

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
19-21 de noviembre de 2007
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2011
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i>	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i>	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i>	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i>	107

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i>	129
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i>	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i>	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i>	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i>	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i>	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i>	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i>	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i>	379
<i>Índice bíblico</i>	395
<i>Índice onomástico</i>	399

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

RELIGIÓN DE ISRAEL

FILIACIÓN DIVINA EN EL LIBRO DE LOS *JUBILEOS*

Jacques van Ruiten

Universidad de Groningen (Holanda)

El objeto de este escrito es la filiación divina en el libro de los *Jubileos*. Conciérne a un lugar del capítulo introductorio del libro, donde los hijos de Israel son llamados «los hijos del Dios vivo» (1, 24-25; cf. 1, 28), y a dos lugares en los que Jacob es presentado como hijo primogénito de Dios (2, 20; 19, 29). Antes de entrar en estos textos, comienzo con algunas observaciones generales acerca del libro de los *Jubileos*.

I. JUBILEOS

El libro de los *Jubileos* se escribió en algún momento del siglo II a.C., posiblemente con anterioridad a la fundación de la comunidad de Qumrán¹. Se presenta a sí mismo como una revelación recibida por Moisés en el Monte Sinaí, pero realmente consiste en una reescritura e interpretación del arco narrativo bíblico que va desde la creación (Gn 1) hasta la llegada de los hijos de Israel al Monte Sinaí (Ex 19). *Jubileos* depende estrechamente del material bíblico que representa.

1. Catorce copias hebreas del libro de los *Jubileos* fueron halladas en Qumrán. El fragmento más antiguo (4Q216) puede fecharse entre los años 125-100 a.C. Algunos estudiosos se decantan por un periodo pre-Asmoneo, basándose en que el libro no menciona la persecución y los decretos de Antíoco IV. Véase, p. e., G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis 2005, 73-74; M. Knibb, *Jubilees and the Origins of the Qumran Community* (Lección inaugural), London 1989. Pocos arguyen a favor de una datación más tardía dentro del siglo II, a causa de las semejanzas con los textos de Qumrán. Véase, p.e., C. Werman, «The Book of Jubilees and the Qumran Community: The Relationship between the Two»: *Meghillot* 2 (2004) 37-55 [Hebreo]; M. Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia 2006, 80-83. Según VanderKam, *Jubileos* data de antes de la fundación de la comunidad de Qumrán, y ejerció sobre ella una fuerte influencia. Véase J. C. VanderKam, «Recent Scholarship on the Book of Jubilees»: *Currents in Biblical Research* 6 (2008) 405-431.

Como tal el libro suele clasificarse como perteneciente al género de «Biblia reescrita», el cual, por su amplitud, constituye un género elástico². A veces se usa el término «Escritura reescrita», porque en la época en que se escribió *Jubileos* el canon y el contenido de varios libros de la Biblia hebrea no estaban aún definitivamente fijados. Antes del siglo I a.C. no había una lista de libros que fuese considerada autoritativa (es decir, la Palabra auténtica de Dios) por todos los judíos³.

El término «Biblia reescrita» fue introducido en 1961 por Geza Vermes, y ha sido un término ampliamente debatido⁴. Algunos han tratado de definirlo como un género propio⁵, mientras que otros lo entendieron como una estrategia literaria que puede ser expresada en géneros muy diferentes⁶.

Ha habido intentos de denominar el género de modo distinto. Uno de ellos es el término «literatura parabíblica». Hasta donde yo sé, este término fue utilizado por primera vez por Ginsberg en 1967, en una revisión de la edición de Fitzmyer del *Apócrifo del Génesis*⁷. Lo utilizó para referirse a un género literario distinto que abarca obras tales como el *Apócrifo del Génesis*, el libro de los *Jubileos* y el Pseudo-Filón, que parafrasea y/o complementa las Escrituras canónicas. Él excluye de esta

2. Para algunos estudios recientes sobre «Biblia reescrita», véase A. Klostergard Petersen, «Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?», en A. Hilhorst, É. Puech y E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122), Leiden 2007, 285-306; E. Koskenniemi y P. Lindqvist, «Rewritten Bible, Rewritten Stories: Methodological Aspects», en A. Laato y J. van Ruiten (eds.), *Rewritten Bible Reconsidered: Proceedings of the Conference in Karkku, Finland August 26-6-2006* (Studies in Rewritten Bible 1), Winona Lake 2008, 11-39; véase también D. Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending Scriptures among the Dead Sea Scrolls*, (Companion to the Qumran Scrolls 8), London 2007, 9-17.

3. Cf. J. C. VanderKam, «Revealed Literature in the Second Temple Period», en J. C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and the Second Temple Literature*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 62), Leiden 2000, 1-30; J. C. VanderKam, «The Wording of Biblical Citations in Some Rewritten Scriptures», en E. D. Herbert y E. Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002, 41-56.

4. G. Vermes, «The Life of Abraham», en G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, (Studia Post-Biblica), Leiden 1973, 67-126. Cf. también C. Perrot y P.-M. Bogaert, *Pseudo-Philon: Les Antiquités Bibliques*, 2, (SC 230), Paris 1976, 22-28.

5. Véase G. W. E. Nickelsburg, «The Bible Rewritten and Expanded», en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2. 2), Assen 1984, 89-156 (esp. 89); P. S. Alexander, «Retelling the Old Testament», en D. A. Carson y H. G. M. Williamson (eds.), *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, 99-121.

6. Véase, p.e., D. J. Harrington, «Palestinian Adaptations of Biblical Narratives and Prophecies: 1 The Biblical Rewritten», en R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and its Modern Interpreter*, Philadelphia 1986, 239-47, 253-355; B. Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Postbiblical Jewish Literature*, Valley Forge, PA 1994.

7. H. L. Ginsberg, «Review J. A. Fitzmyer, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary»: *Theological Studies* 28 (1967) 574-577.

categoría obras con interpretación explícita. Más tarde, en 1994, Emmanuel Tov utilizó el término en la serie *Descubrimientos en el Desierto de Judea*, para referirse a una literatura «estrechamente relacionada con textos o temas de la Biblia hebrea⁸. Algunas de estas composiciones presentan una reelaboración, reescritura o paráfrasis de libros bíblicos». En el mismo año, García Martínez utilizó el mismo término en su traducción de los manuscritos del Mar Muerto. Según él, la literatura parabíblica es una literatura «que empieza con la Biblia, que vuelve a narrar el texto bíblico a su manera, entremezclándolo y ampliándolo con otras tradiciones completamente diferentes». Distingue el material en función del grado de fidelidad al texto bíblico original. Algunos textos siguen más o menos de cerca el texto bíblico (por ejemplo, *Apócrifo del Génesis, Jubileos*), mientras que otros comienzan con un texto bíblico, pero al final resulta una composición independiente⁹.

En 2007 se introdujo un nuevo término descriptivo, a saber, «literatura paratextual»: «Sobre la base de textos o temas autoritativos, los autores de literatura paratextual emplearon técnicas exegéticas a fin de proporcionar respuestas a cuestiones de su propia época, formuladas, por ejemplo, como respuestas dadas por Dios a través de Moisés o los profetas. El resultado de su esfuerzo exegético se transmitió en la forma de un nuevo libro»¹⁰. Pueden utilizarse distintos géneros, tales como Biblia reescrita, nuevas historias o novelas creadas sobre la base de historias bíblicas. La ventaja del término «literatura paratextual» es que intenta englobar estrategias textuales equiparables utilizadas en distintos momentos, culturas y *corpora* literarios. Nótese, sin embargo, que el uso del término «paratextualidad» difiere de la definición de Gérard Genette. Y él fue, en realidad, el primero que presentó este término, refiriéndolo a recursos que condicionan en el lector la recepción de un libro, tales como el título, subtítulo, prefacio, prólogo, dedicatoria, epígrafes, intertítulos, notas, epílogo, colofón o cubierta del libro, y muchos otros tipos de señales secundarias, tanto alógrafas como autógrafas¹¹.

Sea cual sea el término que se prefiera, queda claro que *Jubileos* está estrechamente relacionado con el material bíblico que representa. De una u otra manera incorpora casi todo el material bíblico, pero en ocasiones el autor se siente libre para desviarse considerablemente del ejemplo escogido. Hay pasajes que corren completamente en paralelo en ambas

8. E. Tov, en H. Attridge *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4.8* (Discoveries in the Judaean Desert 13), Oxford 1994.

9. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, 217-299 (esp. 218).

10. Véase el programa de *Palimpsests: An International Symposium on Paratextual Literature in the Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures*. Vienna, 25-27. February 2007, organizado por A. Lange y R. Pillinger.

11. R. Macksey, «Foreword», en G. Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge 1997, 18.

obras, pero hay también extensos añadidos y omisiones. Además, en los pasajes que corren en paralelo pueden señalarse variaciones considerables entre ambos textos¹².

