

Université de Montréal

Lengua y religión en la Castilla del siglo XIII:
La Biblia E6/E8 y sus glosas

par
Giancarlo Fantechi

Département de littératures et de langues du monde
Section d'études hispaniques
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Docteur en Littérature
option Études hispaniques

Novembre 2016

© Giancarlo Fantechi, 2016

Résumé

La présente investigation vise à analyser, selon une perspective exégétique contextualisée, les gloses et les prologues des versions bibliques castillanes des manuscrits Escorial I.I.6 (*Bible E6*, siècle XIII) et Escorial I.I.8 (*Bible E8*, siècle XIV). La Bible E6 est la plus étendue et la plus ancienne des traductions de la *Vulgate* latine au roman castillan. Les deux manuscrits se démarquent pour leur complémentarité: E8 contient de *Lévitique* à *Psaumes* et E6 de *Proverbes* à *Apocalypse*. E8 pourrait être une copie inachevée et mise à jour du point de vue linguistique d'un premier volume d'E6, aujourd'hui perdu. La traduction représentée par E6/E8 se fait remarquer aussi pour son recours à une base critique textuelle latine qui proviendrait de l'intégration à l'une des multiples éditions parisiennes de la *Vulgate* (siècle XII) de contributions des manuscrits de la tradition hispanique de la Bible latine (*Toletanus, Cavensis, Legionensis 2*).

La première partie de la thèse (chapitres 1-4) présente une vue d'ensemble des traductions au castillan des Écritures judéo-chrétiennes des siècles XIII-XV et une description des deux versions en ce qui a trait à leurs caractéristiques critiques, textuelles et linguistiques. On y avance aussi une hypothèse autour du milieu de provenance de la traduction, en la mettant en relation avec les évêques de Tolède et Burgos, Rodrigo Jiménez de Rada et Juan de Soria, et avec les princes Felipe et Sancho, fils de Ferdinand III et futurs archevêques de Séville et Tolède respectivement. Cela est suivi par une contextualisation historico-littéraire sur la pratique des gloses bibliques médiévales, accompagnée d'une présentation du corpus, et par une contextualisation historique autour des dynamiques socio-politiques du siècle XIII, à cheval entre les règnes de Ferdinand III (r. 1217-1252) et Alphonse X (r. 1252-1284), suite à la Reconquête et à l'intégration de minorités juives et musulmanes à la communauté civique de Castille et Léon. Une attention particulière est consacrée aux débuts de la problématique des juifs convertis et aux stratégies de création du consensus social autour du pouvoir dynastique, dans ses aspects artistiques, littéraires et historiographiques. De fait, le manuscrit E6 témoigne d'une préoccupation vis-à-vis la légitimation de l'autorité royale, partagée par l'historiographie de l'époque, dont les principaux représentants étaient les évêques Lucas de Tuy, Juan de Soria et Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède et primat de l'Église hispanique. L'existence d'une telle préoccupation est attestée aussi par quelques miniatures du manuscrit qui représentent le souverain même sous le modèle du roi biblique Salomon. Dans le cadre de cette vue d'ensemble générale la langue castillane et la religion catholique se définissent en tant qu'axes fondamentaux en vue de l'articulation d'un projet cohérent et à long terme de construction nationale d'ordre culturelle qui s'attaquât au caractère culturellement non uniforme de la population du royaume.

La deuxième partie de l'investigation (chapitres 5-8) est consacrée aux prologues des livres des Écritures et aux presque 500 gloses qui accompagnent le texte, avec une attention particulière dirigée à l'identification et à la transcription de leurs sources. Ce matériel est analysé d'un point de vue exégétique contextualisé dans le but de déterminer sa relation avec les problématiques qui caractérisèrent la société de Castille et Léon dans son processus d'expansion et définition, au sein duquel la religion joua un rôle socialisateur indiscutable. Cette approche constitue la contribution originale de cette recherche à l'avancement de l'état des connaissances au sujet des Bibles castillanes médiévales et de

leur fonction au sein du plus ample contexte social, religieux, historique et politique qui entourait le travail de traduction des Écritures judéo-chrétiennes.

