nuevo la identificación del siervo con Israel (v. 3: «tú eres mi siervo [δοῦλος], Israel, en ti seré glorificado»), si bien en este caso coinciden TM, 1QIs<sup>a</sup> y la versión griega de los LXX. Ya hemos llamado anteriormente la atención sobre la inconsistencia que encontramos en este pasaje a la hora de traducir el hebreo עַבְדּוֹ: en dos ocasiones se emplea δοῦλος (vv. 3. 5) y en una παῖς (v. 6). No hay ninguna razón para pensar que se trata de personajes di-

14. Para una visión de conjunto de las diferentes opiniones en torno a la identidad del siervo baste consultar los dos artículos siguientes que pasan revista a la literatura sobre la materia en dos períodos diferentes (hasta 1948 y hasta 1978, respectivamente): C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948; C. G. Kruse, «The Servant Songs: Interpretative Trends since C. R. North»: *StBTh* 8 (1978) 3-27.

ferentes, por lo que ambos nombres deben entenderse como sinónimos con el mismo valor (algo que ya habíamos visto en el uso de *παῖς* y de *δοῦλος* con valor religioso).

Sin embargo, la identificación del siervo con Israel en este canto tropieza con algunas dificultades. En efecto, en los vv. 5-6 resulta complicado unir dicha identificación con el hecho de que el siervo debe reunirse a Jacob y a Israel para el Señor (v. 5), levantar las tribus de Jacob y hacer volver a los preservados (LXX *διασπορά*, *diáspora*) de Israel. Se podría pensar que el nombre Israel del v. 3, clave de la identificación, no es sino un añadido que no existía en el texto hebreo original. Sin embargo el apoyo textual a dicho nombre es unánime, con la excepción del MS masorético 96 de Kennicott sobre el que es difícil, dada su naturaleza tardía, sostener la teoría de un original sin el término Israel.

A. van der Kooij es más audaz y en su estudio del texto griego propone resolver la contradicción identificando a Israel con una porción del pueblo, en concreto los seguidores del sacerdote Onías que habían huído de Jerusalén en el siglo II a.C. estableciéndose en Egipto<sup>15</sup>. Este grupo sería el que tendría una función mesiánica respecto al conjunto del pueblo de Israel. Para apoyar esta interpretación parte de las diferencias entre el texto hebreo y el griego en los vv. 5-6:

TM: (5) Ahora, pues, dice Yahveh, el que me plasmó desde el seno (materno) para siervo suyo, para hacer que Jacob vuelva a él, y que Israel se le una. Mas yo era glorificado a los ojos de Yahveh, mi Dios era mi fuerza. (6) Y me dijo: «Poco es que seas mi siervo, en orden a levantar las tribus de Jacob, y de hacer volver los preservados de Israel. Te voy a poner por luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra».

LXX: (5) Y ahora así dice el Señor, el que me plasmó desde el seno (materno) para siervo suyo (*δοῦλον ἐαντῶ*), para reunir (*τοῦ συναγαγεῖν*) a Jacob y a Israel a él; yo seré reunido (*συναχθήσομαι*) y glorificado (*δοξαθήσομαι*) delante del Señor y mi Dios será mi fuerza. (6) Y él me dijo: «Es una gran cosa para ti que seas llamado mi siervo (*παῖδά μου*), para establecer las tribus de Jacob y para hacer volver a la diáspora (*διασποράν*) de Israel. He aquí que te he puesto como luz de las naciones para que seas salvación hasta el confín de la tierra».

Ya al inicio del v. 5 los LXX traducen con una fuerte carga interpretativa. El *polet* del verbo hebreo *עָשָׂה*, *hacer volver* (a Jacob), que en TM puede tener un significado de conversión hacia Yahveh, es traducido por

15. A. van der Kooij, «The Servant of the Lord': A Particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah», en J. Van Ruiten y M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken*, (BETHL 132), Leuven 1997, 383-396. Ya P. Grelot había relacionado las menciones de Israel y Jacob en Is 49, 5-6 con los judíos en Egipto: P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur*, (LeDiv 103), Paris 1981, 92.