Debería tenerse en cuenta que otras fuentes y tradiciones son también incorporadas al libro. En primer lugar, puede señalarse la adición de material procedente de tradiciones henóquicas (Jub 4, 15-26; 5, 1-12; 7, 20-39; 10, 1-17)¹³. Algunos estudiosos se decantan por una fuente común para 1 Henoc, *Jubileos* y algunos de los textos de Qumrán (el así llamado Libro de Noé)¹⁴. Otros incluso consideran que *Jubileos* es un documento henóquico al cual la así llamada Zadokite Torah (esto es, Génesis y Éxodo) fue incorporada y asimilada por la revelación henóquica¹⁵. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos no llega tan lejos, y en su lugar habla de la incorporación de otras tradiciones en el proceso de interpretación y explicación del texto bíblico, o acerca de una fusión y reconciliación de diferentes corrientes judías en el siglo II a.C. En segundo lugar, puede señalarse también la influencia de otras obras. Es probable que el autor de *Jubileos* conociese y utilizase también las tradiciones en las que se basa el Documento Arameo de Leví (véase, por ejemplo, *Jubileos* 31-32)¹⁶.

12. Para una estrecha comparación entre *Jubileos* y Génesis, véase J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66), Leiden 2000.

13. Véase especialmente J. C. VanderKam, «Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources»: *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 1 (1978) 229-51 (reimpreso en J. C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 62), Leiden 2000, 305-31). Esta obra influyó en su *Enoch and the Growth of the Apocalyptic Tradition*, (Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 16), Washington 1984, 179-88; y constituyó la base de un capítulo en *Enoch: A Man for All Generations*, (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia, South Carolina 1995, 110-21. Véase también algo de sus predecesores: R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis: Translated from the Editor's Ethiopic Text*, London 1902, xlv, 36-39, 43-44; P. Grelot, «La légende d'Enoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification»: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 5-26, 181-210; J. T. Milik, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976. VanderKam es seguido, por ejemplo, por G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch: 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, (Hermeneia), Minneapolis 2001, 71-76.

14. Véase, por ejemplo, F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 9), Leiden 1992, 1-44; M. E. Stone, «The Book(s) Attributed to Noah»: *Dead Sea Discoveries* 13 (2006) 4-23.

15. Véase G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, Michigan 1998, 86-98. Véase también P. Sacchi, «Libro dei Giubilei», en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981, 179-411.

16. Grelot y otros ven una dependencia de *Jubileos* en el *Testamento de Leví*. Véase P. Grelot, «Le coutumier sacerdotal ancien dans le Testament araméen de Lévi»: *Revue de Qumran* 15 (1995) 253-63 (esp. 255); P. Grelot, «Le livre des jubilés et le testament de Lévi», en P. Casetti, O. Keel y A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, (Orbis biblicus et orientalis 38), Göttingen 1981, 109-31. Véase también, por ejemplo, M. Stone, «Ideal Figures and Social Context: Priest and Sage in the Early Second Temple Age», en P. D. Miller *et al.* (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 575-86. Véase también P. Grelot, «Quatre cents trente ans (Ex 12, 40): Notes sur les Testaments de Lévi et d'Amram», en L. Álvarez Verdes y E. Alonso Hernández (eds.), *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, 559-70; E. Puech, *Qumrán grotte 4.22*:

Se puede señalar también la influencia de 4Q Visiones de Amram (véase *Jubileos* 46)¹⁷.

La postura dominante en la investigación acerca del libro de los *Jubileos* es que, a pesar del hecho de que el autor hace uso de fuentes antiguas, el libro constituye, de un modo u otro, una unidad¹⁸. Sólo ha habido un pequeño número de autores que han tratado de señalar pequeñas modificaciones redaccionales¹⁹.

Recientemente Michael Segal ha publicado un trabajo en el que avanza la tesis de que el libro de los *Jubileos* no es una obra uniforme y homogénea, compuesta por un único autor²⁰. Él apunta contradicciones internas, repeticiones, tensiones y discrepancias, tanto de detalle como referidas a las historias bíblicas en general. Estas contradicciones serían el resultado del desarrollo literario de *Jubileos*. Historias bíblicas reescritas y textos exegéticos previos habrían sido adoptados y asimilados en la nueva composición. Las tensiones y contrastes internos del libro serían, por tanto, el resultado de la integración de este material preexistente en un marco nuevo. Según Segal, un redactor adoptó historias reescritas ya existentes y las incorporó a su libro, pero añadió a su vez material nuevo, sobre todo en el marco cronológico y en los pasajes de la ley. El hilo redaccional es consistente en cuanto a estilo, lenguaje y perspectiva teológica, mientras que las historias adoptadas no son consistentes en esos

Textes araméens. 1: 4Q529-549, (Discoveries in the Judaean Desert 31), Oxford 2001, 285-286; H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 86), Leiden 2004, 63-75; J. C. Greenfield, M. E. Stone, y E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 19), Leiden 2004, 19-22; M. de Jonge, «The Testament of Levi and 'Aramaic Levi'»: *Revue de Qumran* 13 (1988) 367-385 (esp. 373-376) (reimpr. en *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, (Supplements to Novum Testamentum 63), Leiden 1991, 244-262. Según Kugler, un así denominado «Apócrifo de Leví» fue la fuente tanto para el Documento Arameo de Leví como para Jubileos; cf. R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, (Society of Biblical Literature; Early Judaism and its Literature 9), Atlanta 1996, 138. Según Becker, tanto el Documento Arameo de Leví como Jubileos se remontan a tradiciones orales comunes; cf. J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 8), Leiden 1970, 86.

17. Cf. J. T. Milik, «4Q Visions de Amram et une citation d'Origène»: *Revue Biblique* (1972) 77-97 (esp. 97); E. Puech, *Qumrân grotte 4.22*, 285-286, 322-324; B. Halpern-Amaru, «Burying the Fathers: Exegetical Strategies and Source Traditions in *Jubilees* 46», en E. G. Chazon, D. Dimant y R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January, 2002*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 58), Leiden 2005, 135-152 (esp. 146-152).

18. Cf. VanderKam, «Recent Scholarship», 410-411.

19. M. Testuz, *Les Idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris 1960; E. Wiesenber, «The Jubilee of Jubilees»: *Revue de Qumran* 3 (1961-62) 3-40; G. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, (Studia Post-Biblica 20), Leiden 1971.

20. M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117), Leiden 2007.

aspectos²¹. De esta manera, Segal trata de distinguir entre un estrato redaccional cristalizado y las fuentes incluidas allí. En cierto modo el libro permanece unitario, pero no en el sentido de que quien haya compuesto *Jubileos* sea el autor de las historias bíblicas reescritas.

Me concentro aquí en un pequeño número de pasajes del libro en los que la filiación divina desempeña un papel significativo. Es importante, tal vez, anotar que estos pasajes aparecen únicamente en el material adicional del libro referido al Génesis. Según Segal, el redactor habría sido el responsable de esto. No obstante, tal como veremos, la noción de filiación divina se deriva del Antiguo Testamento.

II. HIJOS DEL DIOS VIVO (JUB 1, 24-25)

El primer pasaje relacionado con la filiación divina es Jub 1, 24-25. 28. El pasaje está insertado en el primer capítulo del libro de los *Jubileos*, que funciona como introducción al libro entero, y en el que se articula especialmente la escatología del autor²². El énfasis del libro radica en narrar de nuevo el pasado para instruir a sus contemporáneos, pero en este capítulo (Jub 1, 5-29), al igual que en el capítulo 23 (Jub 23, 9-31), se compromete a formular sus ideas acerca del futuro.

En la escena inicial del libro, Dios predice la desobediencia de Israel respecto a la ley y las consecuencias de esa desobediencia. En el capítulo 23, que sigue a la muerte de Abraham, el autor muestra por qué el patriarca, un hombre extremadamente justo, vivió sólo 175 años. Él se imagina una longevidad en declive acompañada de un incremento constante de la maldad hasta el amanecer de un nuevo día.

Después de la introducción narrativa, el texto escatológico de *Jubileos* 1 puede considerarse un diálogo entre Dios y Moisés. La estructura se puede resumir como sigue:

- Prólogo
- 1-4 Introducción narrativa
- 5-18 Discurso de Dios.
 - Primer mandato que ha de ser escrito e intención (5-6)
 - Segundo mandato que ha de ser escrito e intención (7-18)

21. Segal, *The Book of Jubilees*, 21-34.

22. Para un estudio de *Jubileos* 1, véase Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 19-31; M. Knibb, *Jubilees and the Origins of the Qumran Community*; G. W. E. Nickelsburg, «The Nature and Function of Revelation in 1 Enoch, Jubilees, and Some Qumranic Documents», en E. Chazon y M. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 31), Leiden 1999, 91-119 (esp. 104-105); J. C. VanderKam, «Studies on the Prologue and Jubilees 1», en R. A. Argall et al. (eds.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg PA 2000, 266-279; D. Lambert, «Did Israel Believe That Redemption Awaited Its Repentance? The Case of Jubilees 1»: *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006) 631-650.

