



Tradiciones *hagádicas* y exégesis jeronimiana: *Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant**

Haggadic Traditions and Jerome's Exegesis: *Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant*

Eunate Mirones Lozano*
Universidad de Salamanca

Resumen: El estudio de las fuentes hagádicas en los escritos patrísticos es un tema de interés académico desde hace tiempo, especialmente desde finales del siglo XIX. En un principio, los especialistas cristianos carecían de la formación necesaria para abordar esta investigación. Con el tiempo, el perfil de los investigadores se diversificó, incluyendo estudiosos de distintas confesiones y disciplinas, capaces de analizar las interacciones entre tradiciones judías y clásicas dentro de la literatura cristiana primitiva. El estudio que se presenta parte de un caso concreto: el comentario bíblico de Jerónimo al libro de Jonás, en el que confluyen su conocimiento de la tradición hebrea y su sólida formación clásica latina. A través de este análisis, se busca mostrar la huella de la tradición judía en los escritos de Jerónimo, y observar cómo integra ambas herencias culturales en su obra.

Abstract: The study of haggadic sources in the writings of the Church Fathers has long been a subject of scholarly interest, particularly since the late nineteenth century. Initially, Christian scholars lacked the necessary training to undertake this line of research. Over time, however, the profile of researchers became more diverse, encompassing scholars from different confessional backgrounds and academic disciplines who were able to examine the interactions between Jewish and classical traditions within early Christian literature. The present study takes as its point of departure a specific case: Jerome's biblical commentary on the Book of Jonah, in which his knowledge of the Hebrew tradition converges with his extensive training in the Latin classical tradition. Through this analysis, the study seeks to demonstrate the imprint of the Jewish tradition on Jerome's writings and to

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación PID2021-124503NB-100 otorgado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU).

* eunatemironeslozano@usal.es
ORCID 0000-0002-2014-1754

examine how he integrates these two cultural heritages within his work..

Palabras clave: Jerónimo; Hagadá; Tardo antigüedad; Jonás.

Keywords: Jerome; Haggadah; Late Antiquity; Jonah.

Introducción

El estudio de la presencia de fuentes *hagádicas* en los escritos patrísticos constituye un campo de investigación que ha suscitado un notable interés desde hace más de un siglo. La búsqueda e identificación de posibles vestigios de tradiciones judías en la literatura de los Padres de la Iglesia comenzó a consolidarse como objeto de estudio a finales del siglo XIX. Sin embargo, los especialistas en patrística de aquel período no siempre disponían de la formación específica necesaria para abordar una cuestión que exigía, tanto un profundo conocimiento de la cultura y las religiones cristiana y judía, como una sólida preparación filológica y clásica. Con el paso del tiempo, esta línea de investigación despertó el interés de diversos eruditos judíos que sí reunían dichas competencias. Entre ellos destaca de manera particular Louis Ginzberg, cuya monumental obra, *Leyendas de los judíos*, constituyó un hito fundamental y continúa siendo una referencia ineludible para los estudios posteriores sobre las tradiciones *hagádicas*.¹ Posteriormente, el perfil de los investigadores dedicados a este ámbito se fue diversificando progresivamente, incorporando especialistas de distintas disciplinas y pertenecientes a diversas confesiones religiosas, dotados de las herramientas metodológicas y los conocimientos necesarios para profundizar en el análisis entre las tradiciones judías y la literatura patrística.²

El objetivo principal de este estudio es describir en una primera aproximación la confluencia de tradiciones judías y clásicas en los escritos patrísticos, tomando como punto de partida su manifestación en uno de los comentarios bíblicos de Jerónimo. En investigaciones futuras nos proponemos ampliar esta línea de análisis con el fin de determinar con mayor precisión el alcance de la tradición literaria hebrea en un contexto más amplio; atendiendo específicamente a su papel en el cruce de caminos interdependientes e interconectados que tiene lugar entre las distintas tradiciones textuales que constituyen la literatura tardo antigua en su conjunto.

Conscientes de la amplitud y complejidad del objeto de estudio, hemos optado por centrar nuestro análisis en un caso concreto del comentario al libro de Jonás que, sin ser único ni excepcional, puede servir de hilo conductor de nuestro argumento. Se podrá observar en él la confluencia de las diversas tradiciones intelectuales que

¹ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, (Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1909-1938).

² Émilien Lamirande, “Étude bibliographique sur les Pères de l’Église et l’Aggadah”, *Vigiliae Christianae* 21/1 (1967), pp. 1-11.

conforman el horizonte cultural de su autor, así como la amplitud de sus conocimientos tanto de la lengua y tradición hebrea, como de la lengua latina y la literatura clásica. La sólida formación clásica de Jerónimo se manifiesta de forma evidente en el conjunto de su producción literaria, y no únicamente en aquellas obras dedicadas de forma específica a la exégesis bíblica. De hecho, la amplitud de su erudición, unida a un refinado dominio de la lengua latina, dará lugar a algunos de los escritos más importantes de la tradición literaria latina de su época.

Este acercamiento a los escritos patrísticos con el propósito de identificar sus fuentes hebreas constituye tan solo una de las líneas de trabajo integradas en un proyecto de investigación interdisciplinar de mayor alcance, que abarca, además de la literatura hebrea, las literaturas griegas, latina, arameo-siríaca y copta. El objetivo último de este proyecto es alcanzar una comprensión lo más completa posible de la literatura tardoantigua en toda su extensión y complejidad. El estudio comparativo e interdisciplinar en un corpus de textos representativo de las cinco principales tradiciones literarias del siglo IV d. C. nos permitirá comprender desde un marco más amplio su gestación y desarrollo, así como los mecanismos de interacción, adaptación, hibridación e imitación inseparables a ese tipo de escenarios multiculturales.

Jerónimo de Estridón y las escuelas alejandrina y antioquena

Jerónimo nació entre el año 340 y el 350, probablemente en Estridón, cuya localización exacta continúa siendo objeto de debate. Es posible que se situara en la actual frontera nordeste italiana. Tras sus primeros estudios en su tierra natal, fue a Roma a formarse donde aprendería, entre otras muchas cosas, el método explicativo que utilizará más tarde para su traducción del texto bíblico. Movidio por su aspiración a una vida de penitencia y ascetismo, Jerónimo se retiró durante un tiempo al desierto de Calcis, al sureste de Antioquía, región conocida como la “Tebaida siria” debido al elevado número de eremitas que la habitaban. En Calcis Jerónimo se sumerge en el estudio en profundidad de la lengua griega.³ De allí partirá a Constantinopla para continuar sus estudios de las Escrituras, y en aquella estancia descubre a Orígenes y comienza a desarrollar lo que será más tarde su modo de hacer exégesis a partir de las interpretaciones griegas y hebraicas del texto bíblico.⁴

De regreso a Roma el año 382, el papa Dámaso I le encarga una nueva traducción de la Biblia con el fin de clarificar las numerosísimas variantes que circulaban entonces en Occidente, conocidas como *Vetus Latina*. En el año 386 viaja a Belén, donde pasará sus últimos 35 años de vida; de 389-390 al 404-405 llevará a cabo la

³ Ferdinand Cavallera, *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre*, (Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1992), p. 42.

⁴ José María Blázquez Martínez, “Orígenes y su legado al Mundo Antiguo y al Mundo Moderno”, *Gerión* 27/1 (2009), pp. 263-295, espec. p. 9.

inmensa tarea de traducir el Antiguo Testamento al latín desde el texto hebreo original y apoyado en los LXX, que dará lugar a la *Vulgata*. A pesar de que esta versión no fue aceptada desde el primer momento por sus contemporáneos, para los que su guía espiritual era la Biblia griega, que estaba en la Iglesia desde sus orígenes judeo-helenísticos, terminó por imponerse de forma definitiva a partir del siglo X. Además de la *Vulgata*, Jerónimo elaborará extensos comentarios al texto bíblico de importancia primordial para entender su método y forma de interpretación de las Escrituras.⁵

En cuanto a su método de interpretación, Jerónimo se sitúa en un punto de convergencia entre las dos grandes tradiciones exegéticas de los primeros siglos del cristianismo: la escuela alejandrina y la antioquena, ambas decisivas para el desarrollo de la catequesis y del estudio de las Escrituras. De la tradición antioquena asumió la prioridad del sentido literal del texto, que exigía un examen riguroso de sus aspectos lingüísticos, históricos y gramaticales. Solo a partir de este fundamento, considerado imprescindible, podía accederse a los niveles más profundos de la interpretación bíblica. Al mismo tiempo, influido especialmente por la obra de Orígenes y por la tradición alejandrina, reconoció la legitimidad de una interpretación espiritual y alegórica que permitiera descubrir significados más elevados contenidos en el texto sagrado, elementos propios de la escuela alejandrina. No obstante, Jerónimo no dejó de señalar tanto los méritos como las limitaciones de ambas corrientes exegéticas, así como las contradicciones que, a su juicio, podían derivarse de sus respectivos planteamientos.⁶

La escuela antioquena, cuyos orígenes suelen vincularse a la figura de Luciano de Samosata, se caracterizó por una orientación exegética que otorgaba una especial relevancia al análisis histórico y gramatical del texto bíblico. Los autores antioquenos procuraron fundamentar su interpretación en el sentido literal de la Escritura, evitando lo que consideraban especulaciones excesivamente alejadas del texto. Desde esta perspectiva, la tarea del exegeta consistía ante todo en determinar el significado inmediato y contextual del pasaje estudiado. El discurso especulativo debía ser breve, claro, demostrable y, en lo posible, sencillo y llano. Esta corriente alcanzó su máximo desarrollo bajo la influencia de Diodoro de Tarso a finales del siglo IV. Entre sus representantes más destacados se encuentran Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Aunque ambos concedieron una importancia primordial al sentido literal, no ignoraron la presencia de figuras retóricas, metáforas y niveles complementarios de significado en el texto bíblico. Su propuesta exegética no consistía, por tanto, en un literalismo simplista, sino en una interpretación que, partiendo del sentido histórico y gramatical, reconocía la complejidad literaria de las Escrituras.⁷

⁵ Miguel Ángel Vega, “La labor traductográfica y la filosofía traductológica de San Jerónimo en su marco biográfico”, *Hermeneus* 1 (1999), pp. 167-185.

⁶ Raúl González Salinero, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, (Madrid: CSIC, 2023), p. 113.

⁷ Fernando Sagaspe, “La diferencia entre las escuelas de Alejandría y Antioquía”, *Persona* 2/4 (2018), pp. 121-128.

La otra gran tradición exegética de la Antigüedad cristiana fue la alejandrina, que desarrolló una aproximación a las Escrituras distinta de la cultivada en Antioquía. Sus principales representantes fueron Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes. Surgida entre finales del siglo II y comienzos del III, la escuela alejandrina se caracterizó por otorgar una especial relevancia a la interpretación alegórica, tipológica y espiritual de los textos bíblicos. Sin abandonar por completo el sentido literal, sus autores consideraban que la Escritura contenía niveles más profundos de significado que debían ser descubiertos mediante una lectura atenta a las realidades espirituales ocultas tras la letra del texto.

Tras la marcha de Panteno, primer director conocido de la escuela, la dirección pasó a manos de Clemente de Alejandría. Para Clemente, la filosofía griega y la revelación bíblica no constituían ámbitos contrapuestos, sino manifestaciones complementarias de una misma verdad divina. Ambas procedían de Dios y ambas conducían, en última instancia, a Cristo. Esta concepción favoreció la incorporación de categorías filosóficas procedentes del platonismo al pensamiento cristiano, especialmente la distinción entre el mundo sensible y el inteligible. En este contexto, la interpretación alegórica no se entendía como una negación del sentido literal, sino como una vía para acceder a significados más profundos contenidos en el texto sagrado.⁸ La estrecha relación entre cristianismo y cultura griega durante los primeros siglos de nuestra era resulta difícil de sobreestimar. Como señaló Werner Jaeger, “con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones”.⁹ El empleo de la lengua griega no constituyó, por tanto, un mero instrumento de comunicación, sino también un vehículo de transmisión cultural e intelectual que contribuyó decisivamente a la configuración de la teología cristiana antigua.