los LXX con el griego συναγαγεῖν, *reunir*, que sugiere la imagen de la reunión del pueblo de Israel desde los diferentes puntos donde ha sido dispersado. No en vano, en el v. 6 los LXX traducirán el hebreo נִצְּרִים, *los preservados* (de Israel), que son los que deben volver, con el griego διασπορά. Más fuerte es la divergencia entre TM y la versión griega a la hora de traducir la tercera persona singular hebrea פָּרַס, *será reunido*, referido a Israel, que es el término precedente. En los LXX συναχθήσομαι (del mismo verbo συνάγω de la frase precedente), *seré reunido*, primera persona singular, se une a lo que sigue, no a lo anterior, es decir, se incorpora a las palabras del siervo. De este modo el mismo siervo afirma que será reunido, no sólo que debe reunir. Con este cambio parece sugerirse que el siervo, Jacob o Israel, es una porción del pueblo que se halla fuera de la tierra de Israel y que espera su vuelta a ella.

Las diferencias fundamentales entre TM y los LXX en el v. 6 se refieren a dos aspectos de la tarea del siervo. En TM (=1QIs<sup>a</sup>) la misión encomendada al siervo de restaurar al pueblo de Israel es «poca cosa» (*nifal* del verbo לָקַח, *ser insignificante*) y por ello se le da una misión más grande: ser luz para las naciones. En los LXX lo que tiene poco valor se convierte en una «gran cosa» (μέγα) que no se refiere sólo a la tarea de restaurar a Israel sino también al hecho de «ser llamado» (κληθῆναι) siervo, que no aparece en TM. Por último, en el texto hebreo, el siervo ha sido constituido luz para las naciones para que «mi salvación» (es decir, la salvación de Yahveh) llegue hasta el confín de la tierra. En el texto griego, sin embargo, desaparece el pronombre posesivo de primera persona, de modo que el mismo siervo se constituye como «salvación» (σωτηρία) hasta el confín de la tierra. Estos cambios son más fáciles de comprender desde la hipótesis de la identificación del siervo con una parte del pueblo de Israel que está en el exilio y que se siente llamada a una misión redentora y reunificadora de todo el pueblo y, por extensión, de todas las naciones.

En opinión de van der Kooij, la traducción griega de los dos primeros cantos del siervo debería ponerse en relación con otros pasajes del libro de Isaías en los que los LXX, separándose de TM, parecen referirse a un particular grupo de judíos en Egipto:

Is 11, 16

TM: Y habrá camino para el resto de su pueblo, el que quedó de Asiria.  
LXX: Y habrá camino para mi pueblo, el que queda en Egipto.

Is 19, 25

TM: Bendito sea Egipto, pueblo mío y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad.

LXX: Bendito sea mi pueblo que está en Egipto y entre los asirios, y mi heredad, Israel.

El tercer canto del siervo (Is 50, 4-11) marca un giro en la interpretación de estos pasajes. En efecto, en esta ocasión ni TM ni LXX

identifican al siervo con Israel. Por otro lado este canto, al contrario que los dos primeros, introduce una descripción de los sufrimientos del siervo (v. 6: «ofrecí mi espalda a los azotes, mis mejillas a las bofetadas, no retiré mi rostro ante la afrenta de los salivazos») que dan un marcado carácter personal a esta misteriosa figura, que en el v. 10 es llamado *παῖς*. Como siervo sufriende atraviesa el escarnio de los que le rodean, pero cuenta con la ayuda del Señor (v. 7: κύριος βοηθός μου; v. 9: κύριος βοηθεῖ μοι) que se presenta como el que lo justifica (v. 8: ὁ δικαίωσας με).

La descripción del sufrimiento del siervo continúa y se hace más dramática en el cuarto canto (Is 52, 13-53, 12). También en este canto es difícil resistirse a la impresión, tanto en el texto hebreo como en su versión griega, de que el siervo (llamado *παῖς μου* al inicio, en 52, 13) es entendido en un sentido individual y no colectivo. En este canto destaca el valor expiatorio del sufrimiento del siervo: «él llevaba nuestros pecados (*ἁμαρτίας*; TM *dolencias*) y por nosotros (*περὶ ἡμῶν*) sufría el tormento [...]» (53, 4); «él fue herido por nuestras rebeldías (*ἀνομίας*) y debilitado por nuestros pecados (*ἁμαρτίας*), el castigo de nuestra paz (cayó) sobre él, por sus heridas hemos sido curados» (53, 5). A todo ello hay que añadir la presencia de algunas notas mesiánicas en la descripción del siervo, quizá más claramente presentes en la versión griega.