En ce qui concerne les gloses, autour de 300 se trouvent dans le Nouveau Testament –en majeure partie dans les épîtres de Saint-Paul qui s’occupent des relations entre les chrétiens d’origine grecque et ceux d’origine juive au sein de l’Église du premier siècle (*1-2 Corinthiens, Galates*)– quelque 100 dans les *Psaumes* et les autres dans le reste de l’Ancien Testament. Leurs sources principales sont l’*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur (s. XII) pour E8, les *Collectanea* de Pierre Lombard (s. XII) pour le Nouveau Testament d’E6, les *Postillae* d’Hugues de Saint-Cher (env. 1230) pour *Ézéchiel* dans E6 et une sélection de commentaires rabbiniques hispaniques des siècles XI-XII pour les *Psaumes* d’E8. Plus précisément, quelques-unes des gloses du Psautier seraient le résultat d’un travail d’harmonisation réalisé à partir de différents textes rabbiniques et elles permettraient un accès indirect à l’œuvre exégétique du rabbin originaire de Cordoue Moses ha-Kohen Ibn Chiquitilla (s. XI), aujourd’hui perdue en grande partie en ce qui a trait à ses originaux hébreu et arabe. Les gloses et les prologues d’E6 et E8 font état d’un travail conscient de sélection et d’édition.

Les sujets abordés par les gloses montrent une relation étroite avec les exigences de la politique des souverains castillans et avec celles de l’Église. En détail, la traduction aurait été conçue dans la perspective de la formation du clergé, dans le but de pourvoir non seulement à l’instruction religieuse du peuple catholique, mais aussi à la catéchèse des juifs convertis et à leur acceptation au sein de la communauté chrétienne, et en plus petite mesure à la prédication dirigée à contrer l’influence des albigeois et d’autres mouvements hétérodoxes qui maintenaient de petits centres de présence dans le royaume. En effet, la théologie et la législation castillane avaient comme référent –s’inspirant de Saint-Paul et Saint-Augustin– l’idée de la conversion future des juifs à Christ au fur et à mesure que la fin des temps s’approchait. Pour ces raisons cette version glosée des Écritures s’insère dans un processus sciemment orienté à long terme, autant sous une perspective théologique que sous une perspective socio-politique. La réalisation d’une Bible en langue romane était aussi cohérente avec l’augmentation significative de la proportion des documents en castillan par la chancellerie royale par rapport au latin pendant le règne de Ferdinand III (de 7% à 60%) –avec son complet développement sous le règne d’Alphonse X– et correspond pleinement aux préoccupations de l’Église, qui, à partir du IV Concile de Latran (1215), avait adopté des mesures sévères dans le but d’améliorer le niveau insatisfaisant de la préparation du clergé. En ce sens, la tradition représentée par E6 et E8 s’érige en témoin des dynamiques théologiques, ecclésiastiques, sociales et politiques de Castille et Léon au siècle XIII.

Mots-clé

Biblia Escorial I.I.6, Biblia Escorial I.I.8, Fernando III, Rodrigo Jiménez de Rada, Conversos.

Abstract

The investigation focuses on the prologues and glosses of the Castilian biblical versions contained in manuscript Escorial I.I.6 (*Bible E6*, 13th century) and Escorial I.I.8 (*Bible E8*, 14th century) from a contextualised exegetical perspective. The Bible E6 is the largest and the oldest translation of the Latin *Vulgate* to Castilian Romance. The two codices seem to be related because of their complementarity: E8 contains from *Leviticus* to *Psalms* and E6 contains from *Proverbs* to *Revelation*. E8 may be an uncompleted copy, linguistically updated, of a first volume of E6 that may have been lost. The tradition represented by E6/E8 stands out for referring to a Latin critical and textual basis that was the result of the integration to one of the multiple editions of the Paris *Vulgate* (12th century) of contributions from the manuscripts of the Hispanic tradition of the Latin Bible (*Toletanus, Cavensis, Legionensis 2*).