- 19-21 *Oración de intercesión de Moisés*
 22-26 *Respuesta de Dios:*
 – Rechazo de los motivos de la súplica de Moisés (22-25)
 – Tercer mandato que ha de ser escrito (26)
 27-28 *Discurso de Dios al ángel de la presencia*
 29 *Conclusión*

En el prólogo y la introducción narrativa, el libro de los *Jubileos* es presentado como una revelación que Moisés recibió en el Monte Sinaí. En 1, 1-4, Moisés asciende al Sinaí a recibir las dos tablas de la ley. Este texto se corresponde mucho con el texto de Ex 24, 12-18. Es interesante, en la reescritura, la omisión de Josué, los ancianos y los hijos de Israel²³. La influencia de las narraciones del Sinaí en el Éxodo se encuentra también en la última parte de este capítulo (1, 26-29). Entretanto, desempeña su papel una variedad de distintos pasajes escriturísticos, principalmente del libro del Deuteronomio.

El discurso de Dios en 1, 5-18 puede ser visto como el motivo de la plegaria de Moisés en 1, 19-21. En su discurso, Dios predice cómo Él mismo será vindicado a través de acontecimientos futuros (1, 5-6), y pide a Moisés que lo anote todo para su propósito (1, 5. 7)²⁴. En 1, 7-18 Dios predice la apostasía de Israel, el castigo de Dios (el exilio), su arrepentimiento y vuelta a Dios durante el exilio (1, 15), y el perdón de Dios (1, 16-18). Puede descubrirse aquí la doctrina deuteronomista del arrepentimiento: el pecado se traducirá en exilio, pero si los hombres se arrepienten y vuelven a Dios y le obedecen, serán redimidos (cf. Dt 4, 28-29)²⁵.

En 1, 19-21 Moisés suplica que Dios no permita a su pueblo caer en el pecado y ser entregado a las naciones. ¿No es posible que Dios cambie la naturaleza de Israel en el Sinaí? Él pide la creación de un espíritu apropiado para ellos.

Dios responde (en 1, 22-25) que Israel tiene que sufrir las experiencias del exilio que Él ha predicho. Por tanto, rehúsa suspender el exilio. En el exilio ellos pueden reconocer sus pecados y volver a Él. Así pues, Israel no obedecerá hasta que no sea conducido a un conocimiento de sus pecados. Sólo entonces creará Dios un espíritu nuevo para ellos y les

23. Cf. J. T. A. G. M. van Ruiten, «The Rewriting of Exodus 24: 12-18 in *Jubilees* 1: 1-4»: *Biblische Notizen* 79 (1995) 25-29; VanderKam, «Studies on the Prologue», 266-273.

24. Lambert, «Did Israel Believe», 636.

25. Véase Lambert, «Did Israel Believe», 631-632. Para la influencia del Deuteronomio, cf. G. Brooke, «Exegetical Strategies in *Jubilees* 1-2: New Light from 4QJubilees», en M. Albani, J. Frey y A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, (Texte und Studien zum antiken Judentum 65), Tübingen 1997, 39-57; B. Z. Wacholder, «Jubilees as Super Canon: Torah-Admonition versus Torah-Commandment», en M. Bernstein, F. García Martínez y J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 23), Leiden 1997, 195-211.

prevendrá así de pecar más²⁶. Este pasaje es crucial para entender el concepto de alianza de *Jubileos*. Dios establece una alianza con Israel a pesar del hecho de saber que ellos fracasarán en su adhesión a la misma. Este fracaso, en cierto modo, no tiene importancia, ya que el propósito de Dios con respecto a Israel pone de relieve la naturaleza de la relación que Dios establecerá, a saber, un lazo paterno-filial. Y esta relación no puede, en realidad, ser nunca destruida²⁷. No obstante, solamente después del retorno del pueblo tras el exilio tendrá lugar la redención²⁸.

Es en este contexto de transformación divina de la naturaleza del pueblo cuando *Jubileos* habla sobre la filiación divina del pueblo:

- 24a Sus almas se adherirán a mí y a todos mis mandamientos.
- b Ellos pondrán por obra mis mandamientos.
- c *Yo seré su padre y ellos serán mis hijos.*
- 25a Todos ellos serán llamados *hijos del Dios vivo*.
- b Todo ángel y todo espíritu los conocerá.
- c Sabrán que ellos son *mis hijos*
- d y que *yo soy su padre*, justa y verdaderamente,
- e y que yo los amo.

- 28a El Señor se aparecerá a la vista de todos,
- b y todos sabrán que yo soy el Dios de Israel, *el padre de todos los hijos de Jacob*,
- c y el rey en el Monte Sión para toda la eternidad.
- d Entonces Sión y Jerusalén llegarán a ser santas.

Después del conocimiento de sus pecados, Dios crea un espíritu nuevo para su pueblo (1, 23), y así ellos obedecen a Dios y sus mandamientos. El arrepentimiento de Israel da lugar a la redención desde el exilio. En este contexto, la relación entre Dios e Israel es formulada como una relación padre-hijo. Esta relación demanda obediencia por parte de Israel (1, 24ab) —que es presentado como disciplinado (1, 25d)—, y expresa asimismo el amor de Dios hacia Israel (1, 25e). La específica relación entre Dios e Israel se opone en la misma medida a la que Él tiene con las otras naciones. La relación padre-hijo significa que Dios ha adoptado a Israel para Sí mismo. Esto se insinúa en la mención del ángel y el espíritu en este contexto (1, 25b). Dios dispone a espíritus para que gobiernen sobre las naciones (véase también 1, 19-20; 10, 1-3; 12, 19-20), pero Él mismo gobierna sobre Israel (cf. 15, 30-32).

26. Lambert, «Did Israel Believe», 638.

27. Cf. W. K. Gilders, «The Concept of Covenant in *Jubilees*», en G. Boccaccini, G. Ibba (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Michigan (en prensa).

28. VanderKam, «Recent Scholarship», 425.

El trasfondo veterotestamentario

La idea de un pueblo como hijo de Dios aparece muy a menudo en el Antiguo Testamento²⁹. La metáfora de la filiación no intenta expresar parentesco genético alguno³⁰. Expresa diversos aspectos de una relación padre-hijo. Dios es padre-creador (Dt 32, 6: «¿No es acaso Él tu padre, que te creó, el que te hizo y te constituyó?»; Is 64, 8: «Y ahora, Yhwh, tú eres nuestro padre; nosotros somos la arcilla, y tú eres el alfarero; todos nosotros somos la obra de tus manos»). Él es también el padre que corrige (Dt 8, 5: «Conoce, pues, en tu corazón que, igual que un hombre educa a su hijo, así Yhwh tu Dios te educa a ti»). Para este aspecto del padre, me gustaría referirme también a 2 S 7, 14: aunque aquí aparece referido al futuro rey Salomón, sin embargo se aproxima a las palabras de Jub 1, 24c, donde se sustituye a Salomón por el pueblo de Israel («Yo llegaré a ser su padre y ellos llegarán a ser mis hijos»). En este texto, el profeta Natán, de la corte de David, lleva a su rey el mensaje de Yhwh³¹. No será David, sino Salomón, quien edificará un templo en Jerusalén para Yhwh. Lo concerniente a Salomón, hijo de David, se dice en 2 S 7, 13-16:

- 13a ... Él [= Salomón] edificará una casa para mi nombre,
 b y yo consolidaré el trono de su reino para siempre.
 14a Yo seré *su padre*,
 b y él será *mi hijo*.
 c Cuando él cometa iniquidad,
 d lo castigaré con la vara de los hombres, con los azotes de los hijos de los hombres;
 15a pero no retiraré de él mi firme amor,
 b como lo retiraré de Saúl, a quien aparté de tu presencia.
 16a Y tu casa y tu reino serán asegurados para siempre ante mí;
 b tu trono será consolidado para siempre.

Las versiones antiguas tienen algunos problemas para hablar acerca del rey como hijo de Dios, y traducen 2 S 7, 14ab como sigue: «Yo seré su padre, y él será *como* mi hijo»³². Si el autor de *Jubileos* toma su frase de 2 Samuel, es evidente que la refiere al pueblo de Israel. Aquello que Natán dijo acerca de Salomón se asemeja mucho a lo que se dice acerca de Israel en *Jubileos*.