En efecto, las imágenes del retoño y de la raíz en el texto hebreo de 53, 2 («creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida») ya de por sí remiten al pasaje mesiánico de Is 11, 1. 10, en el que se describe al descendiente de David («saldrá un renuevo del tronco de Jesé y de sus raíces brotará un retoño»). La traducción griega de los LXX parece subrayar este sentido mesiánico al traducir el nombre hebreo *רִצְוֹן*, *retoño*, por *παιδίον*, *niño*<sup>16</sup>, que remite a Is 9, 5, donde se describe y anuncia al Mesías: «porque un niño (*παιδίον*) nos ha nacido, un hijo (*υἱός*) se nos ha dado». Otra señal de que los LXX conciben el cuarto canto como la descripción del Mesías que debe llegar, es la traducción en futuro de 52, 14-15, desviándose de TM (*ἐκστήσονται*, *se asombrarán*; *ἠδοξήσει*, *será despreciado*; *θαυμάσονται*, *se asombrarán*; *συνέξουσιν*, *cerrarán*; *ὄψονται*, *verán*; *συνήσουσιν*, *comprenderán*).

Si en los dos primeros cantos la traducción griega de los LXX identifica la figura del siervo con Israel o con un grupo particular de este pueblo, en los dos siguientes parece claro que debe interpretarse en sentido individual, seguramente referido al Mesías que debe venir. Es a esta figura mesiánica a la que los dos últimos cantos dan el título de *παῖς*.

16. Habría que añadir que el extraño *ἀνηγγεῖλαμεν* de inicio de 53, 2 debería leerse, con mucha probabilidad, como *ἀνέτειλε μὲν* (*brotó*).

## VII. ΠΑΙΣ (ΘΕΟΥ) = HIJO DE DIOS EN SABIDURÍA

Terminamos nuestro recorrido por los libros de los LXX analizando el uso de *παῖς* en el libro de la Sabiduría, que constituye una singular excepción.

En este libro *παῖς* aparece en nueve ocasiones. En dos de ellas (Sb 8, 19; 12, 25) tiene el valor de *niño* (subrayando una edad), mientras que en las siete restantes el valor es el de *hijo*. Dentro de estas siete últimas apariciones, en dos ocasiones el término *παῖς* se refiere a los hijos de los israelitas (18, 9) y a los hijos de los egipcios (18, 10), mientras que en las cinco restantes se refiere al *hijo* o *hijos* de Dios. Es de estas cinco últimas apariciones (cuatro en plural, una en singular), únicas en toda la Biblia griega, de las que nos ocupamos a continuación.

En cuatro ocasiones la expresión aparece en plural, *hijos de Dios*, bien explícitamente (*παῖδες θεοῦ*; 12, 7), bien con un pronombre posesivo de segunda persona singular que remite a Dios (*παῖδες σου*; 9, 4; 12, 20; 19, 6). En todas estas ocasiones no se discute la traducción de *παῖδες* como *hijos*, dado el contexto de cada uno de los textos, que nos presenta el término griego paralelo al nombre *υἱοί σου* (*tus hijos*, 9, 7; 12, 19. 21; 18, 4).

En esas cuatro ocasiones *hijos de Dios* identifica a los israelitas, aunque en 9, 4 podría referirse, en general, a los justos. En efecto, en 9, 4 Salomón, invocando la Sabiduría, pide a Dios: «no me excluyas del número de tus hijos (*παῖδες*)», lo que podría referirse a los miembros del pueblo de Dios o a los justos de modo genérico. En el resto de pasajes la alusión a Israel es clara. En 12, 7, donde se repasa la historia de la intervención divina a favor de su pueblo, se dice, a propósito de Canaán, que Dios había decidido exterminar a sus habitantes «para que la tierra que tú estimas por encima de todas recibiera una digna colonia de hijos de Dios», refiriéndose, evidentemente, a los israelitas que entraron en Canaán. En 12, 20, en el mismo contexto se habla de la indulgencia con la que Dios trató a los «enemigos de tus hijos», refiriéndose al retraso del exterminio de los cananeos, que son los enemigos de los israelitas. Por último, en 19, 6, haciendo memoria de la prodigiosa salida de Egipto y, en concreto, de la nube que se interponía entre Israel y Egipto y de la división de las aguas, se dice: «para preservar a tus hijos de todo daño, la creación entera, obediente a tus órdenes, se rehizo de nuevo en su propia naturaleza».