El sucesor más influyente de Clemente fue Orígenes, una de las figuras fundamentales del pensamiento cristiano antiguo. Profundamente influido por el platonismo, desarrolló una metodología exegética que distinguía tres niveles de interpretación de la Escritura: el literal, el moral y el espiritual, correspondientes respectivamente al cuerpo, el alma y el espíritu. Mediante esta analogía, comparaba la Biblia con el ser humano, compuesto igualmente de cuerpo, alma y espíritu. El sentido literal constituía el nivel histórico y objetivo del texto; el moral ofrecía orientaciones para la conducta ética; y el espiritual permitía descubrir el significado más profundo de la revelación divina, orientando al lector hacia el reconocimiento de Cristo como centro de toda la Escritura. Orígenes sostenía que numerosos pasajes bíblicos no podían comprenderse adecuadamente mediante una lectura exclusivamente literal. Determinadas narraciones o prescripciones legales exigían, a

⁸ Ángel Gerónimo Llopis, “Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría”, *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, 17 (2020), pp. 76-99.

⁹ Wilhelm Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 8-15, espec. 14.

su juicio, una interpretación espiritual que revelara su verdadero significado. Ello no implicaba el abandono del sentido histórico, sino su integración en una lectura más amplia, capaz de poner de manifiesto la dimensión teológica del texto. El objetivo último de la exégesis consistía, por tanto, en trascender la mera literalidad para alcanzar el sentido espiritual que subyace a la palabra escrita.¹⁰

Las diferencias metodológicas entre las escuelas de Antioquía y Alejandría reflejaban, en buena medida, orientaciones intelectuales que hundían sus raíces en la tradición filosófica griega. De forma esquemática, podría afirmarse que la inclinación alejandrina hacia la especulación teológica y la interpretación alegórica guarda cierta afinidad con la herencia platónica, mientras que la atención antioquena al análisis histórico y textual encuentra paralelos en la tradición aristotélica. Jerónimo participó de los principios de ambas escuelas y procuró mantenerse alejado de los extremos, defendiendo de manera constante la necesidad de integrar ambos enfoques.

Jerónimo como comentarista bíblico

Para Jerónimo, la interpretación espiritual no podía construirse al margen de una comprensión rigurosa del sentido literal, del mismo modo que el análisis filológico resultaba insuficiente si no conducía al significado último de la Escritura. Esta convicción aparece expresada con claridad en su comentario, hoy incompleto, a Ezequiel 42, 13-14, donde recurre a la imagen de un edificio para describir la relación entre ambos niveles de interpretación: “Ni los cimientos han de disponerse de tal manera que impidan alcanzar la cima, ni debe colocarse el tejado de un hermoso edificio si los cimientos no son suficientemente sólidos”.¹¹ Mediante esta metáfora, Jerónimo subraya la necesaria complementariedad entre el sentido literal, fundamento indispensable de toda exégesis, y el sentido espiritual, que constituye su culminación.

El propósito fundamental de Jerónimo consistía en desentrañar el sentido de las Escrituras y hacerlo accesible a sus lectores sin incurrir en especulaciones innecesarias. Para ello recurrió a todas las fuentes de información que consideró útiles para esclarecer el texto bíblico. Su labor exegética y filológica supera ampliamente la de muchos de sus predecesores, a quienes reprocha con frecuencia una tendencia excesiva a multiplicar las cuestiones interpretativas hasta el punto de oscurecer aquello mismo que pretendían explicar. Según afirma en el prólogo a su comentario al libro de Jonás, algunos comentaristas suscitan tantas dificultades y discusiones en torno al texto que terminan necesitando ellos mismos un intérprete, dejando a sus lectores más confundidos que antes de comenzar la lectura.¹² La

¹⁰ Eirini Artemi, “The Platonism and Neo-Platonism influence on Origen’s exegesis of the Bible”, *Mirabilia*, 36 (2023), pp. 232-258.

¹¹ Eusebio González Martínez, “Jerónimo, traductor de la Biblia”, *Mirabilia*, 31 (2020), pp. 251-276.

¹² Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), p. 162.

claridad constituye, por tanto, uno de los principios rectores de su actividad intelectual. Jerónimo escribe para una audiencia cuya lengua de cultura es fundamentalmente el latín y que necesita disponer de un texto bíblico más preciso y fiable que el ofrecido por las diversas traducciones que integraban la *Vetus Latina*. Su labor traductora y exegetica pretende proporcionar a sus lectores las herramientas necesarias para comprender adecuadamente las Escrituras.

La poderosa imagen transmitida por la tradición de un Jerónimo asceta, retirado en la soledad de su celda y entregado por completo al estudio, rodeado de libros y manuscritos, puede hacer olvidar que toda su producción escrita está orientada hacia la comunicación y la enseñanza. Jerónimo escribe para ser leído y comprendido. Precisamente por ello no desdeña ninguna fuente de conocimiento que pueda contribuir a una mejor interpretación del texto sagrado. Muy al contrario, integra en su trabajo los recursos procedentes de la filología clásica, la tradición exegetica cristiana, el conocimiento de la lengua hebrea y las tradiciones interpretativas judías. El resultado es una obra que testimonia una erudición extraordinaria y una notable capacidad para articular saberes procedentes de ámbitos culturales diversos al servicio de un mismo objetivo: la comprensión más precisa posible de la Escritura.

Jerónimo estaba convencido de la prioridad de acudir al texto hebreo para discernir con la mayor precisión posible el sentido de las Escrituras, y resolver las dificultades planteadas por las diversas versiones griegas y latinas en circulación durante su época; de ahí surge la célebre expresión *hebraica veritas*. Sin embargo, la primacía concedida al texto hebreo no implicaba en modo alguno el menosprecio de la tradición textual griega. Jerónimo era plenamente consciente de su deuda con la versión de los Setenta y con las traducciones de los denominados *recentiores*, - Áquila, Símaco y Teodoción -, a las que recurría siempre que podían contribuir a esclarecer el significado del original hebreo. Su método filológico se caracterizaba por una notable amplitud de miras y por una utilización crítica de todas las fuentes disponibles, sin excluir ninguna que pudiera resultar útil para alcanzar una comprensión más exacta del texto bíblico. Esta actitud puede apreciarse en sus comentarios exegeticos, donde frecuentemente presenta de manera paralela el texto hebreo y las versiones griegas, ofreciendo a continuación su propia traducción latina antes de proceder al comentario propiamente dicho. No obstante, cuando las distintas tradiciones textuales divergían, Jerónimo tendía a otorgar una autoridad superior al texto hebreo, que consideraba el criterio fundamental para la determinación del sentido auténtico de la Escritura. Si bien reconoce, al menos implícitamente, que la Septuaginta es un texto inspirado, por ser traducción de un texto asimismo inspirado.¹³

La competencia filológica y el rigor intelectual de Jerónimo en su aproximación al texto bíblico resultan difícilmente cuestionables. Su formación clásica y los métodos de trabajo asociados a ella desempeñaron un papel fundamental en la

¹³ Natalio Fernández Marcos, "Septuaginta *versus* Biblia Hebrea: la Biblia de los cristianos", *Estudios bíblicos. C.S.I.C.*, 82/2 (2024), pp. 263-285, espec. 277.

configuración de su actividad exegética. El comentario bíblico latino de la Antigüedad tardía consistía en buena medida en “l’imitation par les latins des méthodes mises en œuvre par les Grecs et en particulier les Alexandrins pour expliquer les classiques et tout d’abord Homère”.¹⁴ Desde esta perspectiva, las semejanzas metodológicas entre un comentario bíblico de Jerónimo y el comentario de Servio a la *Eneida* resultan más significativas de lo que podría suponerse a primera vista, aun cuando sus objetivos y contenidos difieran sustancialmente. Servio busca esclarecer el significado de la obra virgiliana mediante explicaciones en prosa destinadas a resolver dificultades de carácter gramatical, léxico o métrico. Asimismo, aborda ocasionalmente cuestiones históricas, culturales o mitográficas cuya comprensión se había vuelto problemática con el paso del tiempo.¹⁵ Jerónimo, por su parte, persigue determinar con la mayor precisión posible el sentido del texto bíblico a partir del original hebreo y de las distintas tradiciones textuales griegas, con el propósito último de transmitir adecuadamente el mensaje cristiano. Aunque la finalidad religiosa de su trabajo lo distingue claramente de Servio, su aproximación al texto revela una formación filológica análoga y la adopción de procedimientos heredados de la tradición clásica.

En la obra de Jerónimo confluyen de manera particularmente estrecha las tradiciones culturales clásica y cristiana, hasta el punto de que no siempre resulta sencillo determinar qué elementos de su método exegético son específicamente originales. A ello se añade una dificultad metodológica adicional: gran parte de los textos que pudieron servir de modelo tanto a los comentaristas clásicos como a los bíblicos se han perdido, lo que dificulta establecer con precisión qué rasgos proceden de la tradición recibida y cuáles constituyen aportaciones propias. Con todo, es posible reconocer ciertos rasgos distintivos del Jerónimo comentarista, especialmente en sus respuestas a las críticas que suscitaron sus escritos. Entre las acusaciones dirigidas contra él figura, en varias ocasiones, la de depender excesivamente de Orígenes, cuya erudición bíblica admiraba abiertamente, aunque mantuviera reservas respecto de algunos aspectos de su pensamiento teológico. Como ha señalado Duval, el propósito exegético de Jerónimo termina por convertirse también en una opción estilística: la búsqueda de claridad y eficacia comunicativa. Sus comentarios se caracterizan por una exposición directa y accesible, alejada de artificios innecesarios, que aspira a hacer inteligible el texto bíblico tanto para el lector erudito como para aquel dotado de una formación más modesta.¹⁶

Del mismo modo que los filólogos alejandrinos sostenían la necesidad de explicar a Homero a partir de Homero, Jerónimo consideraba indispensable interpretar la Escritura a la luz de la propia Escritura. Este principio exigía un conocimiento exhaustivo del conjunto del texto bíblico, de manera que cada pasaje pudiera ser

¹⁴ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), p. 26.

¹⁵ Carmen Codoñer, “Comentarios cristianos en el siglo IV. Formas propias”, *Voces* 19 (2008), pp. 29-49, espec. 42.

¹⁶ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), p. 57.

comprendido en relación con el resto del corpus sagrado. Asimismo, el comentarista debía poseer una sólida formación en disciplinas como la retórica, la gramática, la historia y la filosofía, es decir, las mismas competencias que se esperaban de un intérprete de los autores clásicos. No obstante, la exégesis bíblica requería, además, otras cualidades específicas. Junto a la preparación filológica e histórico-literaria, el exegeta debía contar con una formación doctrinal sólida, una amplia erudición y la disposición intelectual necesaria para aproximarse correctamente a un texto que se consideraba inspirado por Dios. En este sentido, el comentario bíblico aspiraba a determinar con la mayor exactitud posible el significado auténtico de la Escritura, partiendo de la convicción de que el texto sagrado poseía una coherencia interna que permitía esclarecer sus pasajes más complejos mediante la comparación con otros lugares del mismo corpus. En resumidas cuentas: “lo que persigue el comentario a la biblia es averiguar sin error ninguno qué dice el texto, partiendo de un principio claro: el texto, en cuanto inspirado por Dios, no se presta más que a una sola interpretación”.¹⁷

Así pues, Jerónimo aplicó a la interpretación y traducción del texto sagrado numerosos procedimientos heredados de la tradición filológica clásica. Además del recurso a la interpretación de la Escritura por la propia Escritura, que compartían la tradición exegética judía y cristiana, ocupa un lugar destacado la atención al contexto histórico y geográfico de los diversos episodios narrados en el texto bíblico. Al igual que los filólogos alejandrinos, consideraba que el conocimiento de las circunstancias y lugares en las que una obra había sido compuesta resultaba esencial para su adecuada comprensión. Esta convicción aparece expresada de manera particularmente clara en el prefacio a su traducción de *Paralipómenos*, donde compara el conocimiento de la geografía bíblica con la experiencia directa de los escenarios vinculados a la literatura clásica: “de igual modo que se comprende mejor la historia griega una vez se ha visto Atenas, y el tercer libro de la Eneida cuando se ha navegado desde la Tróade [...] así también se entienden mejor las Escrituras cuando se ha contemplado con los propios ojos Judea”.¹⁸

En definitiva, Jerónimo no descartó ninguna fuente de conocimiento que pudiera contribuir a una comprensión más precisa del texto bíblico. Junto a los recursos heredados de su formación clásica, concedió una notable importancia a las tradiciones exegéticas judías y, en particular, al material *hagádico* que estas recogían, que para él constituía una valiosa fuente de contexto literario e interpretativo. De hecho, junto con Orígenes, fue uno de los Padres de la Iglesia que recurrió con mayor frecuencia a la tradición literaria judía para esclarecer términos, imágenes o pasajes de difícil interpretación.