The first part of the thesis (chapters 1-4) introduces the Castilian translations of Judeo-Christian Scriptures of the 13th-15th centuries and describes the two versions as far as their critical, textual and linguistic characteristics are concerned. Moreover, it presents a hypothesis about the milieu from where the version arose, by relating it to Bishop Rodrigo Jiménez de Rada of Toledo and Bishop Juan de Soria of Burgos, and to Prince Felipe and Prince Sancho, sons of King Ferdinand III and future archbishops of Seville and Toledo. These considerations are followed by a historical and literary contextualization of the medieval tradition of glossing the Bible, by the description of the corpus and by a historical contextualization of the socio-political dynamics of the 13th century, encompassing the reigns of Ferdinand III (r. 1217-1252) and Alphonse X (r. 1252-1284), during the Reconquista and the consequent integration to Castile and León of significant minorities of Muslims and Jews. A special attention is dedicated to the beginnings of the problematics of the status of converted Jews and to the strategies of construction of the legitimacy of the dynastic authority through their artistic, literary and historiographic manifestations. Codex E6 as well gives evidence of an intent of contributing to the justification of monarchical power; such a preoccupation was shared also by the main representatives of the historiography of the time of Ferdinand III, the bishops Lucas de Tuy, Juan de Soria and Rodrigo Jiménez de Rada, Archbishop of Toledo and Primate of the Hispanic Church. As a matter of fact a few miniatures contained in the manuscript represent the sovereign by depicting him around the model of biblical King Solomon. Within this general overview the Castilian language and the Catholic religion exerted the function of axes for the articulation of a national identity of cultural nature around a coherent and long-term project called to deal with the diversified cultural characterizations of the population of the kingdom.

The second part of the investigation (chapters 5-8) focuses on the prologues to the biblical books and on the almost 500 glosses that accompany the text, with a special concern for the identification and transcription of the original sources. This material is then analysed from a contextualised exegetical perspective in order to determine its relationship with the problematics that were present in the society of Castile and León during its process of expansion and definition, where religion played an indisputable socialising role. This kind of approach constitutes the original contribution of this research to the advancement of knowledge of Medieval Castilian Bibles and their function within the wider social,

religious, historical and political context that was surrounding the endeavour of translating the Judaeo-Christian Scriptures.

As far as the glosses are concerned, almost 300 are located in the New Testament –significantly concentrated in the Pauline epistles that deal with the relationship between Christians of Greek and Jewish origin (*1-2 Corinthians, Galatians*)– around 100 are in the *Psalms* and the remaining ones in the other books of the Hebrew Scriptures. Their main sources are the *Historia Scholastica* of Peter Comestor (12th century) for E8, the *Collectanea* of Peter Lombard (12th century) for the New Testament of E6, the *Postillae* of Hugh of Saint-Cher (around 1230) for *Ezekiel* in E6 and a few Hispanic rabbinic commentaries from the 11th-12th centuries for the *Psalms* of E8. Some of the glosses of the Psalter may be the result of a work of harmonisation between those rabbinic texts and may allow as well an indirect access to the exegetical endeavour of Rabbi Moses ha-Cohen ben Giktilla (11th century) from Córdoba, which has mainly been lost today in its Hebrew and Arabic originals. The glosses and prologues of E6 and E8 give evidence of an aware intent of selection and edition.

The themes that are tackled by the glosses show a consistent relationship with the exigencies of the politics of the kings of Castile and León and with issues that were affecting the life of the Church. More specifically, the translation might have been directed to the formation of clergy in order to provide not only religious instruction to the Catholic people, but also a tool for the catechism of converted Jews, while promoting their reception into the wider social Christian community. The glosses provide as well tools for the preaching activity oriented to strive against the influence of the Albigenses and other heterodox movements that had small centres in the kingdom. As a matter of fact, both theology and the Castilian legislation held as a reference the idea of the imminent conversion of the Jews to Christ –inherited from Saint Paul and Saint Augustin– to be realised near the end of times. Therefore, this version of the Scriptures very well fits as part of an aware theological and socio-political process oriented towards the long-term. The realisation of a Bible in Romance was also coherent with the remarkable increase of the proportion of documents in Castilian issued by the Royal Chancellery during the reign of Ferdinand III, if compared to Latin (from 7% to 60%), which reached its full development during the reign of Alphonse X. Such an endeavour corresponded as well to the preoccupations of the Church that since IV Lateran Council (1215) had been adopting radical measures in order to improve the insufficient level of preparation of the clergy. Within this perspective, the tradition represented by E6 and E8 stands out as a witness of the theological, ecclesiastical, social and political dynamics of Castile and León during the 13th century.

Keywords

Biblia Escorial I.I.6, Biblia Escorial I.I.8, Fernando III, Rodrigo Jiménez de Rada, Conversos.