El valor de *παῖδες θεοῦ* como *hijos de Dios* referido a los israelitas se confirma en 18, 13, donde todo el pueblo de Israel es llamado *hijo de Dios*, esta vez con el término *υἱός*: «Mantenidos en absoluta incredulidad por los artificios de la magia, acabaron por confesar [los egipcios], ante la muerte de sus primogénitos, que aquel pueblo [Israel] era hijo de Dios (*υἱός θεοῦ*)».

El texto que nos queda por analizar, 2, 13, el único en el que aparece el singular *hijo del Señor* (*παῖς κυρίου*), se presenta como una descrip-

ción del justo perseguido por los impíos en los términos del último canto del siervo sufriente del Deuterocanónico. Este texto será de una enorme importancia para nosotros, ya que representa una reinterpretación de la figura del siervo de Yahveh de Isaías, que en Sabiduría pasa a ser *hijo del Señor*.

En primer lugar debemos observar que el paso de *παῖς* con valor *siervo* a *παῖς* con valor *hijo* es posible gracias a la ambigüedad del término griego, algo que sería imposible con el nombre hebreo עֶבֶד. Por otro lado es un paso que se ve favorecido por el hecho de que Sabiduría se escribe directamente en griego, en un contexto, la diáspora de lengua griega, diferente al palestino que debió generar los pasajes del siervo sufriente de Isaías. En un libro que fuera traducción del hebreo sería difícil encontrar un término *παῖς* que significara *hijo* (que, por tanto, no traduciría עֶבֶד) y que a su vez estuviera relacionado con el uso de *παῖς* en el Deuterocanónico (que traduce עֶבֶד).

¿Qué es lo que nos hace afirmar que *παῖς κυρίου* en 2, 13 tiene el valor *hijo del Señor* y no *siervo del Señor*? Estudiemos el versículo y su contexto. La expresión que nos ocupa se halla dentro del discurso de los impíos (ἀσεβεῖς), que considerando lo corta que es la vida y el horizonte de muerte que hay en todas las cosas, deciden dar rienda suelta a toda su reactividad, disfrutando del momento efímero (cf. 1, 16-2, 11). Lo único que se opone a los impíos es la presencia del justo (δικαιος) que les echa en cara faltas contra la Ley y contra la educación recibida (cf. 2, 12). De este justo dicen los impíos:

Se gloria de tener el conocimiento de Dios (γνώσις θεοῦ) y se llama a sí mismo hijo del Señor (παῖς κυρίου) (2, 13).

Tres versículos más adelante, en la misma descripción del justo que realizan los impíos se nos dice:

Nos tiene por bastardos, se aparta de nuestros caminos como de impurezas; proclama dichosa la suerte final de los justos y se ufana de tener a Dios por padre (πατήρ) (2, 16).

Vemos, por tanto, que en el mismo contexto se dice del justo que se llama a sí mismo *παῖς κυρίου* y que se ufana de tener a Dios por padre, con lo que el término *παῖς* debe entenderse claramente en el sentido de *hijo*. Esto se hace aún más evidente en 2, 18, donde, una vez que los impíos deciden someter al justo a una muerte afrentosa, éstos razonan del siguiente modo:

Pues si el justo es hijo de Dios (υἱὸς θεοῦ), él le asistirá y le librá de las manos de sus enemigos.

Este paralelismo entre  $\pi\alpha\iota\varsigma$  κυρίου y υἱὸς θεοῦ, ambos aplicados al justo elimina toda reserva sobre el verdadero valor de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  (= *hijo*) en 2, 13<sup>17</sup>.