¹⁷ Carmen Codoñer, “Comentarios cristianos en el siglo IV. Formas propias”, *Voces* 19 (2008), pp. 29-49, espec. 33.

¹⁸ <https://catholiclibrary.org/>

La hagadá en la escritura patrística

La *hagadá*, entendida en su sentido más amplio, designa el conjunto de materiales narrativos, exegéticos, homiléticos y edificantes desarrollados por la tradición rabínica al margen de la discusión jurídica propia de la *halaká*. Se manifiesta en formas literarias diversas, - relatos, leyendas, parábolas, fábulas y elaboraciones narrativas de episodios bíblicos -, mediante las cuales se amplían, reinterpretan o completan los acontecimientos recogidos en las Escrituras, con frecuencia con el propósito de transmitir enseñanzas religiosas, morales o éticas. Desde un punto de vista etimológico, pocas voces parecen tan claras e intrincadas al mismo tiempo como *hagadá* (הַגָּדָה). El término constituye una forma nominal derivada del verbo *higgîd* (הִגִּיד), ‘contar’, ‘narrar’ o ‘declarar’, procedente de la raíz גִּד. Su significado primario parece, por tanto, claro: ‘narración’ o ‘relato’. Sin embargo, la sencillez de esta etimología contrasta con la complejidad semántica e histórica que el término adquirió en la literatura rabínica. En efecto, aunque su origen lingüístico resulta inequívoco, el alcance preciso de la palabra y los límites de los materiales que designa han sido objeto de interpretaciones diversas, hasta el punto de que la definición de *hagadá* continúa planteando dificultades terminológicas e historiográficas.¹⁹

Por otra parte, tampoco resulta enteramente preciso el empleo de la expresión ‘literatura rabínica’, dado que esta designa un corpus extraordinariamente amplio y heterogéneo, tanto desde el punto de vista cronológico como geográfico. Bajo esta denominación se agrupan los textos producidos y transmitidos por los rabinos, - los maestros de la ley judía -, desde la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 d. C. hasta el declive de las academias rabínicas de Babilonia, tradicionalmente situado en torno al siglo XI. No obstante, esta delimitación cronológica debe entenderse únicamente de manera aproximada, ya que muchas de estas obras incorporan tradiciones considerablemente anteriores a su redacción definitiva, mientras que otras alcanzaron su forma final en épocas relativamente tardías.

La delimitación de la literatura rabínica temprana resulta aún más problemática. Muchos de los materiales que la integran fueron transmitidos oralmente durante largos períodos antes de su fijación escrita y presentan, además, una notable diversidad de procedencias y estratos de composición. En consecuencia, la atribución de numerosas sentencias conservadas en la *Misná*, la *Tosefta*, los *Midrasim* o los distintos Talmudes a determinados sabios, plantea dificultades considerables, puesto que no siempre es posible determinar si se trata de formulaciones originales o de tradiciones recibidas de autoridades anteriores. A todo ello se añade la

¹⁹ Wilhelm Bacher, “The Origin of the Word Haggada”, *The Jewish Quarterly Review* 4/3 (1892), pp. 406-429, espec. 406.

complejidad del propio desarrollo histórico del movimiento rabínico. Su expansión fue gradual y desigual, y su influencia efectiva dentro de las distintas comunidades judías varió considerablemente según las épocas y los contextos geográficos. Durante los primeros siglos de nuestra era, los círculos rabínicos constituyeron tan solo uno de los diversos grupos que conformaban el judaísmo postbíblico. Solo de manera progresiva, especialmente entre los siglos IV y VI, fueron consolidando una posición de creciente autoridad, hasta convertirse en la corriente dominante en amplios sectores del judaísmo, tanto en Palestina como, posteriormente, en las comunidades de la Diáspora.²⁰

Entre los numerosos intentos realizados por los investigadores para delimitar con mayor precisión los conceptos de *hagadá* y *halaká*, resulta especialmente interesante la propuesta de Kaufmann Kohler. A su juicio, el rasgo distintivo fundamental entre ambas categorías radica en el carácter popular de la *hagadá*, frente a la naturaleza predominantemente escolástica y normativa de la *halaká*. Mientras que esta última se ocupa de la formulación y transmisión de preceptos jurídicos derivados de la tradición y estrechamente vinculados a la interpretación de las Escrituras, la *hagadá* engloba una amplia variedad de materiales narrativos, edificantes y especulativos, cuyo contenido no siempre se encuentra directamente relacionado con cuestiones legales.²¹ Desde esta perspectiva, la *hagadá* constituiría el vehículo privilegiado de las dimensiones éticas, religiosas, imaginativas y populares del judaísmo rabínico. Sus relatos, parábolas, leyendas y reflexiones teológicas trascienden con frecuencia el ámbito estrictamente exegético o jurídico y no siempre tienen como finalidad inmediata la interpretación de la Ley. La *halaká* y la *hagadá* representarían así dos formas complementarias de transmisión de la tradición judía: una orientada a la regulación de la conducta y la práctica religiosa, la otra a la enseñanza, la edificación espiritual y la reflexión sobre el significado de las Escrituras y de la experiencia religiosa.

Otra propuesta ampliamente aceptada para la delimitación de ambos conceptos se encuentra en el estudio clásico de Günter Stemberger y Hermann L. Strack sobre la literatura talmúdica y midrásica. Estos autores señalan que una de las diferencias fundamentales entre *halaká* y *hagadá* radica en la distinta relación que ambas mantienen con los cambios históricos y sociales. La *halaká*, en cuanto sistema normativo destinado a regular la vida religiosa y comunitaria del pueblo judío, debe adaptarse constantemente a nuevas circunstancias geográficas, políticas y culturales, preservando al mismo tiempo su coherencia interna y su continuidad con la tradición precedente. La *hagadá*, por el contrario, no se encuentra sometida a las mismas exigencias prácticas. Al no desempeñar una función normativa inmediata comparable a la de la *halaká*, goza de una mayor libertad temática y formal, lo que

²⁰ Luis Girón Blanc, “Los Midrasim”, en G. SEIJAS (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía* (Madrid: Trotta, 2014), pp. 289-312, espec. 290.

²¹ Kaufmann Kohler, “The Pre-Talmudic Haggada. I”, *The Jewish Quarterly Review*, 5/ 3 (1893), pp. 399-419, espec. 399.

le permite conservar determinadas tradiciones narrativas durante largos períodos de tiempo. En este sentido, su evolución suele ser menos dependiente de las necesidades jurídicas de cada época. Ello no significa, sin embargo, que permanezca completamente inalterada. También la *hagadá* experimenta transformaciones, incorporando nuevas interpretaciones, preocupaciones teológicas o elementos derivados de controversias doctrinales y de los cambios culturales propios de cada contexto histórico.²²

Por otra parte, la dificultad de definir con precisión los conceptos de *halaká* y *hagadá* se debe, en gran medida, a que la frontera entre ambos ámbitos nunca fue completamente rígida y se configuró de manera progresiva a lo largo de la historia de la literatura rabínica. Aunque la distinción entre materiales normativos y materiales narrativos resulta útil desde el punto de vista analítico, en la práctica ambos géneros presentan frecuentes puntos de contacto e incluso zonas de superposición. Así, no es raro encontrar pasajes *hagádicos* con implicaciones normativas, del mismo modo que las discusiones *halákicas* recurren ocasionalmente a elementos narrativos o ejemplares para reforzar sus argumentos. La *hagadá* ocupa, además, un lugar central en buena parte de la literatura *midrásica* y constituye una de las principales fuentes de numerosas tradiciones conservadas posteriormente en escritos apócrifos y otros textos de carácter parabíblico. Sus raíces se remontan a los primeros siglos del judaísmo postbíblico, y muchos de sus materiales pueden rastrearse hasta la época de los *tanaítas* e incluso a tradiciones anteriores a la fijación escrita de las grandes compilaciones rabínicas. Por esta razón, algunos autores han considerado la *hagadá* una de las formas más antiguas de exégesis judía. Sin embargo, los primeros *hagadistas* no fueron simples transmisores de relatos legendarios. Su actividad estuvo estrechamente vinculada a la interpretación y enseñanza de las Escrituras. A través de parábolas, narraciones y desarrollos imaginativos del texto bíblico, buscaban hacer accesible su mensaje, extraer enseñanzas religiosas y morales, y responder a las inquietudes espirituales de sus audiencias. En este sentido, desempeñaron una función comparable a la de los predicadores u homilistas, utilizando los recursos narrativos como instrumentos al servicio de la exégesis y de la formación religiosa.²³

Tal como se ha señalado en la introducción de este estudio, la presencia de tradiciones judías en los escritos de los Padres de la Iglesia constituye un fenómeno ampliamente documentado. En este sentido, Louis Ginzberg observó que la importancia de la literatura patrística para el estudio de la *hagadá* no radica únicamente en la conservación de tradiciones judías conocidas por otras vías, sino también en la preservación de numerosas leyendas y motivos narrativos que no han llegado hasta nosotros a través de las fuentes rabínicas conservadas. La literatura cristiana antigua se convierte así, de manera paradójica, en un testimonio de gran

²² Hermann L. Strack & Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, (Estella: Verbo Divino, 1996), p. 49.

²³ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, (Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1909-1938), espec. 3-5.

valor para la reconstrucción de determinadas tradiciones judías desaparecidas de la transmisión hebrea posterior. No obstante, el propio Ginzberg advierte de la necesidad de proceder con cautela al analizar este tipo de materiales. Tal es el caso de numerosas tradiciones conservadas en los escritos pseudoepigráficos del Antiguo Testamento, obras de origen judío que han llegado hasta la actualidad principalmente a través de la transmisión cristiana. La presencia de interpolaciones, reelaboraciones y adaptaciones introducidas por copistas y autores cristianos dificulta con frecuencia la identificación precisa del origen de una determinada tradición. En consecuencia, no siempre resulta posible determinar de manera inmediata si un relato, motivo o interpretación concreta pertenece al patrimonio judío original o si constituye el resultado de una reinterpretación cristiana posterior. Esta circunstancia obliga a adoptar una metodología particularmente cuidadosa en el estudio comparado de las fuentes judías y patrísticas. La mera presencia de un paralelo entre ambas tradiciones no basta para establecer una relación de dependencia directa; es necesario evaluar en cada caso la antigüedad de los testimonios, las posibles vías de transmisión y el grado de transformación que los materiales pudieron experimentar durante su circulación entre comunidades judías y cristianas.²⁴

El contexto histórico y geográfico en el que desarrollaron su actividad los primeros Padres de la Iglesia contribuye en gran medida a explicar este fenómeno. Durante los primeros siglos de nuestra era, el cristianismo se encontraba aún en proceso de definición doctrinal e institucional y mantenía múltiples puntos de contacto tanto con el judaísmo como con la cultura grecorromana. La identidad cristiana se configuró, por tanto, en un entorno caracterizado por una intensa interacción religiosa y cultural, en el que los intercambios de ideas, tradiciones y formas de interpretación resultaban inevitables. En consecuencia, la presencia de materiales *hagádicos* es especialmente perceptible en aquellos autores que, por razones geográficas, lingüísticas o cronológicas, mantuvieron un contacto más estrecho con comunidades judías. Pueden identificarse tradiciones de origen judío, en diversa medida, en los escritos de Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, aunque su presencia resulta particularmente significativa en autores orientales como Efrén el Sirio y, más tarde, en Jerónimo.