Resumen

La presente investigación se enfoca, desde una perspectiva exegética contextualizada, en las glosas y los prólogos de las versiones bíblicas castellanas de los manuscritos Escorial I.I.6 (*Biblia E6*, siglo XIII) y Escorial I.I.8 (*Biblia E8*, siglo XIV). La Biblia E6 es la más extensa y la traducción más antigua de la *Vulgata* latina al romance castellano. Los dos códices se relacionan por su complementariedad: E8 abarca de *Levítico* a *Salmos* y E6 de *Proverbios* a *Apocalipsis*. E8 sería una copia inacabada y puesta al día lingüísticamente del primer volumen de E6, hoy perdido. La traducción representada por E6/E8 destaca por recurrir a una base crítico-textual latina que procedería, a su vez, de la integración de una de las varias ediciones parisinas de la *Vulgata* (siglo XII) con aportes de los manuscritos de la tradición hispana de la Biblia latina (*Toletanus*, *Cavensis*, *Legionensis* 2).

En la primera parte de la tesis (capítulos 1-4) se presenta el conjunto de las traducciones al castellano de las Escrituras judío-cristianas de los siglos XIII-XV y se describen las dos versiones con respecto a sus características crítico-textuales y lingüísticas. Se plantea también una hipótesis acerca del entorno de procedencia de la traducción, relacionándola con los obispos de Toledo y Burgos, Rodrigo Jiménez de Rada y Juan de Soria, y con los infantes Felipe y Sancho, hijos de Fernando III y futuros arzobispos de Sevilla y Toledo. Sigue una contextualización histórico-literaria sobre la tradición glosadora bíblica medieval, acompañada de la presentación del corpus y una contextualización histórica alrededor de las dinámicas socio-políticas del siglo XIII, a caballo entre los reinados de Fernando III (r. 1217-1252) y Alfonso X (r. 1252-1284), a raíz de la Reconquista y de la consiguiente integración dentro del conjunto cívico castellano-leonés de varias minorías musulmanas y judías. Se presta una atención especial a la incipiente cuestión conversas y a las estrategias de creación del consenso, en sus vertientes historiográfica, artística y literaria, alrededor del poder dinástico. De hecho, el códice E6 testimonia cierta preocupación por la legitimación de la autoridad real, compartida con la historiografía de la época de Fernando III, cuyos referentes principales fueron los obispos Lucas de Tuy, Juan de Soria y Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo y primado de la Iglesia hispana. De ello dan constancia algunas miniaturas del manuscrito, que representan al mismo soberano construyéndolo alrededor del modelo bíblico del rey Salomón. Dentro de dicha panorámica general, la lengua castellana y la religión católica se configuran como los ejes fundamentales para la articulación de un proyecto de construcción nacional de índole cultural, coherente y de largo plazo, que lidiara con el carácter culturalmente no uniforme de la población del reino.

La segunda parte de la investigación (capítulos 5-8) se centra en los prólogos a los libros de la Escritura y en las casi 500 glosas que acompañan el texto, con una atención particular consagrada a la identificación y transcripción de las fuentes de procedencia. Este material se analiza desde una perspectiva exegética contextualizada, con vistas a determinar su relación con las problemáticas que caracterizaron a la sociedad castellano-leonesa en su proceso de expansión y definición, en que la religión ejerció un papel socializador indiscutible. Este tipo de acercamiento constituye el aporte original de esta investigación al avance del conocimiento sobre las Biblias castellanas medievales y su función dentro del más amplio contexto social, religioso, histórico y político que rodeaba la labor traductora de las Escrituras judeocristianas.

Con respecto a las glosas, alrededor de 300 se encuentran en el Nuevo Testamento –mayoritariamente en las cartas paulinas que se ocupan de las relaciones entre cristianos de origen griego y judío en la Iglesia del primer siglo (*1-2 Corintios, Gálatas*)– unas 100 en los *Salmos* y las demás en el resto del Antiguo Testamento. Las principales fuentes de procedencia son la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (s. XII) para E8, los *Collectanea* de Pedro Lombardo (s. XII) para el Nuevo Testamento de E6, las *Postillae* de Hugo de San Caro (ca. 1230) para *Ezequiel* en E6 y varios comentarios rabínicos hispanos de los ss. XI-XII para los *Salmos* de E8. En particular, algunas de las acotaciones al Salterio serían el resultado de un trabajo de armonización entre varios textos rabínicos y permiten un acceso indirecto a la obra exegética del rabino cordobés Moses ha-Kohen Ibn Chiquitilla (siglo XI), en gran parte hoy perdida en su original hebreo y árabe. Las glosas y los prólogos de E6 y E8 dan constancia de un trabajo consciente de selección y edición.