29. Véase P. A. H. de Boer, «The Son of God in the Old Testament», en C. J. Labuschagne et al. (eds.), *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*, (Oudtestamentische Studiën 18), Leiden 1973, 188-207; V. Huonder, *Israel Sohn Gottes: Zur Deutung eines alttestamentlicher Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters*, (Orbis Biblicus et Orientalis 6), Freiburg 1975.

30. Para lo que sigue, cf. también F. García Martínez, «Divine Sonship at Qumran and in Philo»: *The Studia Philonica Annual* 19 (2007) 85-99 (esp. 88-90).

31. Cf. De Boer, «The Son of God», 192.

32. Cf. De Boer, «The Son of God», 193.

Otro aspecto más de la relación padre-hijo es el del padre que socorre en el peligro. Esto se aplica en especial al rescate del exilio, y puede ser referido particularmente al Deuterocanónico (Is 43, 6: «Diré al norte: '¡Entrega!', y al sur: '¡No retengas! Trae a mis hijos de lejos y a mis hijas del confín de la tierra'»; Is 63, 16: «Porque tú eres *nuestro padre*, tú, ioh, Yhwh!, eres *nuestro padre*, desde antiguo nuestro redentor es tu nombre»).

Por último, está también el padre lleno de amor. Véase en el mismo texto citado de 2 Samuel (7, 15a: «pero no retiraré de él mi firme amor»), pero especialmente Os 11, 1 («Cuando Israel era un niño lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo»). Para la frase de 1, 25a: «Todos ellos serán llamados *hijos del Dios vivo*», se suele aludir también a Os 1, 10 («Entonces, el número de los miembros del pueblo de Israel será como la arena del mar, que no puede ser medida ni contada; y en el lugar donde se les dijo 'No sois mi pueblo', se les dirá 'Hijos del Dios vivo'») ³³.

El trasfondo de la idea de Israel como hijo de Dios puede ser claramente encontrado en la Biblia hebrea ³⁴. Varios aspectos tienen cabida en el primer capítulo del libro de *Jubileos*. Pueden señalarse: el padre que corrige, en 1, 24ab (adhesión a los mandamientos); el padre que socorre en el peligro, en el contexto general de *Jubileos* 1 (vuelta del exilio); y el padre lleno de amor. Mediante la mención del ángel y el espíritu en 1, 25b («Todo ángel y todo espíritu los conocerán»), el autor alude también al contexto de la elección de Israel entre todos los otros pueblos. Israel pertenece a Dios mismo, en tanto que los espíritus gobiernan sobre las otras naciones (véase, p.e., 15, 30-32).

III. JACOB COMO HIJO PRIMOGÉNITO DE DIOS

1. *Jubileos* 2, 20

La filiación divina es expresada también en la forma de la imagen de Jacob como primogénito de Dios (2, 20; 19, 29). Jub 2, 20 es parte de un añadido halákico (2, 15-33) a la reescritura e interpretación de la historia de la primera semana de la creación. Hay varias semejanzas entre Gn 1, 1-2, 4a y Jub 2, 1-33 ³⁵. Véase, por ejemplo, la disposición de la crea-

33. Véase, p.e., Charles, *The Book of Jubilees*, 7; O. S. Wintermute, «*Jubilees*: A New Translation and Introduction», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., London 1983-1985, II, 54.

34. Para el desarrollo de la idea en la literatura de Qumrán, cf. F. García Martínez, «Divine Sonship at Qumran: Between the Old and New Testament», en C. Hempel y J. M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael Knibb*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 111), Leiden 2006, 109-132; F. García Martínez, «Divine Sonship at Qumran and in Philo»: *The Studia Philonica Annual* 19 (2007), 85-99.

35. Para una comparación global de Gn 1, 1-2, 4 con Jub 2, 1-33, véase Van Ruiten, *Primaeva History*, 11-16.

ción explicada en siete días, seis días de trabajo, uno de descanso; estos días son enumerados, y se mencionan las realidades creadas cada día; hay ocho actos de creación, puestos dentro de un marco de seis días; la creación se atribuye a Dios solo. Sin embargo, hay también muchas semejanzas. Me ciño únicamente a dos observaciones estructurales. Puede señalarse, en primer lugar, el hecho de que en la explicación del Génesis, Gn 1, 1-2 constituye la introducción a los seis días de trabajo. Junto con la conclusión de Gn 2, 1-4, que describe el séptimo día y que tiene diversos elementos en común con la introducción, constituye el marco global del pasaje. En *Jubileos*, la reescritura de Gn 1, 1-2 es integrada en la descripción del primer día (véase 2, 2-3). No funciona ya como introducción a la explicación de la creación. En su lugar, la descripción del séptimo día constituye el marco del pasaje. Tanto antes de comenzar la obra de la creación (2, 1) como después de que la obra haya finalizado (2, 15-33), *Jubileos* alude al día del *sabbath*.

Para el propósito de nuestro tema, me concentro en el añadido haláxico conclusivo (2, 15-33)³⁶. Éste comienza con un pasaje de transición (2, 15-16), que funciona tanto como conclusión a los seis primeros días de la creación, como también de introducción a la sección del *sabbath*, y que puede considerarse una reescritura de Gn 2, 1-2a («Los cielos y la tierra fueron terminados, y todos sus ejércitos. El séptimo día Dios terminó su trabajo, que Él había hecho»). El texto alude, a continuación, a la donación del *sabbath* a las dos clases más altas de ángeles (2, 17-18). Esto puede ser considerado una elaboración de Gn 2, 2b-3, especialmente de su cláusula inicial y final («y el séptimo día [Dios] guardó *sabbath* de todo su trabajo, que Él había hecho. [...] a causa de lo cual Dios guardó *sabbath* de todo su trabajo, que Él había hecho en la creación»). Ya en Jub 2, 1 se decía: «como completase al sexto día el Señor Dios todo su trabajo, y todas las cosas que había creado, y guardó *sabbath* al séptimo día...». Ahora, en 2, 17-18, se dice que Dios otorgó el *sabbath* a los ángeles para que lo celebrasen con Él. En la parte siguiente (2, 19-21) se describe que Israel fue elegido de entre todos los pueblos del mundo para celebrar el *sabbath* sobre la tierra. Primero en el discurso de Dios a los ángeles (v. 19-21), después en un comentario conclusivo (v. 21). Palabras clave en este pasaje son «bendecir» y «santificar», que aparecen en Gn 2, 3a («Dios *bendijo* el séptimo día y lo *santificó*»). En la misma medida en que ha bendecido y consagrado el *sabbath*, así bendecirá y consagrará a Israel, para que ellos puedan guardar el *sabbath*.

En el pasaje siguiente (2, 22-24a) la misma idea se desarrolla aún más. Se establece una fuerte analogía entre el *sabbath* y la elección del pueblo de Israel. Tras veintidós obras de creación Dios descansó al séptimo día, un día bendito y santo; asimismo, tras veintidós cabezas de linaje humano

36. Véase Van Ruiten, *Primaeval History*, 47-66. Cf. Segal, *The Book of Jubilees*, 238 n. 24.

aparece Jacob, que es también bendito y santo³⁷. Sólo Jacob y sus descendientes, entre todas las naciones, guardan el *sabbath*. La elección de Israel crea obligaciones, que son resumidas aquí en un precepto: «guardar el *sabbath*» (véase 2, 19c. 20e. 21b. 21e). No se ofrecen aquí muchos detalles acerca de la observancia del *sabbath*. Israel debería guardar el *sabbath* junto con las dos grandes clases de ángeles (2, 21b. 21e), y en él deberían comer y beber (2, 21b) y bendecir al Creador de todo (2, 21c).

El texto contiene también una doble instrucción a Moisés (2, 26-28 y 2, 29-30b). La primera instrucción acentúa la santidad del día, y que el hecho de violarlo se traducirá en pena capital (2, 26-27). Por contraste, aquellos que lo observen serán santos y benditos (2, 28). La segunda instrucción ofrece una extensa lista de regulaciones. Esta doble instrucción está precedida (2, 25) y seguida (2, 30c-32) por una referencia al *sabbath* de la creación, que remite a los versículos anteriores 2, 15-24.

Los fragmentos hebreos conservados de 2, 24b (4Q216 7, 17) hacen probable que el pasaje de la instrucción (2, 25-33) estuviese precedido por un encabezamiento (2, 24b: «Éste es el testimonio y la prim[era] ley []»)³⁸. El pasaje se concluye con una coda final (2, 33: «Esta ley y testimonio...»).