La obra de Orígenes constituye un punto de inflexión en este proceso. Con él, el recurso a las tradiciones judías deja de responder exclusivamente a una transmisión espontánea o indirecta y pasa a integrarse de manera más sistemática en la labor exegética. Su interés por esclarecer los pasajes difíciles de la Escritura lo llevó a consultar activamente tradiciones interpretativas judías y a recurrir a informantes hebreos cuando lo consideraba necesario. Los frecuentes testimonios de sus contactos con maestros judíos, a quienes menciona en ocasiones como *magister Hebraeus* o ὁ Ἑβραῖος, reflejan una actitud intelectual caracterizada por la voluntad de reunir y contrastar todas las fuentes de información disponibles para alcanzar una

²⁴ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, (Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1909-1938), p. 1.

comprensión más precisa del texto bíblico. Esta misma disposición metodológica, basada en la consulta crítica de tradiciones diversas y en la búsqueda de los contextos lingüísticos e interpretativos de la Escritura, encontrará posteriormente una de sus expresiones más elaboradas en la obra exegética de Jerónimo.²⁵

Por otra parte, en un contexto histórico caracterizado por una intensa interacción cultural y por la permeabilidad de las fronteras religiosas e intelectuales, las influencias entre las distintas tradiciones no pueden concebirse como fenómenos unidireccionales. Del mismo modo que la literatura patrística testimonia el conocimiento y la utilización de tradiciones *hagádicas* judías, también la literatura rabínica refleja, en diversos grados, el impacto de elementos procedentes del mundo helenístico. Nos encontramos, por tanto, ante un proceso de intercambio cultural complejo y multidireccional que, aunque constituye un fenómeno habitual en numerosos períodos históricos, adquiere una intensidad particular en la Antigüedad tardía. Una de las explicaciones más persuasivas respecto a esta interacción la dio en su día David Daube, quien defendió la existencia de una significativa influencia de la retórica helenística sobre la jurisprudencia rabínica. Su análisis se centró especialmente en la figura de Hillel y en sus reglas hermenéuticas, para las que identificó paralelos con los procedimientos argumentativos presentes en Cicerón y, de manera particular, en la tradición estoica.²⁶

En trabajos posteriores, David Daube profundizó en esta tesis y sostuvo que determinadas formas de razonamiento jurídico y exegético empleadas por los rabinos podían comprenderse mejor a la luz de los modelos intelectuales grecorromanos. Estas conclusiones fueron cuestionadas por Saul Lieberman, quien, aun reconociendo la existencia de ciertos paralelismos formales, rechazó la idea de una dependencia directa y profunda de la tradición rabínica respecto de la retórica griega. A su juicio, las semejanzas observadas se explican mejor por la adopción ocasional de terminología y categorías intelectuales ampliamente difundidas en el mundo mediterráneo oriental que por una verdadera transferencia metodológica. Según Saul Lieberman, los métodos interpretativos rabínicos conservan un desarrollo esencialmente autónomo, aunque expresado en ocasiones mediante vocabulario de origen griego.²⁷

El debate no concluyó con estos autores y continúa ocupando un lugar destacado en la investigación contemporánea. La posición de Daube ha encontrado apoyo en

²⁵ Orig., Princ. 4.3-4 (ed. S. Fernández, Madrid 2015): “Mi maestro hebreo también usó esto para enseñarnos que como el principio y el fin no puede ser comprendido por nadie, excepto por nuestro Señor Jesucristo solo y por el Espíritu Santo, así, bajo la forma de una visión Isaías habló de dos serafines solamente, que con dos alas cubren el semblante de Dios, y con otras dos sus pies, y con dos vuelan...”.

²⁶ David Daube, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), pp. 239-65, espec. 245

²⁷ Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E.* 47-82 (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), pp. 47-51

estudios posteriores, entre ellos los de Philip Alexander,²⁸ mientras que otros investigadores, como Stephen J. Lieberman, han reforzado las objeciones formuladas por Saul Lieberman, insistiendo en las profundas raíces próximo-orientales de las técnicas rabínicas de interpretación.²⁹ Esta línea interpretativa ha sido desarrollada igualmente por Shaye J. D. Cohen, quien insiste en que el judaísmo de la Antigüedad debe estudiarse como una realidad plenamente integrada en el mundo grecorromano y, por consiguiente, inseparable de los marcos culturales e intelectuales en los que se desarrolló.³⁰

En definitiva, nos hallamos ante una cuestión que continúa siendo objeto de intenso debate. La interpretación de las relaciones entre judaísmo y helenismo sigue oscilando entre modelos que privilegian la influencia cultural y otros que enfatizan la continuidad interna y la autonomía de las tradiciones judías. Sin embargo, los estudios más recientes tienden a cuestionar la utilidad de categorías excesivamente rígidas. Resulta especialmente sugerente, en este sentido, la propuesta de Michael L. Satlow, quien ha señalado las limitaciones de los modelos explicativos basados en encuentros culturales concebidos como procesos estáticos y bilaterales. Frente a ello, propone un enfoque que abandona la oposición tradicional entre una supuesta ‘cultura judía’ y una ‘cultura ajena’, para comprender a los judíos antiguos como agentes plenamente insertos en los diversos entornos culturales en los que desarrollaron su existencia histórica. Desde esta perspectiva, las identidades culturales no se entienden como entidades cerradas y mutuamente excluyentes, sino como realidades dinámicas configuradas mediante procesos continuos de interacción, apropiación y transformación.³¹

La tradición judía en los comentarios de Jerónimo

Entre los autores cristianos de su tiempo, Jerónimo ocupa una posición singular por la amplitud y profundidad de su aproximación al saber judío. Su conocimiento de la lengua hebrea y su contacto continuado con maestros orientales le permitieron acceder a materiales exeгéticos y tradiciones interpretativas que permanecían, en

²⁸ Philip Alexander, “Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Greco-Roman World”, en Philip R. Davies & R. T. White (ed.), *Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, (Sheffield: JSOT, 1990), pp. 101-124.

²⁹ Stephen J. Lieberman, “A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic ‘Measures’ of Biblical Hermeneutics”, *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), pp. 157-225, espec. 162.

³⁰ Shaye J.D. Cohen, “Elias J. Bickerman: An Appreciation”, *Jewish Book Annual* 40 (1982-1983), pp. 162-165.

³¹ Michael Satlow, “Beyond Influence: Toward a New Historiographic Paradigm”, en A. Norich & Y. Z. Eliav (ed.) *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext* (Providence, RI: Brown University Press, 2008), pp. 37-53, espec. 50.

gran medida, fuera del alcance de buena parte de sus contemporáneos. Este conocimiento le proporcionó herramientas adicionales para abordar pasajes particularmente complejos y acercarse con mayor precisión al sentido de determinadas cuestiones exegéticas y teológicas. En cualquier caso, conviene tener presente que tanto el judaísmo del Segundo Templo como el cristianismo primitivo entendían las Escrituras en el marco de una tradición interpretativa viva.³² El texto bíblico no circulaba aislado, sino acompañado de un amplio conjunto de enseñanzas, explicaciones y desarrollos exegéticos transmitidos oralmente y reelaborados por sucesivas generaciones de intérpretes. La lectura de la Escritura se encontraba, por tanto, estrechamente vinculada a comunidades interpretativas que actualizaban constantemente su significado.

Cuando surge el cristianismo, este vasto cuerpo de tradiciones exegéticas formaba ya parte integrante del horizonte religioso y cultural del judaísmo. Los primeros autores cristianos heredaron buena parte de estas formas de lectura, aun cuando las reinterpretaron desde presupuestos teológicos propios. En consecuencia, el estudio de la exégesis judía de la época constituye una herramienta indispensable para comprender adecuadamente la exégesis cristiana antigua y, en particular, la obra de autores como Jerónimo, cuya aproximación al texto bíblico se alimenta de manera constante del diálogo con la tradición hebrea.

Observamos, en este sentido, que Jerónimo formula ya en sus *Quaestiones Hebraicae in Genesim* algunos de los principios que caracterizarán su producción posterior: el recurso sistemático al texto hebreo, el interés por la tradición interpretativa judía y la búsqueda constante de autoridades capaces de esclarecer el sentido de las Escrituras. Numerosos pasajes evidencian el esfuerzo por incorporar conocimientos procedentes del ámbito hebreo sin abandonar el marco doctrinal cristiano desde el que interpreta el texto bíblico. No resulta extraño, por ello, que esta obra haya sido considerada uno de los intentos más tempranos y ambiciosos realizados por un autor cristiano para transmitir al ámbito eclesiástico el saber exegético judío respetando, en la medida de lo posible, sus propias categorías interpretativas. Robert Hayward describe con precisión el alcance de este proyecto cuando afirma que las *Quaestiones Hebraicae* constituyen: “the most ordered and sustained attempt by any Christian writer, up to Jerome’s time, to transmit to the Church Jewish scholarship in its own terms”.³³

El método jeronimiano representa, en este sentido, una innovación significativa dentro de la exégesis cristiana de su tiempo. Aunque comparte con la tradición griega el recurso a los LXX y a las versiones de los *recentiores*, -Áquila, Símaco y Teodoción-, amplía considerablemente el horizonte filológico mediante la incorporación de materiales procedentes de la tradición hebrea y rabínica. Lejos de prescindir de las fuentes griegas, Jerónimo las integra en un sistema interpretativo más amplio, orientado a alcanzar la comprensión más precisa posible del texto

³² Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, (Madrid: Trotta, 1993), p. 527.

³³ Robert Hayward, *Hebrew Questions on Genesis*, (Oxford: Clarendon press, 1995), p. 1.

bíblico. Precisamente para describir esta peculiar combinación de recursos filológicos, Adam Kamesar ha acuñado la expresión *recentiores-rabbinic philology*, con la que alude al empleo conjunto de las versiones griegas y de las tradiciones rabínicas en el trabajo exegético de Jerónimo. Su método se caracteriza así por una aproximación plural a las Escrituras, en la que convergen la filología clásica, el saber hebreo y la tradición cristiana con el objetivo de esclarecer el sentido del texto sagrado.³⁴

Ahora bien, aunque no cabe duda del uso que Jerónimo hace de las fuentes hebreas a su alcance, la identificación precisa de dichas fuentes plantea importantes dificultades metodológicas. Ello se debe, en gran medida, a la naturaleza de los materiales transmitidos y a las propias condiciones de circulación del saber exegético en la Antigüedad tardía. La información que Jerónimo recibe de sus preceptores hebreos parece proceder, en numerosas ocasiones, de tradiciones orales o de materiales cuya fijación escrita aún no se había producido en la forma en que hoy los conocemos. Esta circunstancia obliga a extremar la cautela al intentar reconstruir el origen de las interpretaciones presentes en sus comentarios.

El carácter de buena parte de estas tradiciones era predominantemente oral, lo que dificulta cualquier intento de datación precisa. Incluso cuando determinados motivos o interpretaciones aparecen posteriormente recogidos en textos rabínicos o *targúmicos*, ello no implica necesariamente que Jerónimo conociera esas obras en una forma escrita y estable. Más verosímil resulta pensar que accediera a materiales exegéticos transmitidos de manera fragmentaria a través del contacto directo con especialistas judíos, dentro de un entorno intelectual en el que la circulación oral del saber desempeñaba todavía un papel fundamental. Por ello, la presencia en un comentario de Jerónimo de una tradición *hagádica* que más tarde aparece documentada en el *Targum* o en otras fuentes rabínicas no debe interpretarse automáticamente como prueba de dependencia textual directa ni como indicio de un conocimiento exhaustivo de tales obras.³⁵

Esta circunstancia explica tanto la riqueza como la dificultad que va unida al estudio de las fuentes hebreas y arameas en la obra jeronimiana. En muchos casos, el investigador no tiene acceso a la fuente concreta utilizada por Jerónimo, sino únicamente a testimonios posteriores que conservan tradiciones análogas o paralelas. El objetivo del análisis no debe consistir, por tanto, en establecer dependencias textuales estrictas allí donde las evidencias no lo permiten, sino en identificar la posible existencia de un horizonte exegético compartido en el que circulaban tradiciones interpretativas afines entre comunidades judías y cristianas de la Antigüedad tardía.

³⁴ Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 194.

³⁵ Hillel Newman, *Jerome and the Jews*, (Tesis doctoral. Universidad Hebrea de Jerusalén, 1997), p. 122.