Los temas tratados por las glosas manifiestan una estrecha relación con las exigencias de la política de los soberanos castellanos y con las necesidades de la Iglesia. En detalle, la traducción se dirigiría a la formación del clero, con vistas a enfrentarse no solo a la instrucción religiosa del pueblo católico, sino también a la catequización de los judíos conversos y a su aceptación dentro de la sociedad cristiana, y en menor medida a la predicación orientada a contrarrestar la influencia de albigenses y otros movimientos heterodoxos que mantenían pequeños focos en el reino. De hecho, la teología y la legislación castellana tenían como referente –retomando a San Pablo y San Agustín– la idea de la futura conversión de los judíos a Cristo al aproximarse el final de los tiempos. Esta versión glosada de las Escrituras se inserta, por tanto, dentro de un proceso conscientemente orientado a largo plazo, tanto en términos teológicos como socio-políticos. La realización de una Biblia en romance era también coherente con el incremento significativo de la proporción de documentos en castellano por parte de la cancillería real con respecto al latín durante el reinado de Fernando III (del 7% al 60%), con su completo desarrollo bajo Alfonso X, y se corresponde con las preocupaciones de la Iglesia, que, a partir del IV Concilio de Letrán (1215), iba adoptando medidas contundentes para mejorar el nivel insuficiente de preparación del clero. En este sentido, la tradición representada por E6 y E8 se erige como testimonio de las dinámicas teológicas, eclesiásticas, sociales y políticas de Castilla y León del siglo XIII.

Palabras clave

Biblia Escorial I.I.6, Biblia Escorial I.I.8, Fernando III, Rodrigo Jiménez de Rada, Conversos.

Sommario

La presente investigazione ha come oggetto principale di studio i prologhi e le glosse delle versioni bibliche castigliane contenute nei manoscritti Escoriale I.I.6 (*Bibbia E6*, XIII secolo) ed Escoriale I.I.8 (*Bibbia E8*, XIV secolo), che vengono esaminati secondo una prospettiva esegetica contestualizzata. La Bibbia E6 è la più antica e la più estesa traduzione della *Vulgata* latina in romanzo castigliano. I due codici si caratterizzano e si relazionano per la loro complementarità: E8 contiene da *Levitico* ai *Salmi* ed E6 da *Proverbi* ad *Apocalisse*. E8 potrebbe essere una copia non terminata e linguisticamente aggiornata di un primo volume di E6, oggi andato perduto. La traduzione rappresentata da E6/E8 risalta per fondarsi su di una base critico-testuale latina che integra, a una delle varie edizioni parigine della *Vulgata* (XII secolo), alcuni apporti dei manoscritti della tradizione ispana della Bibbia latina (*Toletanus, Cavensis, Legionensis 2*).

Nella prima parte della tesi (capitoli 1-4) viene presentato l'insieme delle traduzioni castigliane delle Scritture ebraico-cristiane dei secoli XIII-XV e vengono descritte le due versioni rispetto alle loro caratteristiche critico-testuali e linguistiche. Viene inoltre elaborata una ipotesi al riguardo dell'ambito d'origine della traduzione, mettendola in relazione con i vescovi di Toledo e Burgos, Rodrigo Jiménez de Rada e Juan de Soria, e con gli infanti Felipe e Sancho, figli di Ferdinando III e futuri arcivescovi rispettivamente di Siviglia e di Toledo. Segue una contestualizzazione storico-letteraria circa la tradizione medievale della glossatura biblica, accompagnata dalla presentazione del corpo testuale e da una contestualizzazione storica delle dinamiche socio-politiche del XIII secolo, a cavallo fra i regni di Ferdinando III (r. 1217-1252) ed Alfonso X (r. 1252-1284), a seguito della Riconquista e della conseguente integrazione nella società castigliana e leonese di consistenti minoranze ebraiche e musulmane. Inoltre, viene dedicata un'attenzione particolare alla incipiente questione degli ebrei convertiti ed alle strategie di creazione del consenso intorno al potere dinastico nei loro aspetti artistico, letterario e storiografico. Di fatto, il codice E6 dà testimonianza di una certa preoccupazione riguardo alla legittimazione dell'autorità regia, condivisa anche dalla storiografia dell'epoca di Ferdinando III, i cui rappresentanti principali furono i vescovi Lucas de Tuy, Juan de Soria e Rodrigo Jiménez de Rada, arcivescovo di Toledo e primate della chiesa ispana. Prova di tutto questo sono alcune miniature del manoscritto che rappresentano il sovrano stesso modellato sul re biblico Salomone. All'interno della panoramica descritta, la lingua castigliana e la religione cattolica costituirono gli assi fondamentali intorno ai quali si articolò un progetto, coerente ed a lungo termine, di costruzione nazionale di indole culturale, capace di affrontare il carattere culturalmente non uniforme della popolazione del regno.