Con los añadidos a la historia de la creación, el autor de *Jubileos* parece dar respuesta a diversas cuestiones que no plantea explícitamente³⁹. En Gn 2, 1-3 puede leerse que Dios deja de trabajar, pero no se afirma que Dios comience a trabajar de nuevo. Si lo hiciese, sería extraño que en ningún lugar de la Biblia se dijese que Dios dejó de trabajar en los subsiguientes *sabbaths* de la historia. Es más, si Dios deja de trabajar, uno puede preguntar cómo es posible que el mundo continúe (sol, lluvia, etc.). Con la donación del *sabbath* a las dos clases más altas de ángeles, el autor de *Jubileos* enseña que Dios celebró los *sabbaths* en el cielo desde

37. Según Charles, *The Book of Jubilees*, 17-18, xxxix-xl, Epifanio, Sincelo y otros defienden que había dos motivos extra: las veintidós letras del alfabeto y los veintidós libros de la Biblia hebrea. Cf. O.-H. Steck, «Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4 Esra 6»: *Journal for the Study of Judaism* 8 (1977) 154-182 (esp. 165). Sin embargo, J. C. VanderKam, «Genesis 1 in *Jubilees* 2»: *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 300-321 (esp. 315-318), señala que en 4Q216, 7, 14-15 no hay espacio para los motivos extra. Según Segal, *The Book of Jubilees*, 258-259, el objetivo de este capítulo es conectar a Israel con la ley del *Sabbath*. No hay lugar para los motivos del alfabeto y los libros bíblicos.

38. El texto hebreo de Jub 2, 24b (4Q216, 7, 17) lee: [וְזֵאת הַתְּשׁוּבָה וְהַתְּמִידָה וְהַרְאִישׁ] («Éste es el testimonio y la prim[era] ley []»). Cf. J. C. VanderKam, y J. T. Milik, «Jubilees», en H. Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4 – VIII: Parabiblical Texts. Part 1*, (Discoveries of the Judean Desert 13), Oxford 1994, 1-185 (esp. 19-20). Según VanderKam y Milik, «Jubilees», 22, es posible que en etiópico *zē* («este») haya sido cambiado por *zā* en la frase *zēsēm* (indicando una relación de *status constructus*). Hasta donde yo sé, Doering es el primero que ha visto las implicaciones del hebreo de Jub 2, 24b para la estructura del pasaje. Véase L. Doering, «Jub 2, 24 nach 4QJub^a VII, 17 und der Aufbau von Jub 2, 17-33»: *Biblische Notizen* 84 (1996) 23-28.

39. Para lo que sigue, cf. J. Kugel, «The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times», en M. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Indiana 1996, 21-32; Íd., «4Q369 'Prayer of Enosh' and Ancient Biblical Interpretation»: *Dead Sea Discoveries* 5 (1998) 119-148 (esp. 123-126).

el momento de la creación en adelante. Lo hizo así con las dos clases más altas de ángeles. Esto implica que los demás ángeles no celebran *sabbath*. Por consiguiente, estos ángeles, creados el primer día de la creación junto con las dos clases más altas (2, 2), se ocupan del mantenimiento del mundo, también durante el *sabbath*.

Otro problema, respecto al mandato de guardar el *sabbath*, es que en la Biblia queda claro, más adelante, que el *sabbath* no es observado en la tierra de manera universal, sino por un pequeño pueblo, a saber, Israel⁴⁰. El mandamiento de guardar el *sabbath* está motivado por una referencia al *sabbath* de la creación de Dios (cf. Ex 20, 8-11; 31, 12-17). El arraigo del mandamiento del *sabbath* en el *sabbath* de la creación podría suscitar la pregunta de por qué el *sabbath* no fue otorgado a todos los pueblos, sino sólo a un pequeño pueblo. El autor de *Jubileos* muestra que ya al principio de la historia Dios pretendió que Israel guardase el *sabbath*. Ya entonces Dios tenía el plan de separar a Israel para elegir a este pueblo como Su pueblo particular. Es en este contexto de elección cuando el autor habla acerca de Jacob como hijo primogénito de Dios: «No es sólo un fenómeno natural que fueran hechos y vinculados mediante un ordenamiento en el principio mismo; la elección, por parte de Dios, de Jacob y su linaje está enraizada en la estructura del orden creado»⁴¹.

En Jub 2, 19-21 resulta chocante ver que Jacob —alguien individual— es llamado hijo primogénito de Dios: «Lo he guardado como a mi hijo primogénito; Él lo consagró para Sí mismo». Sin embargo, al mismo tiempo resulta evidente que aquí no se piensa en el patriarca individual, sino en el pueblo de Israel: «Ahora yo separaré un pueblo para Mí mismo de entre las naciones» (2, 19); «Yo consagraré al pueblo para Mí mismo» (2, 19d; cf. 2, 19e-g. 20c); «Ellos llegarán a ser mi pueblo y yo llegaré a ser su Dios» (2, 19h); «Yo he escogido a los descendientes de Jacob de entre todos aquellos cuantos he visto, lo he guardado como a mi hijo primogénito» (2, 20ab); «Él lo consagró para Sí mismo como un pueblo de gran dignidad entre todas las naciones» (2, 21d). Está claro que el término «primogénito» en 2, 20 refleja la posición de Israel en relación a los otros pueblos: Israel ha sido escogido por encima de todas las naciones⁴². La elección de Israel es un tema importante en el libro de los *Jubileos*. Aparece también en 15, 30-31; 22, 9-10; 33, 11. En todos estos textos la elección de Israel se relaciona con el mundo de las naciones, mientras que el nombre de Jacob desempeña a su vez un importante papel. La concepción de Israel como «hijo primogénito» debería ser contemplada como expresión de la especial relación entre Dios e Israel.

40. Kugel, «4Q369», 124.

41. VanderKam, «Genesis 1», 318.

42. Cf. B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 60), Leiden 1999, 150, n. 3; Van Ruiten, *Primaeval History*, 57-61; Segal, *The Book of Jubilees*, 178-179.

Además, *Jubileos* conecta la condición de primogénito con la consagración a Dios: Dios ha consagrado a Israel para Sí mismo⁴³. En la Biblia hebrea, los primogénitos varones cuentan como propiedad de Yhwh: «Consagradme todos los primogénitos; todo aquello que abra la matriz en primer lugar entre el pueblo de Israel, sea de hombre, sea de animal, es mío» (Ex 13, 2; cf. Ex 13, 12; 22, 29; 34, 19). Ellos deberán ser rescatados: «El primer nacido de asno lo rescatarás con un cordero, y si no lo rescatas romperás su cuello. Todo primogénito de tus hijos lo rescatarás» (Ex 34, 20; cf. Ex 13, 13; 22, 28-29). En Ex 13, 15 las prácticas referidas a los primogénitos están motivadas por una referencia a la estancia en Egipto: «Ya que, cuando el Faraón rehusó tercamente dejarnos marchar, el Señor dio muerte a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, tanto a los primogénitos de hombre como a los primogénitos del ganado. Por esa razón yo sacrifico al Señor todos los varones que abren la matriz en primer lugar; pero a todos los primogénitos de mis hijos los rescato». El primogénito consagrado a Dios es mencionado principalmente en relación con el culto. Más tarde, los Levitas sustituyen a los primogénitos: «Mira, he tomado a los Levitas de entre el pueblo de Israel en lugar de cada primogénito que abre la matriz entre el pueblo de Israel. Los Levitas serán míos» (Nm 3, 12; cf. Nm 3, 41. 45). En Ex 28, 1 el sacerdocio se reserva a la casa de Aarón, primogénito de Leví («Tráete entonces cerca de ti a Aarón, tu hermano, y a sus hijos con él, de entre el pueblo de Israel, para servirme como sacerdotes —Aarón y los hijos de Aarón, Nadab y Abihú, Eleazar e Ithamar»), mientras que en otros textos no hay diferencia entre la línea de Aarón y las otras casas de Leví (Dt 10, 8-9; 33, 8-10). *Jubileos* atribuye la función sacerdotal a todas las casas de la tribu de Leví⁴⁴. En contraste con la tradición bíblica, a Leví (es decir, la clase de los sacerdotes) se le pone en conexión con *todos* los otros hijos de Jacob —es decir, los israelitas—, que conservan la condición de «primogénito», consagrado a Dios. Leví está «conectado al Señor» y al mismo tiempo es «un compañero para todos los hijos de Jacob» (Jub 31, 16)⁴⁵.

Esta elección de Israel como hijo primogénito de Dios se fundamenta en la creación. Separar a Israel de las otras naciones es un componente de los eventos de la creación. Según Kugel, la elección de Jacob por parte de

43. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women*, 150-151. Véase también R. de Vaux, *Hoe het Oude Israël leefde*, Roermond, I, 85-86 (= *Histoire Ancienne d'Israel*, Paris 1973, I, 71-72); B. Reicke y L. Rost (eds.), *Biblich-historisches Handwörterbuch: Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur*, 4 vols., Göttingen 1962-1979, I, 434; THAT II, 709 (siglo v. ע"ט); TWAT I, 643-650 (siglo v. ת"ב); C. Houtman, *Exodus deel 1, 1-7, 13*, (Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1986, 405-408.