Los informantes hebreos de Jerónimo tampoco proporcionan indicios suficientes para identificar las fuentes hebreas o arameas a las que pudo recurrir en cada caso. De hecho, de estos preceptores solo conocemos con certeza el nombre de uno de ellos, Baranina, mencionado por Jerónimo en la Epístola 84 dirigida a Pamaquio y Océano.³⁶ Más allá de este testimonio, la identidad y el perfil de los demás colaboradores judíos nos son prácticamente desconocidos. Jerónimo se refiere a ellos mediante una variedad de denominaciones que reflejan, por otro lado, la complejidad de su relación con el saber judío. Consciente de las objeciones que algunos de sus contemporáneos formulaban a sus estrechos vínculos con estudiosos hebreos, procura en ocasiones matizar la naturaleza de dichas relaciones, presentando a estos hebreos no tanto como *magistri* cuanto como *praeceptores* o informantes especializados.³⁷ Esta cautela terminológica puede interpretarse como una estrategia destinada a legitimar el recurso al saber judío sin comprometer la identidad doctrinal cristiana desde la que desarrolla su labor exegética. Asimismo, se atestiguan otras denominaciones aplicadas a estos especialistas hebreos, como *deuterotes* (תנא), *scriba* (סופר) o *sapiens* (חכם), términos técnicos procedentes de la propia tradición rabínica empleados para designar a estudiosos y maestros de la Ley.

A parte de estas denominaciones, Jerónimo utiliza asimismo el término más general *Hebraeus*. En este contexto resulta especialmente sugestiva la observación de Paul Rodrigue acerca del uso jeronimiano de los términos *Hebraeus* frente a *Iudaeus*. Aunque Jerónimo no establece de manera sistemática ni explícita una distinción entre ambos nombres, su empleo de uno u otro no parece enteramente indiferente. Un mismo individuo podía ser, en realidad, simultáneamente *Iudaeus* y *Hebraeus*; sin embargo, parece que Jerónimo reserva con frecuencia este último término para designar a aquellos judíos cuya autoridad deriva de su competencia lingüística y exegética, particularmente en relación con el conocimiento de la lengua hebrea y de las tradiciones interpretativas vinculadas a ella. Los *Hebraei* suelen ser, así, los especialistas que le proporcionan información lingüística y exegética, mientras que el término *Iudaei* adquiere, en numerosas ocasiones, connotaciones menos favorables, particularmente en contextos doctrinales o polémicos.³⁸ Conviene señalar, no obstante, que el empleo de *Hebraeus* no permite identificar de manera unívoca la condición religiosa de la persona designada. En determinados contextos el término puede referirse también a cristianos de origen judío o a judíos convertidos

³⁶ Juan Bautista Valero (trad.). *Obras completas de San Jerónimo. Epistolario I*, (Madrid: B.A.C., 2013), p. 889.

³⁷ Alison G. Salvesen, “Jerome, Jews, and ‘Hebrews’”, en D. A. Friedman and K. Czajkowski (ed.) *Looking In, Looking Out: Jews and Non-Jews in Mutual Contemplation* (Leiden: Brill, 2024), pp.320-334, espec. 329.

³⁸ Paul Rodrigue, *Jerome's Sources in His Translation of the Hebrew Bible, Paul. Jerome's Sources in His Translation of the Hebrew Bible*, (Cambridge: University of Cambridge, 2023), p. 66.

al cristianismo, de modo que su valor semántico depende en buena medida del contexto en que aparece.³⁹

La interpretación que propone Paul Rodrigue encuentra apoyo en diversos testimonios de la correspondencia jeronimiana. Así, en una carta al papa Dámaso elogia a un erudito judío en términos inequívocamente positivos: “Est vero quidam, a quo ego per plurima didicisse me gaudeo et qui Hebraeum sermonem ita elimarit, ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur”.⁴⁰ El pasaje evidencia la admiración de Jerónimo por el dominio de la lengua hebrea y por la autoridad exegética de ciertos estudiosos judíos. Por el contrario, cuando aborda cuestiones doctrinales que separan a cristianos y judíos, recurre con mayor frecuencia al término *Iudaei*. Así ocurre, por ejemplo, en una reflexión sobre la resurrección de los muertos contenida en una epístola a Heliodoro: “Non plangam cum Iacob et Dauid filios in lege morientes, sed cum Christo in euangelio suscipiam resurgentes; Iudaeorum luctus Christianorum gaudium est”.⁴¹ No obstante, esta diferenciación no debe entenderse como una distinción terminológica rígida ni sistemática, sino como una tendencia observable en determinados contextos de su obra. O bien, se puede deber a lo que Alison G. Salvensen expresa con precisión y hemos adelantado con anterioridad: “His use of these terms may additionally reflect his own internal self-justification for crossing the social and intellectual boundaries between Christianity and Judaism”.⁴²

A todas las dificultades hasta aquí expuestas que plantea un estudio de los comentarios de Jerónimo en busca de sus fuentes hebreas, se suma la complejidad propia de un período histórico en el que, como hemos dicho más arriba, las fronteras entre judaísmo y cristianismo se encontraban aún en proceso de definición. Muchas categorías religiosas, exegéticas e identitarias que hoy tendemos a concebir como claramente diferenciadas no habían adquirido todavía perfiles nítidos, lo que dificulta la reconstrucción precisa de las relaciones entre ambas tradiciones. A ello se añade el hecho de que judíos y cristianos compartían un mismo patrimonio escriturario, aunque interpretado desde marcos teológicos cada vez más divergentes. Este trasfondo común se sustentaba, además, sobre textos que habían experimentado largos y complejos procesos de transmisión, revisión y fijación, circunstancia que complica inevitablemente su interpretación desde una perspectiva tan alejada cronológica y culturalmente como la nuestra.

³⁹ Gorge K. Hasselhoff, “Revising the Vulgate: Jerome and his Jewish Interlocutors”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64/3 (2012), pp. 209-221, espec. 218.

⁴⁰ Juan Bautista Valero (trad.). *Obras completas de San Jerónimo. Epistolario I*, (Madrid: B.A.C., 2013), p. 149.

⁴¹ J. B. Valero (trad.). *Obras completas de San Jerónimo. Epistolario I*, p. 589

⁴² Alison G. Salvensen, “Jerome, Jews, and ‘Hebrews’”, en D. A. Friedman and K. Czajkowski (ed.) *Looking In, Looking Out: Jews and Non-Jews in Mutual Contemplation* (Leiden: Brill, 2024), pp.320-334, espec. 333.

El texto hebreo de Jonás

Un factor a tener en cuenta, que no debe subestimarse en un estudio de este tipo es la complejidad inherente a la transmisión textual de la Antigüedad. Conviene tener presente que los manuscritos hebreos consultados por Jerónimo no tienen por qué coincidir plenamente ni con los testigos textuales hoy conservados ni con las reconstrucciones propuestas por las ediciones críticas modernas. Las diferencias entre las diversas tradiciones manuscritas, la coexistencia de distintas formas textuales y los sucesivos procesos de revisión, transmisión y fijación del texto bíblico obligan a extremar la prudencia al comparar las lecturas jeronimianas con los testimonios actualmente disponibles. Esta circunstancia resulta especialmente relevante cuando se intenta reconstruir el trasfondo exegético de sus comentarios. En muchos casos, las dificultades no derivan únicamente de la imposibilidad de identificar con certeza las tradiciones judías a las que pudo tener acceso, sino también de la distancia existente entre los textos que manejó Jerónimo y los que han llegado hasta nosotros.

Por todo ello, el estudio de las fuentes hebreas y arameas presentes en su obra exige una metodología interdisciplinar que combine el análisis filológico, la crítica textual, la historia de la interpretación y el estudio de las tradiciones exegéticas judías y cristianas. Bien es cierto que las variantes entre manuscritos de un mismo texto presentan distinta naturaleza y alcance. Tal y como señala Julio Trebolle Barrera, aquellas que surgen durante el proceso de transmisión textual, - ya sea por errores de copia o por intervenciones deliberadas de escribas, glosadores e intérpretes -, suelen poder identificarse con relativa facilidad y, por lo general, no plantean dificultades insalvables para la crítica textual. Mucho más complejas son, sin embargo, las variantes derivadas de diferentes procesos de edición o de distintas fases de redacción del texto.⁴³ Un ejemplo de esta problemática lo constituye, por citar un caso especialmente revelador, el libro de Jeremías. Desde antiguo se observó que las versiones hebrea y griega de este libro presentan diferencias notables en extensión, orden y contenido: incluyen variantes textuales, adiciones y omisiones, así como una disposición diversa de determinados materiales. La resolución de estas discrepancias solo ha sido posible parcialmente y se ha visto favorecida de manera decisiva por los descubrimientos de Qumrán. Los manuscritos del Mar Muerto han demostrado que estas divergencias no se deben únicamente a errores de transmisión, sino que reflejan la existencia de distintas ediciones o recensiones de un escrito. En el caso del libro de Jeremías el texto conservado por la versión griega parece corresponder a una edición más antigua, mientras que el Texto Masorético preservaría una fase posterior y más desarrollada de la obra.⁴⁴ Este caso, entre otros, pone de manifiesto hasta qué punto puede ser compleja la historia textual de los escritos bíblicos, y, por otro lado, constituye un recordatorio de las dificultades que entraña reconstruir los textos hebreos a los que tuvo acceso Jerónimo varios siglos después.

⁴³ Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, p. 412.

⁴⁴ Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, p. 417

No todos los libros bíblicos presentan, sin embargo, una historia textual tan intrincada como la de Jeremías. Existen otros libros cuya tradición textual muestra una estabilidad considerablemente mayor, circunstancia de la que los manuscritos de Qumrán ofrecen igualmente valioso testimonio. Tal es el caso del libro de Jonás, del que tomamos los ejemplos analizados en el presente estudio. Aunque los manuscritos hallados en Qumrán correspondientes a este libro son escasos y extremadamente fragmentarios, los restos conservados presentan una notable coincidencia con el Texto Masorético.⁴⁵ Todo parece indicar que el libro de Jonás gozaba ya en época del Segundo Templo de una tradición textual relativamente estable, aunque ello no excluye la existencia de variantes menores ni de las alteraciones propias de todo proceso de transmisión manuscrita. Con todo, las investigaciones sobre los manuscritos del desierto de Judea continúan activas y siguen proporcionando nuevos datos y perspectivas de análisis.⁴⁶ Por ello, las observaciones aquí formuladas deben entenderse en un sentido necesariamente provisional, acorde con el carácter dinámico de la investigación textual y con las limitaciones asociadas a la evidencia actualmente disponible.

Jonas 1, 3: Hebraei Tharsis mare dici...

El libro de Jonás narra la historia del profeta que, tras recibir el mandato divino de predicar en Nínive, desobedece y emprende la huida embarcándose rumbo a Tarsis. Para impedir su fuga, Dios desencadena una tempestad que amenaza con hundir la nave y que solo cesa cuando Jonás es arrojado al mar. Entonces, un gran pez enviado por Dios lo engulle y evita que muera ahogado. El profeta permanece en su interior durante tres días y tres noches y, finalmente, es devuelto con vida a tierra firme. Los tres versículos que relatan el episodio de Jonás en el vientre del pez, cobran notoriedad inusitada al comparar Jesús su persona y misión con la del profeta. Por esta razón, - aunque no exclusivamente por ella-, el libro despertó un interés exegético particular entre los autores patrísticos y se convirtió en uno de los textos proféticos más frecuentemente comentados. Su riqueza simbólica, su potencial tipológico y la complejidad de algunos de sus pasajes favorecieron una recepción especialmente intensa tanto en la tradición griega como en la latina.

⁴⁵ Russell E. Fuller, "The Twelve", en E. Ulrich – F. M. Cross – R. E. Fuller – J. E. Sanderson – P. W. Skehan – E. Tov (eds.), *Qumran Cave 4, X: The Prophets. With the collaboration of C. M. Murphy and C. Niccum* (DJD XV; Oxford: Clarendon, 1997), pp. 221-318. Los fragmentos del libro de Jonás se encuentran en 4QXIIa (4Q76: Pls. XL-XLII), 4QXIIb (4Q81: Pl. XLVIII), and 4QXIIg (4Q82: Pls. XLIX-LXIV).

⁴⁶ Florentino García Martínez, "The Text of the XII Prophets", *OTE* 17/1 (2004), pp. 103-119, espec. p. 12 y ss. El autor analiza el estado textual del Libro de los Doce Profetas (o Profetas Menores) y examina los textos de las cuevas de Qumrán (4Q76-82), comparándolos con los manuscritos de Murabba'at y Nahal Hever.