La seconda parte della ricerca (capitoli 5-8) viene dedicata più specificamente ai prologhi dei libri delle Scritture ed alle quasi 500 glosse che accompagnano il testo, con una attenzione particolare alla identificazione e trascrizione delle fonti di provenienza. Questo materiale viene analizzato secondo una prospettiva esegetica contestualizzata con il proposito di determinare la sua relazione con le problematiche che caratterizzarono la società castigliana e leonese nel suo processo di definizione ed espansione, in cui la religione svolse un ruolo socializzatore indiscutibile. Questa seconda impostazione costituisce l'apporto originale di questa ricerca all'avanzamento della conoscenza riguardo alle Bibbie castigliane medievali ed alla loro funzione all'interno del più ampio contesto

sociale, religioso, storico e politico che circondava il lavoro di traduzione delle Scritture giudeocristiane.

Per quel che riguarda le glosse, circa 300 si trovano nel Nuovo Testamento –per lo più concentrate nelle epistole paoline che si occupano delle relazioni fra cristiani di origine greca o ebraica (*1-2 Corinzi, Galati*)– circa 100 nei *Salmi* e le altre nel resto dei libri dell'Antico Testamento. Le fonti principali sono la *Historia Scholastica* di Pietro Comestore (XII secolo) per E8, i *Collectanea* di Pietro Lombardo (XII secolo) per il Nuovo Testamento di E6, le *Postillae* di Ugo di Santo Caro (circa 1230) per *Ezechiele* di E6 e vari commentari rabbinici ispanici dei secoli XI-XII per i *Salmi* di E8. In particolare, alcune delle note al Salterio sarebbero il risultato di un lavoro di armonizzazione di vari testi rabbinici e permetterebbero un accesso indiretto all'opera esegetica del rabbino cordovese Mosè ha-Kohen Ibn Chiquitilla (XI secolo), in gran parte andata perduta nel suo originale ebraico e arabo. Le glosse ed i prologhi di E6 ed E8 sono la dimostrazione di uno sforzo cosciente di selezione e di edizione.

I temi trattati dalle glosse mostrano una relazione stretta con le esigenze della politica dei sovrani castigliani e con le necessità della chiesa. In dettaglio, la traduzione sarebbe stata concepita in funzione della formazione del clero, con l'obiettivo di provvedere non solo all'istruzione religiosa del popolo cattolico, ma anche alla catachesi degli ebrei convertiti ed alla loro accoglienza nella comunità cristiana, ed in minor misura per agevolare la predicazione diretta a contrastare l'influenza degli albigesi e di altri movimenti eterodossi che mantenevano una piccola presenza nel regno. Di fatto, la teologia e la legislazione castigliana avevano come punto di riferimento –rifacendosi ad argomentazioni di San Paolo e di Sant'Agostino– l'idea della futura conversione degli ebrei a Cristo con l'approssimarsi della fine dei tempi. Questa versione glossata delle Scritture si inserisce, pertanto, in un processo consapevolmente orientato a lunga scadenza, tanto in termini teologici quanto in termini socio-politici. La realizzazione di una Bibbia in romanzo era coerente anche con il notevole incremento della proporzione di documenti in castigliano da parte della cancelleria reale con rispetto al latino durante il regno di Ferdinando III (dal 7% al 60%) –e che raggiunse il pieno sviluppo durante il regno di Alfonso X– e corrisponde alle preoccupazioni della chiesa che, a partire dal IV Concilio del Laterano (1215), stava adottando misure drastiche per migliorare l'insufficiente livello di preparazione del clero. In questo senso la tradizione rappresentata da E6 ed E8 si erge a testimone delle dinamiche teologiche, ecclesiastiche, sociali e politiche vigenti in Castiglia e León nel XIII secolo.