44. Para Leví en el libro de los *Jubileos*, véase J. Kugel, «Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings»: *Harvard Theological Review* 86 (1993) 1-64; cf. también J. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18), Washington 1987, 120-154; J. C. VanderKam, «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran»: *Revue de Qumran* 13 (1988) 353-365.

45. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women*, 151.

Dios como hijo primogénito debería ser entendida como una intención, un plan, que Dios dio a conocer ya al principio de su creación. Israel fue designado mucho tiempo atrás, durante el primer *sabbath* de la Historia: «Lo he apuntado como mi hijo primogénito»⁴⁶. Segal da un paso más. Según él, Dios llevó a cabo una absoluta separación entre Israel y las naciones al principio de la creación, lo cual se corresponde con una absoluta separación entre el bien y el mal. Este dualismo es inherente a la creación. Desde el primer *sabbath* en adelante, Israel está predestinado a ser el escogido de Dios. Por esta razón, los mandamientos son dados ya antes de la entrega de la ley en el Sinaí, y los patriarcas están obligados a guardarlos⁴⁷.

Por último, expresa también que Dios es *como* un padre para su hijo Israel/Jacob. Él ama a su hijo, y reclama obediencia. El ser de Israel como hijo nacido de Dios acarrea también algunas obligaciones. Israel va a ser llevado por un camino de disciplina, del mismo modo que un padre educa a su hijo⁴⁸. Y si Israel no obedece, aun entonces Dios no lo abandonará. El compromiso de Dios no depende de la alianza como tal. La alianza es la expresión (la promulgación) de una relación más fundamental⁴⁹. La elección de Israel por parte de Dios se hizo antes de que Israel existiese. La caracterización de la alianza en términos de padre-hijo es constitutiva, y no puede, en realidad, ser quebrantada.

2. Jubileos 19, 29

La segunda vez que se menciona a Jacob como hijo primogénito de Dios es Jub 19, 29 («Que el Señor Dios llegue a ser tu padre y tú su hijo primogénito y su pueblo por todos los siglos»). Este versículo es parte de una perícopa más larga (19, 15-31), que puede ser considerada un añadido respecto al texto del Génesis, aunque está basado claramente en Gn 25, 28, tal como puede verse en la siguiente comparación global entre Gn 22, 20-25, 8 y Jub 19, 1-23, 8:

<i>Génesis</i>		<i>Jubileos</i>	
22, 20-24	Genealogía de Nahor		(cf. Jub 19, 10)
23, 1-20	Muerte y sepultura de Sara	19, 1-9	Muerte y sepultura de Sara
24, 1-67	Boda de Isaac y Rebeca (cf. también Gn 22, 20-25; 25, 19-20)	19, 10	Boda de Isaac y Rebeca

46. Kugel, «4Q369», 125-126.

47. Segal, *The Book of Jubilees*, 258-259.

48. Cf. también Kugel, «4Q369», 127-128.

49. Así Gilders, «The Concept of Covenant».

25, 1-4	Boda de Abraham y Cetura y nacimiento de sus hijos (cf. Gn 25, 21-27) (cf. Gn 25, 28)	19, 11-12 19, 13-14 19, 15-31	Boda de Abraham y Cetura y nacimiento de sus hijos Nacimiento de Jacob y Esaú Bendiciones de Abraham para Jacob (cf. Jub 21, 1-26)
25, 5	Herencia de Abraham para Isaac		
25, 6	Regalos para los hijos de Abraham	20, 1-13 21, 1-26 22, 1-9 22, 10-30	Testimonio de Abraham para sus hijos y nietos Testimonio de Abraham para Isaac Abraham celebra la Fiesta de las Primicias Testimonio de Abraham para Jacob
25, 7-10	Muerte y sepultura de Abraham	23, 1-8	Muerte y sepultura de Abraham
25, 12-18	Genealogía de Ismael		
25, 19-20	Boda de Isaac y Rebeca		(cf. Jub 19, 10)
25, 21-28	Nacimiento de Jacob y Esaú		(cf. Jub 19, 13-14. 15-31)

El pasaje sigue a la noticia del nacimiento de Jacob y Esaú (Jub 19, 13-14; Gn 25, 21-28), y precede al testimonio de despedida de Abraham dirigido a todos sus hijos (Jub 20, 1-13; cf. Gn 25, 6). Está delimitado por su propia materia (el amor de Abraham hacia Jacob y el amor de Isaac hacia Esaú), y por un comienzo y un final del pasaje similares. La frase «Abraham amó a Jacob, pero Isaac [amó] a Esaú» (19, 15) forma una obvia inclusión junto con «Rebeca amó a Jacob con todo su corazón y con todo su ser muchísimo más que a Esaú; pero Isaac amó a Esaú mucho más que a Jacob» (19, 31)⁵⁰.

Una comparación entre Gn 25, 28 y Jub 19, 15 pone en evidencia que Abraham desplaza a Rebeca de su rol bíblico. Es más, se invierte el orden de Jacob y Esaú, tal como acontecía en la noticia del nacimiento. Esta permutación expresa la prioridad que para *Jubileos* tiene Jacob.

50. También pueden hallarse en el resto del pasaje expresiones similares referidas al amor de Abraham a Jacob (cf. 19, 21c: «porque yo lo amo mucho más que a todos mis hijos»; 19, 27a: «Mi hijo querido Jacob, a quien yo mismo amo»), al amor de Rebeca a Jacob (19, 16e: «porque él vio que ella amaba a Jacob mucho más que a Esaú»; 19, 19b: «pero veo que tú justamente amas a Jacob»), y al amor de Isaac a Esaú (19, 15b: «pero Isaac [amó] a Esaú»; 19, 19a: «Mi hijo Isaac ama ahora a Esaú más que a Jacob»).

Nótese, además, que el motivo por el que Isaac amaba a Esaú —«porque comía de su caza» (Gn 25, 28)— no es mencionado⁵¹.

<i>Génesis 25, 28</i>		<i>Jubileos 19, 15</i>	
28a	Isaac amó a Esaú, porque comía de su caza;	15a	Abraham amó a Jacob
b	pero Rebeca amó a Jacob.	b	pero Isaac (amó) a Esaú.

El pasaje (19, 15-31) está estructurado como alternancia entre una parte narrativa (19, 15-17a. 26a-c. 30-31) y dos discursos directos de Abraham (19, 17b-25. 27-29). El primer discurso se dirige a Rebeca; el segundo, a Jacob, en presencia de Rebeca. Diversos elementos que aparecen en el primer discurso aparecen también en el segundo discurso, pero en orden inverso, como puede verse en el esquema siguiente:

18a	A	Porque sé que el Señor lo escogerá para Sí mismo como un pueblo de gran dignidad entre todos los que hay sobre la faz de la tierra
23	B	Que todas mis bendiciones con que el Señor me bendijo a mí y a mis descendientes pertenezcan a Jacob y sus descendientes por todos los siglos
24	C	Que a través de sus descendientes sean bendecidos mi nombre y el nombre de mis antecesores Sem, Noé, Henoc, Malaleel, Enós, Set y Adán
25	D	sobre el firmamento
27a	D'	sobre el firmamento
27b	C'	Que Él te conceda todas las bendiciones con que bendijo a Adán, Henoc, Noé y Sem
27c	B'	Que todo lo que Él me dijo y todo lo que prometió darme te lo añada a ti y a tus descendientes hasta la eternidad
29a	A'	Que el Señor Dios llegue a ser tu padre y tú su hijo primogénito
B		y su pueblo por todos los siglos

51. Según Endres (*Biblical Interpretation*, 25), la supresión del motivo tradicional forma parte de una representación negativa de Isaac. También respecto a la omisión de Gn 24 habla Endres de una representación de Isaac que es menos favorable que en la versión bíblica (*Biblical Interpretation*, 21). Sin embargo, la omisión del motivo —en cierto modo trivial— de la preferencia de Isaac por Esaú ensalza a Isaac. Halpern-Amaru (*The Empowerment of Women*, 59, n. 29) afirma con acierto que la ausencia aquí de explicación alguna sugiere que el error de Isaac es la consecuencia de su afinidad natural por su primogénito. Véase 35, 13, donde Isaac admite que primero amó a Esaú más que a Jacob «porque él nació primero».

Hay equilibrio entre 19, 18 y 19, 29 (A y A'). El tema en ambos es la elección de Israel. En 19, 18 se describe que Dios escoge a Jacob como su pueblo, y el pueblo es considerado de una gran dignidad, mientras que en 19, 29 se describe una relación padre-hijo y la primogenitura de Jacob. Estos elementos aparecen juntos también en 2, 20-21 (ver más arriba, epígrafe III, 1). En su bendición de Jacob, Abraham no repite su elección como tal, sino que menciona el propósito de la elección: «Que el Señor Dios llegue a ser tu padre y tú su hijo primogénito y *su pueblo* por todos las siglos» (19, 29). Así pues, tampoco aquí el hijo primogénito de Dios es el patriarca considerado individualmente, sino el pueblo de Israel.