En el presente estudio, recurrimos a pasajes del comentario de Jerónimo al libro de Jonás por considerar que en ellos aparecen ejemplos especialmente elocuentes de la forma en que convergen en su exégesis la tradición clásica y el recurso a materiales interpretativos de origen judío. Pueden encontrarse ejemplos de valor comparable en otros comentarios jeronimianos a diversos libros de las Escrituras, donde se observa igualmente el recurso a tradiciones hebreas y la articulación de múltiples tradiciones intelectuales dentro de un mismo proyecto exegético. El comentario al libro de Jonás constituye, por tanto, no una excepción, sino un caso metodológicamente útil para ilustrar las dinámicas interpretativas que atraviesan el conjunto de la producción exegética jeronimiana.

En lo que se refiere al uso de tradiciones hebreas en su comentario, este fenómeno se observa de manera especialmente elocuente en el tercer versículo del primer capítulo de Jonás, donde se narra cómo el profeta emprende la huida hacia Tarsis para escapar de la presencia divina. Al comentar este pasaje, Jerónimo señala que, según los hebreos, ‘Tarsis’ significa con frecuencia ‘mar’: *Porro Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant*.⁴⁷ Esta acepción, añade, encuentra respaldo en otros lugares de las Escrituras, particularmente en Isaías y en los Salmos. Nos hallamos aquí ante un ejemplo característico del método exegético basado en la interpretación de la Escritura a partir de la propia Escritura. Para justificar una determinada lectura se recurre a otros pasajes bíblicos considerados paralelos o esclarecedores, estableciendo una red de referencias internas destinada a precisar el sentido del texto.

El procedimiento de Jerónimo recuerda al principio filológico clásico de explicar a Homero por Homero, formulado por la crítica alejandrina y asumido posteriormente por la tradición exegética antigua del que hemos hablado en apartados anteriores. En la tradición rabínica que, como ya hemos señalado, también recurre a la interpretación del texto por el texto, esta práctica se fundamenta en la idea de que la Torá posee una coherencia interna perfecta, pues procede de una única autoridad divina; por ello, las aparentes dificultades, ambigüedades o repeticiones encuentran su explicación dentro del propio texto sagrado. Y así, de manera semejante, tanto la exégesis judía como la cristiana parten de la convicción de que las Escrituras constituyen una unidad coherente y orgánica, de modo que los pasajes más oscuros pueden ser esclarecidos a la luz de otros textos del mismo corpus. El principio rabínico no deriva necesariamente del modelo alejandrino, aunque ambos compartan procedimientos comparables. La convergencia resulta especialmente reveladora en Jerónimo, cuya práctica exegética integra de forma natural procedimientos propios de la tradición filológica grecolatina y recursos característicos de la interpretación hebrea de las Escrituras. Esta coincidencia metodológica constituye un nuevo testimonio de la compleja intersección de horizontes culturales e intelectuales que caracteriza su obra.

En este caso, Jerónimo recoge una tradición exegética ampliamente atestiguada en el *Targum*, donde ‘Tarsis’ aparece traducido o interpretado de forma sistemática

⁴⁷ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), p. 174.

como ‘mar’. La relevancia de este testimonio resulta especialmente significativa si se tiene en cuenta la antigüedad y difusión de la tradición *targúmica*. En efecto, está demostrado que ya a comienzos del siglo III d. C. la lectura y traducción aramea de las Escrituras constituían una práctica habitual en la sinagoga.⁴⁸ De ello da testimonio la *Misná*, redactada y compilada a inicios de dicho siglo, que en el tratado *Meguilá*, regula minuciosamente el procedimiento de lectura pública y su correspondiente traducción al arameo durante el servicio litúrgico.⁴⁹ Estas disposiciones reflejan la consolidación de una práctica exegética y pedagógica orientada a facilitar la comprensión de las Escrituras por parte de comunidades para las que el hebreo bíblico había dejado de ser una lengua plenamente inteligible, siendo el arameo su principal lengua de comunicación cotidiana.

Por otro lado, es importante señalar que el fenómeno *targúmico* no puede reducirse a su dimensión litúrgica. Los *targumes* son también el resultado de una prolongada actividad interpretativa desarrollada en ámbitos de estudio y enseñanza, donde la traducción del texto bíblico iba acompañada de explicaciones, aclaraciones y desarrollos exegéticos.⁵⁰ La existencia de una normativa *misnaica* presupone, por tanto, una tradición interpretativa ya consolidada. Aunque la fijación escrita de muchos *targumim* sea posterior, su transmisión oral y su utilización en contextos sinagógicos parecen remontarse a épocas considerablemente anteriores.

Puede afirmarse con un elevado grado de certeza que ya en época precristiana, antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d. C., existían traducciones y reelaboraciones arameas de textos bíblicos. Así lo atestiguan los hallazgos de Qumrán, entre los que destacan un *Targum* de Job, diversos fragmentos de una traducción aramea del Levítico y una versión aramea del Génesis conocida como Génesis Apócrifo. Estos documentos constituyen una prueba inequívoca de la antigüedad de la actividad traductora e interpretativa en lengua aramea y muestran que la mediación exegética de las Escrituras formaba ya parte de la vida religiosa e intelectual judía durante el período del Segundo Templo.⁵¹ Esta circunstancia reviste especial interés para el estudio del comentario de Jerónimo, pues permite situar determinadas interpretaciones presentes en los *targumes* dentro de un horizonte exegético mucho más antiguo y ampliamente difundido. En consecuencia, no resulta necesario postular el conocimiento directo de una versión *targúmica* concreta para explicar la presencia de determinadas tradiciones en sus comentarios; estas pudieron llegar hasta él a través de la enseñanza oral de sus informantes hebreos o por medio

⁴⁸ Miguel Pérez Fernández y Julio Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia*, (Madrid: Editorial Trotta, 2006), p. 180.

⁴⁹ Carlos del Valle (ed.), *La Misná*, (Sígueme: Salamanca, 2011), *Megilla* 4,4-10.

⁵⁰ Miguel Pérez Fernández y Julio Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia*, p. 180.

⁵¹ Miguel Pérez Fernández y Julio Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia*, (Madrid: Editorial Trotta, 2006), p. 183.

de corrientes interpretativas que circulaban ampliamente en los ambientes judíos de Palestina.⁵²

El texto masorético de Jonás 1:3 dice que: Jonás se levantó para huir lejos de Dios hacia Tarsis; bajó a Yafo y halló un barco que partía hacia Tarsis; pagó el pasaje y entró en él para irse con ellos a Tarsis, lejos de Dios: וַיָּקָם יוֹנָה לְבָרֵךְ תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי יְהוָה. וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמָּצָא אֲנִיָּה בָּאָה תַרְשִׁישַׁי וַיֵּתֶן שָׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי יְהוָה.⁵³ El *Targum*, por su parte, lo traduce así: ‘Y Jonás se levantó para huir hacia el mar, para evitar profetizar en el nombre de Dios; bajó a Yafo y encontró un barco que se dirigía al mar. Pagó el billete y subió a bordo, para ir con ellos al mar, para evitar profetizar en el nombre de Dios: וְקָם יוֹנָה לְמַעַרְק לִימָא מִן קַדָּם דִּיתְנַב בְּשֵׁמָא דִּי וְנַחַת לִיפּוֹ. וְאַשְׁכַּח אַלְפָּא דְּאֻלָּא בִּימָא וִיהַב אַגְרָה וְנַחַת בַּהּ לְמִיעַל עֲמַהוֹן לִימָא מִן קַדָּם דִּיתְנַב בְּשֵׁמָא דִּי.⁵⁴

El *Targum* traduce ‘Tarsis’, תַּרְשִׁישַׁי, como ‘hacia el mar’, לִימָא. Los traductores al arameo del texto bíblico introdujeron esta interpretación debido, al menos en parte, a que, en la época en que se fijaron las tradiciones *targúmicas*, la localización exacta de la histórica Tarsis ya no resultaba clara ni especialmente relevante para el contexto litúrgico sinagoga. Como consecuencia, en la exégesis judía antigua el término Tarsis pasó a emplearse con frecuencia como una designación genérica del ‘mar’, interpretación que, como hemos visto, toma en consideración Jerónimo.⁵⁵ Esta lectura incorpora además un matiz significativo: Jonás no pretende dirigirse a un lugar concreto, sino alejarse sin rumbo determinado por el mar. No dispone del tiempo ni de la serenidad necesarios para escoger cuidadosamente un destino; es un fugitivo dominado por el temor cuya única preocupación inmediata consiste en escapar. El mar aparece así no tanto como un punto geográfico preciso cuanto como el símbolo de una huida desesperada e indeterminada. En palabras del propio Jerónimo: ‘Non igitur propheta ad certum fugere cupiebat locum, sed, mare ingrediens, quocumque pergere festinabat. Et magis hoc conuenit fugitiuo et timido non locum fugae otiose eligere, sed primam occasionem arripere nauigandi’.⁵⁶

Esta interpretación *hagádica* de Tarsis que transmite el *Targum* parece preceder a la recogida en otras compilaciones *midrásicas* que incorporan el relato de Jonás,

⁵² Robert Hayward, “Saint Jerome and the Aramaic Targumim”, *Journal of Semitic Studies*, 32/1 (1987), pp. 105-123.

⁵³ Francisco Cantera Burgos & Manuel Iglesias González (trad.), *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975), Jon 1,3; Karl Elliger & Wilhelm Rudolph & Adrian Schenker (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1997), Jon 1,3.

⁵⁴ Alexander Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic. Vol. 3: The Latter Prophets according to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1962), pp. 436-439; Kevin J. Cathcart & Robert P. Gordon (trad.), *The Targum of the Minor Prophets*, (Wilmington: Delaware, 1989), p. 105.

⁵⁵ Álvaro Pereira-Delgado, Pablo Díez-Herrera, Miguel Ángel Garzón-Moreno, “¿Miguel Ángel Tarsis era Tarteso? lo que los textos bíblicos dicen (y no dicen)”, *Hispania sacra* 75/152 (2023), pp. 267-276.

⁵⁶ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), pp. 174-176.

como el *Yalqut Shimoni* o el *Pirqê Rabbî 'Eli'ezer*. Aunque la redacción de estas obras es considerablemente posterior al período *targúmico*, - el *Yalqut Shimoni* suele datarse entre los siglos XIII y XIV,⁵⁷ mientras que la composición final del *Pirqê Rabbî 'Eli'ezer* se sitúa habitualmente en torno al siglo IX,⁵⁸ buena parte de los materiales que contienen proceden de tradiciones orales mucho más antiguas. Ambas compilaciones describen la huida de Jonás hacia 'las islas del mar' (אִיִּים),⁵⁹ expresión que desarrolla la misma tendencia interpretativa observable en el *Targum*, sin ser tan determinante como la de este, donde el énfasis recae menos en un destino geográfico concreto que en la idea de una fuga precipitada por vía marítima. Los relatos conservados en estas fuentes presentan numerosos paralelos y subrayan, en ambos casos, la urgencia con la que el profeta intenta sustraerse a la misión que Dios le ha encomendado.

En este sentido la elaboración rabínica amplifica la tensión narrativa mediante la incorporación de nuevos detalles ausentes del texto bíblico. Así, cuando Jonás desciende a Yafo no encuentra embarcación alguna disponible, pues Dios, con el propósito de ponerlo a prueba, ha hecho alejar previamente el barco en el que debía embarcar para una travesía de dos días. Posteriormente, provoca un viento contrario que obliga a la nave a regresar al puerto. Al verla reaparecer, Jonás experimenta una profunda alegría y paga inmediatamente el pasaje. El detalle resulta especialmente significativo porque, según añade la tradición, la costumbre habitual era abonar el precio del viaje al término de la travesía, una vez desembarcados los pasajeros. De este modo, la prontitud con que Jonás paga se interpreta como una manifestación adicional de su ansiedad por huir cuanto antes de la presencia divina.⁶⁰

Completamos la interpretación ofrecida por el *Targum* con el testimonio de estas compilaciones *midrásicas*, porque participan del mismo horizonte exegético y forman parte de la tradición interpretativa judía en la que también se inserta la traducción *targúmica*. Ya se ha comentado arriba que el *Targum*, aunque estrechamente vinculado al ámbito sinagoga, no puede entenderse como un fenómeno exclusivamente litúrgico. Su origen y desarrollo responden a una realidad cultural e intelectual mucho más amplia, que trasciende la mera lectura pública de las Escrituras. La traducción aramea constituye, en efecto, un fenómeno literario y exegético de gran alcance, fruto de una prolongada actividad hermenéutica desarrollada tanto en contextos culturales como en ámbitos de estudio y enseñanza.⁶¹ Estas compilaciones *midrásicas*, aun cuando fueron redactadas siglos después,

⁵⁷ Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, (Munich: Beck, 2011), p. 390.