Por otro lado es difícil negar la relación entre la expresión que nos ocupa,  $\pi\alpha\iota\varsigma$  κυρίου, y la figura del siervo sufriente del Deuteroisafías. Ya el mismo hecho de que la expresión elegida sea  $\pi\alpha\iota\varsigma$  κυρίου y no  $\pi\alpha\iota\varsigma$  θεοῦ, parece indicar que el término hebreo que el autor griego tiene en la cabeza es עֶבֶד יְהוָה (la expresión que está detrás del sentido religioso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  dentro y fuera del Deuteroisafías), teniendo en cuenta que los LXX son bastante sistemáticos a la hora de traducir יהוה por κύριος y אלהים por θεός. Pero el dato más significativo para afirmar dicha relación es la forma con la que se describe la persecución del justo por parte de los impíos en el libro de la Sabiduría, que remite a los pasajes del siervo sufriente del Deuteroisafías. Los versículos 2, 19-20 del libro de la Sabiduría son bastante claros en este sentido:

Sometámosle al ultraje y al tormento para conocer su temple y probar su entereza. Condenémosle a una muerte afrentosa, pues, según él, Dios le visitará.

Llama la atención que en el texto hebreo del último canto del siervo sufriente no se menciona nunca de modo explícito la muerte, mientras que en la versión griega sí se hace:

Is 53, 8:

TM: Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de mi pueblo ha sido herido.

LXX: En su humillación, su juicio le fue arrebatado, su generación ¿quién la contará? Porque su vida es arrancada de la tierra. A causa de las iniquidades de mi pueblo fue conducido a la muerte (ἤχθη εἰς θάνατον).

De este modo el libro de la Sabiduría (y en cierto modo el judaísmo griego) da un paso en la identificación del siervo sufriente de Isaías. Este siervo pasaría a ser el *justo hijo del Señor* perseguido por los impíos, sometido a muerte afrentosa.

#### VIII. LAS «REVISIONES» DE LOS LXX: ÁQUILA, SÍMACO Y TEODOCIÓN

No forma parte de nuestra investigación el estudio del uso de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en las versiones griegas posteriores a los LXX, que, de un modo u otro, pue-

17. La versión siríaca Peshitta identifica ambas expresiones, traducíendolas del mismo modo, con ܐܘܠܘܕܐ ܕܥܒܕܐ, *hijo de Dios*.

den considerarse revisiones de esta última. Sin embargo, visto el interés que mueve este artículo, es decir, el estudio en los LXX de un término que en el siglo I y II d.C. era utilizado por los cristianos para describir la relación de Jesús con el Padre, será provechoso conocer cómo una revisión judía de los LXX hecha en el siglo II d.C., como es la de Áquila, traducía los pasajes más importantes que hemos examinado.

El primer dato que llama la atención es que Áquila utiliza el término δοῦλος en lugar de παῖς en todas las ocasiones en las que este último término era utilizado por los LXX con un sentido religioso en el Deuteronomio, incluidos los pasajes del siervo de Yahveh<sup>18</sup>. Este dato ha sido objeto de dos interpretaciones diferentes<sup>19</sup>. Para algunos autores es signo de una política de traducción anticristiana, encaminada a eliminar los fundamentos de una interpretación que identifica al siervo sufriente con Cristo. A favor de esta posición estarían otros signos de interpretación anticristiana de la versión griega de Áquila, como la traducción de Is 7, 14 (donde el nombre παρθένος de los LXX se convierte en νεῦνις) o el mismo origen de la revisión de Áquila, que parece nacer en polémica con el cristianismo<sup>20</sup>. Otros autores niegan una pretensión anticristiana en los pasajes estudiados, afirmando que estamos ante una política de traducción coherente. No sólo en el Deuteronomio, sino en todo el libro de Isaías y en el resto de los libros bíblicos, Áquila traduce sistemáticamente el hebreo עַבְדִּי con el griego δοῦλος.

Teniendo en cuenta todos los datos, ambas argumentaciones no deben estar necesariamente en desacuerdo: la política editorial de Áquila parte de equivalencias fijas en la traducción de los términos hebreos, pero los criterios con los que se eligen las equivalencias pudieron verse influidos por la polémica anticristiana que la historia nos testimonia.

La opción de traducción de Áquila fue seguida posteriormente por las revisiones de Teodoción y Símaco. Los pasajes que conservamos<sup>21</sup> de ambas «versiones» parecen responder también a una pauta sistemática en las equivalencias nominales, traduciendo עַבְדִּי con el griego δοῦλος. Única excepción podría ser Is 42, 1 (primer canto del siervo) en Teodoción, que

18. La traducción de Áquila no ha llegado a nosotros íntegra sino a través de diferentes testimonios fragmentarios. En el Deuteronomio conservamos sólo algunos de los pasajes donde los LXX leen παῖς con valor religioso (Is 41, 8. 9; 42, 1; 49, 6; 52, 13).