La específica relación entre Yhwh e Israel está clarísimamente expresada, y el trato que recibe Israel se opone en la misma medida al que reciben las otras naciones. La elección de Israel significa que el Señor lo ha adoptado para Sí mismo. Las otras naciones pertenecen, en efecto, al Señor, pero ellas no tienen la misma relación directa con Él que tiene Israel. El Señor dispone a espíritus para el gobierno sobre las naciones, y ellos tratan de «extraviarlas de Su seguimiento» (véase 15, 31). En las oraciones del libro de los *Jubileos* (cf. 1, 19-20; 10, 1-3; 12, 19-20), la oración pide a Dios protección contra estos espíritus malvados. En sus bendiciones a Jacob, también Abraham alude a los espíritus de Mastema (19, 28). La bendición debe proteger a Jacob y a sus descendientes de la amenaza de Mastema. Dios mismo gobierna sobre Israel, y no los espíritus de Mastema.

Tanto en 19, 24 como en 19, 27b (C y C') queda claro que la bendición de Jacob es una continuación de la bendición de Dios a Israel en la primera semana de la creación. En su discurso a Rebeca, Abraham afirma que, a través de los descendientes de Jacob, su nombre y el nombre de sus antepasados «Sem, Noé, Henoc, Malaleel, Enós, Set y Adán es bendecido» (19, 24). En su bendición a Jacob, Abraham ruega que Dios traslade a Jacob las bendiciones «con que bendijo a Adán, Henoc, Noé y Sem» (19, 27). Jacob es bendecido con la bendición de sus antepasados. La bendición de Abraham a Jacob es en realidad una continuación de la bendición otorgada ya a Adán⁵². Es más, con esta bendición, él será una bendición para sus antepasados. La primera vez que se menciona, la lista de antepasados está más elaborada (19, 24: Sem, Noé, Henoc, Malaleel, Enós, Set y Adán) que la segunda vez (19, 27: Adán, Henoc, Noé y Sem). Además, la secuencia está invertida⁵³.

52. Véase también Segal, *The Book of Jubilees*, 259.

53. Según Fraade, la lista de antepasados justos está en orden cronológico inverso en 19, 24, al ser presentada desde la perspectiva de Abraham. Él observa que la inclusión de Malaleel es destacable desde el punto de vista de que en la Biblia no se dice nada acerca de él. Véase S. D. Fraade, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, (Society for Biblical Literature; Monograph Series 30), Chico, California 1984, 17.

3. Primogenitura en el Antiguo Testamento

La utilización de la imagen de Jacob como hijo primogénito de Dios está relacionada con el Antiguo Testamento, y puede quedar claro que la idea de primogenitura expresa la especial relación de este pueblo con su propio Dios.

El pueblo de Israel como pueblo escogido es también un tema importante en el Antiguo Testamento⁵⁴. El verbo בָּחַר (*qal*) es utilizado habitualmente en conexión con esta cuestión, aunque también es posible encontrar introducido el tema de la elección sin este término (p.e., Dt 32, 8). La segregación de Israel para Yhwh es constitutiva de su fe. El *locus classicus* es Dt 7, 6-8, donde la elección constituye el fundamento de la llamada que Yhwh ha depositado en Israel. En tal contexto, esto se relaciona con el concepto de Israel como «pueblo santo» y como «pueblo de gran dignidad». La elección de Israel no se apoya en cualidades de Israel, sino que es una opción libre de Yhwh. La llamada de Yhwh, sin embargo, requiere al pueblo que sea obediente. En los pasajes del Deuteronomio, la elección del pueblo se relaciona también con todas las naciones (Dt 7, 6; cf. 14, 2: «entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra»; Dt 10, 15: «por encima de todos los pueblos»; cf. Dt 4, 37-38: «... expulsando ante vosotros naciones más grandes y más poderosas que vosotros»).

En los pasajes donde se alude a la elección del pueblo, a veces aparece el nombre de Jacob (Is 14, 1; 41, 8-9; 44, 1-2; 45, 4; 65, 9; Jr 33, 22-26; Ez 20, 5; Sal 7, 5; 105, 6 [= 1 Cro 16, 13]; 135, 4). En algunos de estos casos, la palabra «simiente» («descendientes») también aparece (Is 44, 1-3; 65, 9; Jr 33, 26; Ez 20, 5; Sal 105, 6 [= 1 Cro 16, 13]; 135, 4). Sin embargo, en ninguno de estos textos se formula la elección de la simiente de Jacob del mismo modo que en *Jubileos*.

La idea de elección está conectada con el significado general del término «primogénito» (בְּכֹר). El término בְּכֹר aparece bastante a menudo (en torno a 120 veces) en el Antiguo Testamento⁵⁵. Puede ser utilizado en relación con el primer nacido del género humano y también de los animales. Por lo que se refiere a los seres humanos, el primogénito ocupa un puesto privilegiado, en el que goza del amor especial del padre, y está predestinado a suceder al padre como cabeza de la casa. En el hijo primogénito se perpetúa el nombre del padre. Tiene prioridad por encima de sus hermanos. Como hemos visto más arriba, los primogénitos varones cuentan como propiedad de Yhwh que debe ser rescatada. Hemos visto también que los Levitas sustituyen a los primogénitos del pueblo.

54. Véase Van Ruiten, *Primaeval History*, 60-61. Cf. THAT I, 275-300 (siglo v. בָּחַר); TWAT I, 643-650 (siglo v. בָּחַר).

55. Además de las obras mencionadas en la nota 42, véase también F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, New York 1994, 28, 59-69.

En el Antiguo Testamento, Israel, como colectivo, es mencionado como primogénito sólo en Ex 4, 22, mientras que Efraín es mencionado como tal en Jr 31, 9. La mayoría de comentaristas de *Jubileos* ven estos textos en el transfondo de *Jubileos* 2 y 19⁵⁶. En la medida en que concierne a Ex 4, 22-23, no parece ser la intención de este pasaje esclarecer la relación entre Israel y las otras naciones, aunque acentúa la especial relación entre Yhwh e Israel:

- 4,22a Y tú dirás al Faraón:
 b «Así dice Yhwh:
 c ‘Israel es mi hijo primogénito’,
 23a y yo te digo:
 b ‘Deja marchar a mi hijo
 c para que pueda servirme.
 d Si rehúas dejarle marchar
 e he aquí que mataré a tu hijo primogénito’».

Este pasaje debería ser contemplado como una disputa acerca de quién tiene la soberanía y el dominio sobre el pueblo de Israel, si el Faraón o Yhwh. Al final, Yhwh deja claro que Él está comprometido emocionalmente con Israel. El Faraón debería saber que Yhwh no sólo considera a Israel su pueblo, sino que éste es además preciosísimo para Él. En consecuencia, luchará por Israel hasta el final. El Faraón será golpeado (Ex 4, 23) en el mismo sitio donde él ha golpeado a Yhwh, esto es, en el amor al primogénito. Ex 4, 22-23 expresa esta contraposición entre Yhwh y su primogénito y el Faraón y su primogénito; siguiendo el principio de la *lex talionis*, Yhwh venga el mal que se cometió contra su primogénito en los primogénitos del Faraón⁵⁷.

La caracterización de Israel como primogénito sirve sobre todo para mostrar que Israel tiene una posición muy especial y privilegiada respecto a Yhwh. Esto puede concluirse no sólo a partir del pasaje de Ex 4, 22-23, sino también de Jr 31, 9 («Porque Yo soy un padre para Israel, y Efraín es mi primogénito»). En relación con la vuelta del exilio, el padre es considerado aquí (Jr 31, 7-9) también como el libertador, que tiene el derecho a rescatar a su hijo primogénito que ha caído en esclavitud⁵⁸:

- 31, 7a Porque así dice el Señor:
 b «Cantad en alto con alegría por Jacob,
 c y alzad voces por la primera de las naciones;

56. Véase, p.e., Charles, *The Book of Jubilees*, 17; Kugel, «4Q369», 122-123, 126-127; Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women*, 150; Van Ruiten, *Primaeval History*, 61; Segal, *The Book of Jubilees*, 257.

57. Véase Houtman, *Exodus*, 405-408.

58. Cf. De Boer, «The Son of God», 199-200.

- d proclamad, alabad y decid:
 e 'El Señor ha salvado a su pueblo, al resto de Israel'.
 8a He aquí que los traeré del país del norte,
 b y los congregaré de los confines de la tierra,
 c entre ellos el ciego y el cojo,
 d la mujer con niño y la que sufre penalidades, todos juntos;
 e una gran compañía retornará aquí.
 9a Con lamento vendrán,
 b y con consuelos los guiaré de vuelta,
 c los haré caminar por arroyos de agua,
 d por un camino recto en el que no tropezarán;
 e porque yo soy un padre para Israel,
 f y Efraín es mi primogénito».