⁵⁸ Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, (Estella: Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1984), p. 21.

⁵⁹ Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, p. 101; *Yalkut Shimoni*: דעת לימודי יהדות ורוח (https://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=634, 18/06/2026).

⁶⁰ Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, p. 101; *Yalkut Shimoni*: דעת לימודי יהדות ורוח (https://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=634, 18/06/2026).

⁶¹ Miguel Pérez Fernández y Julio Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia*, p. 180.

conservan con frecuencia materiales y tradiciones *hagádicos* que circulaban ya en épocas anteriores y que permiten iluminar aspectos de la interpretación judía antigua presentes también en el *Targum*. Existen estudios específicos sobre otros pasajes bíblicos, distintos del que tratamos aquí, que dan muestra de esta dinámica; se puede observar en ellos con claridad la relación estrecha que vincula *hagadot* que aparecen en el *Targum* con recopilaciones midrásicas posteriores.⁶²

Menos concluyente, aunque no por ello menos sugestivo, resulta el episodio del gran pez que devora a Jonás. A diferencia del caso de Tarsis, donde puede identificarse con relativa claridad una tradición exegética compartida por Jerónimo y el *Targum*, aquí las conexiones son más difíciles de establecer. La literatura rabínica posterior desarrolló ampliamente este episodio, ampliando los escuetos datos proporcionados por el texto bíblico. En compilaciones como el *Yalqut Shimoni* y el *Pirqê Rabbî 'Eli'ezer* arriba mencionadas, el pez adquiere dimensiones extraordinarias y es descrito como una criatura portentosa que trasciende con mucho la sobria expresión bíblica de ‘gran pez’, דג גדול.⁶³

El *Targum*, al contrario que dichas compilaciones, no introduce elementos que sugieran una criatura fantástica o de naturaleza mitológica. Traduce literalmente el hebreo דג גדול, ‘gran pez’, con la expresión aramea דגא רבא,⁶⁴ que significa exactamente lo mismo: ‘gran pez’. Jerónimo, por su parte, vierte igualmente la expresión de forma literal. Todo ello parece indicar que ni el *Targum* ni el autor latino pretenden incorporar al texto las elaboradas tradiciones narrativas que la literatura rabínica desarrollará posteriormente en torno al animal que engulle al profeta. Resulta difícil determinar si Jerónimo desconocía tales relatos o si, conociéndolos, no los consideró relevantes para los objetivos exegéticos de su comentario. En cualquier caso, su interés principal no parece dirigirse a la naturaleza extraordinaria de la criatura, sino al significado teológico del episodio dentro de la historia de la salvación.

Con todo, resulta significativo que, aun manteniendo la literalidad del texto hebreo, Jerónimo observe en su comentario que el ‘gran pez’ mencionado en Jonás corresponde a lo que la Septuaginta y el propio Evangelio denominan κητος: *in hebraico autem pisces grandem legimus, pro quo LXX interpretes et Dominus in Euangelio cetum uocant, rem ipsam explicantes*.⁶⁵ La observación revela una característica habitual de su método exegético. Jerónimo parte del texto hebreo, cuya formulación considera más precisa, pero no prescinde de la tradición griega cuando esta puede contribuir a aclarar o desarrollar el sentido del pasaje. En este caso

⁶² Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbî Eliezer*, pp. 31-36.

⁶³ Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbî Eliezer*, pp. 103-104; Yalkut Shimoni: דעת – לימודי יהדות ורוח (https://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=634, 18/06/2026).

⁶⁴ Alexander Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic. Vol. 3: The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, (Leiden: Brill, 1962), pp. 436-439; Kevin J. Cathcart & Robert P. Gordon (trad.), *The Targum of the Minor Prophets*, (Wilmington: Delaware, 1989), p. 437.

⁶⁵ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, p. 220.

entiende que los traductores de la Septuaginta no alteran sustancialmente el contenido del texto, sino que explicitan la magnitud extraordinaria del animal mediante un término que evoca una criatura marina de dimensiones excepcionales.

La Septuaginta, junto con las recensiones de Áquila, Símaco y Teodoción, no traduce ‘pez’ con la palabra griega que se esperaría, es decir, alguna variante de ἰχθύς; traducen el דָּג de Jonás por κῆτος. La palabra דָּג aparece 33 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales todas salvo cuatro aparecen en plural; o como femenino colectivo דָּגִים o como plural masculino, דָּגִים. Casi todas aparecen en la locución ‘peces del mar’ דָּגֵי הַיָּם, y en contextos que tratan de los animales aptos o no para su consumo. En todos los casos, a excepción del libro de Jonás, la Septuaginta traduce דָּג con alguna forma de ἰχθύς, que es el término griego general para pez. La elección en el caso del libro de Jonás de κῆτος en lugar de una variante de ἰχθύς, conecta el ‘gran pez’ con los grandes monstruos marinos que aparecen en las Escrituras. Así en Génesis 1,21, donde Dios crea τὰ κήτη τὰ μεγάλα, ‘los grandes monstruos marinos’, y especialmente en Job 3,8, donde la Septuaginta traduce el hebreo לִוְיָטָן (*Liwyātān*) por τὸ μέγα κῆτος. La asociación no es irrelevante. Mientras que el texto hebreo de Job remite explícitamente al Leviatán, figura emblemática de las criaturas primordiales vinculadas al caos acuático, la traducción griega emplea precisamente el mismo vocablo que utilizará después para el animal de Jonás. De este modo, el κῆτος de Jonás queda integrado en una red de asociaciones bíblicas que lo aproxima al imaginario de los grandes seres marinos primigenios.

No debe concluirse, sin embargo, que los traductores de la Septuaginta identificaran al pez de Jonás con el Leviatán o con una criatura mitológica concreta. Más bien parece que recurrieron a un término suficientemente amplio para expresar la naturaleza extraordinaria del animal sin abandonar completamente el marco narrativo del texto. La traducción griega no transforma explícitamente el pez en un monstruo mítico, pero sí desplaza la atención desde el simple ‘pez grande’ del hebreo hacia una criatura marina de proporciones excepcionales. Este matiz resulta particularmente relevante para comprender la observación de Jerónimo. Aunque él traduce literalmente ‘gran pez’, acepta sin dificultad que la Septuaginta y el Evangelio hablen de *cetus* (κῆτος), considerando que los traductores griegos no alteran el sentido del relato, sino que explicitan la naturaleza extraordinaria del animal. Nos encontramos, por tanto, ante un ejemplo revelador de cómo una decisión traductora aparentemente menor puede abrir todo un horizonte de resonancias exegéticas, conectando el episodio de Jonás con las grandes criaturas marinas del imaginario bíblico y del mundo antiguo sin romper por ello el vínculo con el texto hebreo original.

Por otro lado, no es de extrañar que la Septuaginta optara por esta traducción, pues la palabra κῆτος se asociaba desde época muy antigua a grandes criaturas marinas y a monstruos de carácter mítico en la literatura griega. El término designa, en general, animales marinos de dimensiones extraordinarias, reales o imaginarios, y aparece vinculado a relatos tan conocidos como los Κητεα de Homero, que se

presentan como criaturas tan amenazadoras como indefinidas cuando celebran el paso de Poseidón con su carro: ‘...montó en el carro y partió sobre las olas. A su paso los monstruos marinos hacían fiestas con cabriolas...’.⁶⁶ Asimismo, κῆτος designa al monstruo enviado contra Andrómeda en el ciclo mítico de Perseo.⁶⁷ Resulta especialmente significativo que el propio Jerónimo evoque esta tradición en su comentario a Jonás al describir la ciudad de Yafo, desde cuyo puerto parte el profeta: *Hic locus est in quo usque hodie saxa monstrantur in litore in quibus Andromeda religata Persei quondam sit liberata praesidio. Scit eruditus lector historiam*.⁶⁸ La observación pone de manifiesto hasta qué punto el imaginario clásico seguía formando parte de su horizonte cultural y de sus recursos exegéticos. Para un autor familiarizado con estas tradiciones, la elección de κῆτος por parte de la Septuaginta evocaba inevitablemente un ámbito semántico asociado a criaturas marinas extraordinarias, muy distinto del sugerido por el término más habitual ἰχθύς.

En contraste con esta perspectiva, Teodoro de Mopsuestia, redactó casi contemporáneamente a Jerónimo, su comentario al libro de Jonás durante su etapa monástica en Antioquía.⁶⁹ A diferencia de Jerónimo, Teodoro apenas se detiene en la descripción del gran pez ni muestra interés por desarrollar las posibles resonancias simbólicas o extraordinarias del episodio. Esta actitud podría relacionarse con los presupuestos hermenéuticos de la escuela antioquena, caracterizada por una marcada preferencia por el sentido histórico y literal de las Escrituras, y por una cierta cautela frente a las interpretaciones alegóricas o a las elaboraciones de carácter más especulativo.⁷⁰ Formado en este ambiente intelectual, Teodoro tendía a desconfiar de aquellas lecturas que, a su juicio, podían apartarse del significado histórico inmediato del texto bíblico. En consecuencia, el episodio del gran pez ocupa en su comentario un lugar mucho menos destacado que en otras tradiciones exegéticas, tanto judías como cristianas.

Así pues, del episodio del ‘gran pez’ no es posible establecer con seguridad ningún vínculo directo con una tradición judía concreta conocida por Jerónimo. Sin embargo, ciertos paralelos temáticos presentes en el ya mencionado *Pirqê Rabbî 'Elî'ezer* resultan sugestivos para contextualizar algunos aspectos de su comentario. En este *midrás*, Jonás se dirige a Dios con estas palabras: “Señor del mundo...Tú eres llamado ‘el que da la muerte y el que da la vida’; mira que mi alma ha llegado hasta tocar la muerte, ¡dame la vida!”.⁷¹ La imagen central es la de un hombre que desciende hasta los límites mismos de la muerte para ser restituido a la vida por

⁶⁶ Hom. *Il.* 13.1.

⁶⁷ Philostr. *Im.* 1.29.

⁶⁸ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, p. 180.

⁶⁹ Theodori Mopsuesteni, “Commentarius in Ionam”, en H. N. Sprenger, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. «Göttinger Orientforschungen», V. Reihe: Biblica et Patristica, Bd., (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977), pp. 169-190; Robert C. Hill (trad.), *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Twelve Prophets*, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004).

⁷⁰ Robert C. Hill, “Jonah in Antioch”, *Pacifica* 14 (2001), pp. 245-261, espec. p. 246.

⁷¹ Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbî Eliezer. Pirqê Rabbî 'Elî'ezer*, p. 105.

intervención divina. Al comentar el pasaje en que Dios ordena al gran pez devolver a Jonás a tierra firme, Jerónimo observa que la expresión ‘lo vomitó’ debe entenderse en un sentido particularmente intenso y expresivo, como si el profeta fuera expulsado desde las entrañas mismas de la muerte, de tal modo que ‘desde lo más profundo de las vísceras de la muerte avanzó victoriosa la vida’: *ex imis uitalibus mortis uictrix uita processerit*.⁷² La formulación pone de relieve una imagen semejante de tránsito entre muerte y vida, desarrollada además dentro del marco cristológico que caracteriza toda la exégesis jeronimiana del libro. No es posible afirmar que Jerónimo dependa aquí de una tradición judía concreta conservada posteriormente en el *midrás*. Con todo, la comparación resulta de interés porque pone de manifiesto la presencia de determinados motivos interpretativos compartidos, - la proximidad extrema a la muerte, la intervención salvadora de Dios y el retorno victorioso a la vida -, que circulaban en distintos ámbitos exegéticos del judaísmo y del cristianismo antiguo. Más que una relación textual directa, parece plausible pensar en la existencia de un horizonte interpretativo común, dentro del cual pudieron desarrollarse imágenes y lecturas análogas a partir de un mismo relato bíblico.