19. Para conocer los autores que apoyan una u otra interpretación cf. J. Jeremias, «παῖς τοῦ θεοῦ», en ThWNT V, 676-713 (681-682).

20. Justino (siglo II d.C.) en su *Diálogo con el judío Trifón* cita en varias ocasiones una nueva traducción del griego que difiere de los LXX y que sus adversarios aceptan. Así, por ejemplo, en 124, 2-3 utiliza el Salmo 82 para su argumentación presentándolo primero «como vosotros traducís» (ὡς μὲν ὑμεῖς ἐξηγεῖσθε) y en segundo lugar según «la traducción de los Setenta» (ἐν δὲ τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐξηγήσει) (cf. también 120, 4; 131, 1; 137, 3). Las mismas Hexaplas de Orígenes, concebidas como un apoyo a la apologética, muestran el uso de la versión de Áquila en los círculos judíos como alternativa a la «cristianización» de los LXX.

21. Del Deuteronomio, y de los textos objeto de estudio (donde aparece el término *siervo*), Teodoción conserva Is 41, 8. 9; 42, 1; 49, 6, mientras que Símaco conserva Is 41, 8. 9; 42, 1. 19; 49, 6; 52, 13.

nos ha llegado testimoniado de dos formas diferentes, con δούλος y con πᾶς. La segunda *lectio* (πᾶς) parece, sin embargo, una corrección cristiana a la lectura original, si atendemos a la sistematicidad con la que, también esta «versión», liga el hebreo עַבְד al griego δούλος. La corrección estaría testimoniando una lectura de Is 42, 1 en clave cristiana.

## IX. CONCLUSIONES

Nuestro recorrido por las diferentes apariciones de πᾶς en los LXX nos ha llevado a identificar tres usos de este término que pudieron servir de base a la reflexión cristiana posterior que utiliza, en el NT y en la primera apologética, dicho nombre para definir a Jesús en relación con el Padre.

El primero de ellos sería el uso religioso de πᾶς con valor de *siervo* en relación a Dios. Lejos de representar una humillación para el personaje del que se predica, la expresión *siervo de Dios* (o en boca del Señor *mi siervo*) identifica grandes hombres de la historia de Israel, caracterizados por su especial cercanía al Señor y por su relevante misión: Abraham, Jacob (= pueblo de Israel), Moisés, Caleb, David, Elyaquim, Sadrak, Mesak y Abdénago, Job, los profetas y, en ocasiones, los israelitas de modo genérico.

El segundo está muy ligado al primero. Se trata del mismo valor religioso de πᾶς como *siervo* tal y como aparece en los cantos del siervo de Yahveh en el Deuterocanónico. En concreto deberíamos referirnos a los dos últimos cantos, dado que los dos primeros fueron interpretados de modo colectivo por el traductor de los LXX. En el tercer y cuarto canto la figura del πᾶς adquiere los rasgos de una figura mesiánica que debe llegar en el futuro. En estos cantos se describe su sufrimiento injusto y el carácter expiatorio del mismo. En los LXX este siervo «a causa de las iniquidades de mi pueblo fue conducido a la muerte» (Is 53, 8).

Por fin, el tercer uso de πᾶς que resaltamos es el que aparece en el libro de la Sabiduría. En este caso, su valor ya es claramente *hijo*, tal y como pone de manifiesto el estudio del contexto. En la mayoría de las ocasiones aparece en plural identificando al pueblo de Israel. Sin embargo hay un pasaje (Sb 2, 13) donde la expresión πᾶς κυρίου, con valor *hijo del Señor*, identifica al justo (δικαιός) que es injustamente humillado y entregado a la muerte por los impíos, con una descripción de su sufrimiento en los términos del siervo sufriente del Deuterocanónico. Los mismos impíos definen a este justo, cuya presencia les resulta insoportable, como uno que «se gloria de tener el conocimiento de Dios, se llama a sí mismo hijo del Señor (πᾶς κυρίου) [...] y se ufana de tener a Dios por padre (πατήρ)» (Sb 2, 13. 16). La muerte de este justo será sometida a examen por los malvados: «si el justo es hijo de Dios (υἱός θεοῦ), él le asistirá y le librá de las manos de sus enemigos».