En el Sal 89, 28, donde se recurre al pasaje antes mencionado 2 S 7, 14, se alude al rey David como primogénito de Dios⁵⁹. Él es el primero entre otros: es el más alto de los reyes de la tierra. Esto sugiere que otros reyes son también hijos de Dios. David es el único que guiará a su pueblo según la voluntad de Dios⁶⁰.

- 89, 27a Él [= David] clamará a mí: «Tú eres mi padre,
 b mi Dios, y la Roca de mi salvación».
 28a Y yo haré de él [= David] el primogénito,
 b el más alto de los reyes de la tierra.
 29a Le guardaré mi amor firme para siempre,
 b y mi alianza con él permanecerá estable.
 30a Afianzaré su linaje para siempre
 b y su trono como los días de los cielos.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Como hemos visto, la designación «hijo de Dios» e «hijo primogénito de Dios» en *Jubileos* es utilizada exclusivamente de manera metafórica: el hijo de Dios es el pueblo de Israel, aun cuando también Jacob como patriarca sea mencionado. El hijo de Dios como ser divino no aparece en *Jubileos*. No puede haber malentendidos. Solamente hay un Dios, que es omnisciente y que lo tiene todo bajo control.

59. Véase también Za 12, 10 («Y yo derramaré sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén un espíritu de compasión y súplica, de manera que cuando miren hacia él, a quien pasaron, llorarán por él, como se llora por un hijo único, y se afligirán amargamente por él, como quien se aflige por un primogénito»).

60. Cf. De Boer, «The Son of God», 193-194.

El prólogo de la historia de la prueba de Job ocupa una parte importante en la reescritura de la *Aqedah* (Gn 22) en Jub 17, 15-18, 19⁶¹. Sin embargo, no es Satán, como uno de los hijos de Dios, quien desempeña el papel de acusador, sino Mastema. Este príncipe (de) Mastema es presentado como el líder y comandante de los demonios⁶². Estuvo activo en seis acontecimientos: en los días de los hijos de Noé, cuando Mastema pidió a Dios que no destruyese a todos los malos espíritus que molestaban a los hijos de Noé, sino que dejase a la décima parte bajo su dominio (10, 8-9); en el tiempo de Ur, hijo de Kesed (11, 5-6); en los días de Teraj (11, 10-12); y el sacrificio de Isaac (17, 16). Los dos últimos episodios tuvieron lugar en los días de Moisés: el primero fue su lucha contra Moisés en su camino a Egipto, y el segundo (y más detallado) es su auxilio a los egipcios y a los magos de éstos (48, 9-18) durante el Éxodo. Es posible que este líder no sea, en sí mismo, un demonio. En apariencia es un ángel malo; sin embargo, es imposible que sea uno de los «vigilantes», ya que éstos están retenidos en las profundidades de la tierra por los ángeles buenos, aguardando su juicio (5, 6-11). Hay un lugar en *Jubileos* (10, 11) que parece implicar que Mastema se identifica con Satán. Los demonios hacen todo lo que Mastema les manda, de manera que es capaz de ejercer la autoridad de su voluntad entre los hombres para castigarlos por su maldad (cf. 10, 8). No obstante, aun ahí es tratado más bien como un ángel (malo) con influencia sobre Dios, pero no como una deidad en sí mismo.

Tampoco los «hijos de Dios» de Gn 6, 1-4 son tratados como seres divinos que hayan tenido contacto sexual con las hijas de los hombres. Según *Jubileos* (al igual que LXX) son los *ángeles* de Dios, los vigilantes⁶³.

Un último ejemplo es la canción de Moisés (Dt 32), un texto importante para *Jubileos*. El texto alude a una asamblea de dioses (cf. Sal 82) en la que, siguiendo la lectura de 4QDeutⁱ, el Altísimo (Elyon) fijó los límites de los pueblos «según el número de los hijos de Dios (בני אלה)» (Dt 32, 8). En este contexto, cada nación de la tierra es confiada a uno de los hijos de

61. Cf. J. C. VanderKam, «The Aqedah, Jubilees, and Pseudojubilees», en C. A. Evans, y S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honour of James A. Sanders*, (Biblical Interpretation Series 28), Leiden 1997, 241-262; J. T. A. G. M. van Ruiten, «Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1:1-2:13 and Jubilees 17:15-18:19», en E. Noort y E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, (Themes in Biblical Narratives 4), Leiden 2002, 58-85.

62. Cf. P. S. Alexander, «The Demonology of the Dead Sea Scrolls», en P. W. Flint y J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1999, 331-353; J. C. VanderKam, «The Demons in the Book of Jubilees», en A. Lange, H. Lichtenberger y K. F. Diethard Römfeld (eds.), *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, 339-364.

63. Para un análisis del relato del ángel en *Jubileos* 5, véase Van Ruiten, *Primaevael History*, 181-213; L. T. Stuckenbruck, «The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B. C. E.», en C. Auffarth y L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden 2004, 87-118 (esp. 111-115); Segal, *The Book of Jubilees*, 103-143.

Dios, en tanto que Yhwh se guarda a Israel para Sí mismo (Dt 32, 9: «Porque la porción de Yhwh es su pueblo, Jacob el lote de su heredad»)⁶⁴. Algunos manuscritos griegos leen también υἱὸν θεοῦ («los hijos de Dios»), mientras que muchos otros manuscritos griegos leen ἀγγέλων θεοῦ («los ángeles de Dios»). El texto masorético lee בני ישראל («hijos de Israel») con preferencia a «hijos de Dios» (בני אלה). La lectura «hijos de Dios» es considerada como la más antigua⁶⁵. En la tradición masorética esta lectura politeísta fue rechazada por medio de una pequeña modificación del texto⁶⁶. En un estadio primitivo, sin embargo, *Jubileos* hizo de ellos ángeles y espíritus, tal como podemos leer en 15, 30-32 (ver especialmente 15, 31c-32d):

- 15, 30a Porque el Señor no se procuró para Sí mismo a Ismael, a sus hijos, a sus hermanos, o a Esaú.
 b No quiso escogerlos (simplemente) porque estuviesen entre los hijos de Abraham,
 c ya que Él los conocía.
 d Sino que escogió a Israel para que fuese Su pueblo.
 31a Él los consagró
 b y (los) congregó de entre todos los hombres.
 c Porque hay muchas naciones y muchos pueblos,
 d y todos Le pertenecen.
 e Él dispuso a espíritus para gobernar sobre todos, a fin de extraviarlos de Su seguimiento.
 32a Pero sobre Israel hizo que no gobernase ningún ángel o espíritu,
 b porque Él solo es quien los gobierna.
 c Él los custodiará
 d y los reclamará para Sí mismo de entre Sus ángeles, Sus espíritus, y todas y cada una de Sus potencias,
 e para custodiarlos Él
 f y bendecirlos
 g y para que ellos puedan ser Suyos y Él de ellos desde ahora y por siempre.

64. Cf. Si 17, 17.

65. R. Meyer, «Die Bedeutung von Deuteronomium 32, 8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes», en A. Kuschke (ed.), *Verbannung und Heimkehr: Festschrift W. Rudolph*, Tübingen 1961, 197-209; O. Loretz, «Die Vorgeschichte von Deuteronomium 32, 8f 43», *Ugarit Forschungen* 9 (1977) 355-57; C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, (Orbis biblicus et orientalis 36), Göttingen 1981, 211-214; A. van der Kooij, «The Ending of the Song of Moses: On the Pre-Masoretic Version of Deut 32:43», en F. García Martínez et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, (Supplements to Vetus Testamentum 53), Leiden 1994, 93-100 (esp. 93-94); P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, Leiden 1996, 24-25, 156-58.

66. VanderKam apunta la posibilidad de que Dt 32, 8-9 remita al proceso de segregación del pueblo descrito con anterioridad en Gn 10 (cf. 10, 5. 10-12. 19-20. 30-31. 32); VanderKam, «Demons», 351-354.

En conclusión, se puede decir que no hay cabida para una comprensión literal de «hijos de Dios», sino únicamente para una comprensión metafórica. La concepción de Jacob como hijo de Dios o como hijo primogénito expresa: la posición de Israel en relación con los otros pueblos; la consagración a Dios; su constitución en la creación; y la relación constitutiva entre padre e hijo, que incluye el requerimiento a Israel de obediencia a Dios, así como la solicitud de Dios para proteger a Israel. Ello muestra una fuerte relación que no puede, en realidad, ser nunca destruida.