La relación entre Jerónimo y las tradiciones *hagádicas* judías puede describirse como indirecta, aunque profundamente significativa desde el punto de vista exegético. Jerónimo no incorpora estas tradiciones de manera acrítica ni las adopta como autoridades independientes, sino que las utiliza como instrumentos interpretativos que le permiten aproximarse con mayor precisión al sentido del texto bíblico dentro de una lectura inequívocamente cristiana. Al mismo tiempo, no actúa como un mero transmisor pasivo de la tradición recibida; antes bien, selecciona, adapta y reelabora los materiales conforme a sus propios objetivos exegéticos, incorporando aclaraciones o desarrollos allí donde su criterio filológico y teológico lo considera oportuno. Como consecuencia, el recorrido que conduce desde una interpretación jeronimiana concreta hasta una posible fuente original resulta con frecuencia difícil de reconstruir y, en muchos casos, imposible de determinar con certeza. En este contexto se comprende mejor el equilibrio que caracteriza su método exegético. Jerónimo atiende al texto hebreo, recurre a las tradiciones judías, aprovecha los recursos de la cultura clásica y consulta las versiones griegas cuando las considera útiles para esclarecer el sentido de las Escrituras. Sin embargo, todos estos elementos permanecen subordinados a una misma finalidad hermenéutica: una lectura cristológica del texto bíblico, orientada a mostrar su cumplimiento último en Cristo.

*La formación clásica en los escritos de Jerónimo: et notanda breuitas quam
admirari in Vergilio solebamus*

⁷² Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, p. 258.

Jerónimo recibió, como hemos comentado, la formación clásica propia de un hombre de su condición social y de sus excepcionales capacidades intelectuales. Como consecuencia de ello, en sus comentarios bíblicos encontramos frecuentes referencias a los grandes autores de la literatura latina, entre los que ocupa un lugar destacado Virgilio, cuya obra conocía profundamente y admiraba abiertamente. Estas alusiones tienen como única finalidad ilustrar, aclarar o resaltar determinados aspectos estilísticos, lingüísticos o estéticos del pasaje comentado. Lo invocaba únicamente con fines de carácter literario, nunca para explicar cuestiones teológicas, ámbito en el que recurría exclusivamente a las Escrituras y a los autores cristianos. La presencia de Virgilio en los escritos jeronimianos no responde únicamente a una decisión consciente de carácter erudito, sino también a la interiorización de un universo literario que formaba parte inseparable de su formación intelectual. Al enfrentarse a la traducción o interpretación de las Escrituras, las reminiscencias virgilianas afloran con frecuencia de manera natural, revelando hasta qué punto la cultura clásica había modelado su sensibilidad literaria y sus hábitos de lectura.

No obstante, hay que señalar que la conciliación entre la herencia cultural clásica y sus convicciones cristianas no estuvo exenta de tensiones. Sus referencias a la literatura pagana no responden a un programa uniforme ni a una metodología claramente definida. Como ha señalado Hagendahl, su actitud hacia los clásicos es difícil de reducir a una fórmula sencilla, pues ‘es inconsecuente, inconsistente, refleja tendencias opuestas y fluctúa como las corrientes de la marea’.⁷³ En efecto, la profunda formación clásica que recibió y el uso constante que hace de la literatura grecolatina conviven con manifestaciones explícitas de rechazo hacia determinados aspectos de la cultura pagana, motivadas por sus convicciones religiosas. Esta aparente contradicción constituye uno de los rasgos más característicos de la personalidad intelectual de Jerónimo. Su admiración por la excelencia literaria de los autores clásicos coexistía con la convicción de que la verdad última se hallaba únicamente en las Escrituras. Sin embargo, lejos de desembocar en un rechazo sistemático de la tradición pagana, esta tensión dio lugar a una compleja apropiación selectiva de sus recursos culturales y retóricos. No es casual que humanistas como Erasmo de Róterdam vieran en Jerónimo una síntesis particularmente lograda entre la cultura literaria clásica y la fe cristiana.⁷⁴

De hecho, Jerónimo parece haber aspirado a la creación de una literatura cristiana capaz de igualar a la pagana en refinamiento estilístico y calidad literaria. Aunque reconocía sin ambages los méritos formales de los autores clásicos, no los referenciaba indiscriminadamente. Las alusiones a la literatura clásica aparecen con especial frecuencia en escritos polémicos, tratados eruditos, elogios fúnebres y cartas de carácter didáctico o moralizante, destinados a lectores cultos familiarizados con la tradición grecolatina. En estos contextos, las referencias a los autores paganos

⁷³ Harald Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1958), p. 309.

⁷⁴ Victoriano Pastor Julián, “Erasmo, biógrafo de san Jerónimo: Hieronymi Stridonensis Vita (1516)”, *Mirabilia*, 31 (2020), pp. 411-43, espec. p. 433.

constituían un eficaz recurso de comunicación con una audiencia formada en los mismos modelos educativos que el propio Jerónimo. Por el contrario, tales alusiones son considerablemente menos frecuentes en aquellos escritos de naturaleza más pastoral, orientados a destinatarios con una formación literaria más limitada, donde la inteligibilidad del mensaje y la eficacia catequética priman sobre cualquier demostración de erudición. Esta capacidad para adaptar el discurso a las características de sus lectores constituye uno de los rasgos más notables de la obra jeronimiana y explica, al menos en parte, la diversidad de registros, referencias y estrategias argumentativas presentes en sus escritos.

Este fenómeno no es exclusivo de Jerónimo, sino que se inscribe en una tendencia general de la literatura patrística latina. Los Padres de la Iglesia fueron formados en los modelos educativos de la cultura grecorromana y, por ello, incorporaron de manera natural a sus escritos procedimientos retóricos, recursos estilísticos y referencias literarias procedentes de la tradición clásica. La aparente tensión entre el rechazo del paganismo y la utilización constante de sus autores constituye una de las características definitorias de la intelectualidad cristiana antigua. En este sentido, la literatura patrística se configura como un espacio de convergencia cultural en el que la herencia clásica es reelaborada al servicio de nuevas finalidades religiosas.

Un ejemplo ilustrativo de esta herencia cultural grecolatina que se hace visible por medio de observaciones de carácter estilístico, retórico o filológico se aprecia con claridad en el comentario a Jonás 1,8, donde el texto hebreo relata la inquietud de los marineros, que comienzan a sospechar que la desgracia que los aqueja guarda relación con la presencia de Jonás a bordo. Llenos de desasosiego, lo interrogan insistentemente: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו--הֲגִידָה-נָא לָנוּ בְּאִשֶּׁר לְמִי-הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ מֵהַ-מְּלֶאכֶתֶךָ וּמֵאַיִן תְּבוֹא--מֵהַ-אֶרֶץ וְאִי-מִזֶּה עִם אֹתָהּ: “Dinos por qué nos sobreviene este mal; ¿cuál es tu oficio?; ¿de dónde vienes?; ¿cuál es tu tierra?; ¿de qué pueblo eres?”.⁷⁵ Al comentar este versículo Jerónimo evoca a Virgilio con estas palabras: *Quem sors indicauerat, cogunt uoce propria confiteri cur tanta tempestas sit uel quare contra eos Dei ira desaeniat... Et notanda breuitas quam admirari in Vergilio solebamus*.⁷⁶ Se refiere concretamente a los versos 112-114 del Libro VIII de la *Eneida* donde se narra el momento en que Palante, hijo del rey Evandro, sale al encuentro de Eneas y los troyanos. Palante los interpela mediante una rápida sucesión de preguntas: “*Iuvenes, quae causa subegit / ignotas temptare vias? quo tenditis?*” inquit. “*qui genus? unde domo? pacemne huc fertis an arma?*”⁷⁷ (“Jóvenes, ¿qué motivo os ha obligado a

⁷⁵ Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1997), Jon 1,8; Francisco Cantera Burgos, Manuel Iglesias González (trad.), *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975), Jon 1,8.

⁷⁶ Yves-Marie Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*, (Paris: Éditions du Cerf, 1985), p. 198.

⁷⁷ Verg. Aen. 8. 112-114 (Loeb Classical Library: https://www.loebclassics.com/view/virgil-aeneid/1916/pb_LCL064.69.xml?readMode=reader).

intentar caminos desconocidos? ¿A dónde os dirigís? ¿Cuál es vuestro linaje? ¿De qué patria venís? ¿Traéis aquí paz o la guerra?”.⁷⁸

No se trata aquí de una observación destinada a esclarecer el sentido del texto bíblico, sino de una apreciación de carácter estrictamente literario. La sucesión rápida y condensada de interrogantes del relato bíblico le recuerda a un procedimiento estilístico que admiraba en Virgilio y que reconoce inmediatamente en el pasaje bíblico. La admiración de Jerónimo se dirige, en particular, a la *brevitas* virgiliana, entendida como capacidad para condensar la intensidad dramática mediante una rápida sucesión de interrogantes.⁷⁹

Este tipo de reflexiones aparecen con frecuencia en los comentarios jeronimianos. Su sólida formación retórica y literaria hace que los grandes autores de la tradición clásica, muy especialmente Virgilio, comparezcan de manera casi natural en su lectura de las Escrituras. La presencia del poeta mantuano constituye, de hecho, una de las huellas más visibles de la educación clásica de Jerónimo. Sin olvidar que la función de estas referencias es estilística y filológica, no propiamente exegética. Cuando aborda cuestiones doctrinales o teológicas, Jerónimo fundamenta su interpretación en la autoridad de las Escrituras, la tradición eclesiástica y, en ocasiones, en las tradiciones exegéticas hebreas.

Conclusiones

Durante su estancia en Belén, Jerónimo profundizó en el aprendizaje de la lengua hebrea y adquirió también un conocimiento directo de determinadas formas de interpretación judía de las Escrituras, entre las que ocupaban un lugar relevante las tradiciones *hagádicas*. Jerónimo valoró de manera explícita el conocimiento que los estudiosos hebreos poseían del texto bíblico, aunque mantuvo siempre una posición crítica hacia el judaísmo desde sus convicciones cristianas. Esta tensión caracteriza buena parte de su aproximación a las fuentes judías: reconoce su utilidad para esclarecer dificultades textuales e interpretativas, pero integra sus aportaciones dentro de un marco doctrinal inequívocamente cristiano.

Jerónimo no renunció a ninguna fuente que pudiera resultar útil para su labor. De hecho, recurrió a materiales tan diversos que, en numerosos casos, resulta imposible determinar cuál de ellos subyace a una interpretación concreta; como señala Graves: “Jerome will often agree with more than one source, and it is impossible from the translation to determine what Jerome knows and why he translate as he does”.⁸⁰ Su educación romana se desarrolló en un contexto cultural caracterizado por un elevado grado de bilingüismo y por una notable sensibilidad hacia el aprendizaje de las

⁷⁸ Virg. Aen. 8, 112-114 (Fernández Corte, Madrid: Cátedra, 2000).

⁷⁹ Alice Daghini, “La *brevitas* nelle *Interpretationes Vergilianae* di Tiberio Claudio Donato”, en F. Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell’esegesi virgiliana antica*, (Pisa: E.T.S., 2013), pp. 401-428.

⁸⁰ Michael Graves, *Jerome’s Hebrew Philology: A Study based on his Commentary on Jeremiah* (Leiden / Boston: Brill, 2007), p. 97.

lenguas. Probablemente esta circunstancia contribuyó a que concediera una importancia singular al estudio del hebreo, más allá de la que le habían otorgado la mayoría de sus predecesores griegos.⁸¹ Esta circunstancia le permitió mantener una actitud polémica hacia el judaísmo y, al mismo tiempo, reconocer la autoridad de determinados estudiosos judíos en materias lingüísticas y exegéticas.⁸² Al mismo tiempo, este modo de proceder constituye un claro ejemplo de los procesos de intercambio cultural e intelectual característicos de la Antigüedad tardía, en los que la apropiación crítica de tradiciones diversas no impedía su integración dentro de un marco doctrinal propio.

⁸¹ Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 43.

⁸² Andrew Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 57-58.