Termini chiave

Biblia Escorial I.I.6, Biblia Escorial I.I.8, Fernando III, Rodrigo Jiménez de Rada, Conversos.

Résumé de vulgarisation

Cette investigation analyse, selon une perspective exégétique contextualisée, les gloses et les prologues des versions bibliques castillanes des manuscrits Escorial I.I.6 (*Bible E6*, siècle XIII) et Escorial I.I.8 (*Bible E8*, siècle XIV) qui constituent la plus étendue et la plus ancienne des traductions de la *Vulgate* latine au castillan. Sa base critique textuelle latine proviendrait de l'intégration à l'une des multiples éditions parisiennes de la *Vulgate* (siècle XII) de contributions des manuscrits de la tradition hispanique de la Bible latine.

La première partie de la recherche présente une vue d'ensemble des versions castillanes des Écritures judéo-chrétiennes des siècles XIII-XV et une description des deux manuscrits en ce qui a trait à leurs caractéristiques critiques, textuelles et linguistiques. On y avance aussi une hypothèse autour du milieu de provenance de la traduction, en la mettant en relation avec les évêques de Tolède et Burgos, Rodrigo Jiménez de Rada et Juan de Soria, et avec les princes Felipe et Sancho, fils de Ferdinand III et futurs archevêques de Séville et Tolède respectivement. Cela est suivi par une contextualisation historico-littéraire sur la pratique des gloses bibliques médiévales, accompagnée d'une présentation du corpus, et par une contextualisation historique autour des dynamiques socio-politiques du siècle XIII, à cheval entre les règnes de Ferdinand III (r. 1217-1252) et Alphonse X (r. 1252-1284), suite à la Reconquête et à l'intégration de minorités juives et musulmanes à la communauté civique de Castille et Léon. Une attention particulière est consacrée aux débuts de la problématique des juifs convertis et aux stratégies de création du consensus social autour du pouvoir dynastique, particulièrement en relation avec la production historiographique hispanique de l'époque. Dans le cadre de cette vue d'ensemble générale la langue castillane et la religion catholique se définissent en tant qu'axes fondamentaux en vue de l'articulation d'un projet de construction nationale d'ordre culturel qui s'attaquât au caractère culturellement non uniforme de la population du royaume.

La deuxième partie de l'investigation est consacrée aux prologues des livres des Écritures et aux presque 500 gloses qui accompagnent le texte, avec une attention particulière dirigée à l'identification et à la transcription de leurs sources. Ce matériel est analysé d'un point de vue exégétique contextualisé dans le but de déterminer sa relation avec les problématiques qui caractérisèrent la société de Castille et Léon dans son processus d'expansion et définition.

En ce qui concerne les gloses, autour de 300 se trouvent dans le Nouveau Testament, quelque 100 dans les *Psaumes* et les autres dans le reste de l'Ancien Testament. Leurs sources principales sont l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur (s. XII), les *Collectanea* de Pierre Lombard (s. XII), les *Postillae* d'Hugues de Saint-Cher (env. 1230) et une sélection de commentaires rabbiniques hispaniques des siècles XI-XII pour les *Psaumes* d'E8. Les sujets qu'elles abordent montrent une relation étroite avec les exigences de la politique des souverains castillans et avec celles de l'Église. En détail, la traduction aurait été conçue dans la perspective de la formation du clergé, afin de pourvoir à l'instruction religieuse du peuple et à la catéchèse des juifs convertis. La réalisation d'une Bible en langue romane était aussi cohérente avec l'augmentation de la proportion des documents en castillan par la chancellerie royale par rapport au latin pendant le règne de Ferdinand III. En ce sens, la tradition représentée par E6 et E8 s'érige en témoin des dynamiques théologiques, ecclésiastiques, sociales et politiques de Castille et Léon au siècle XIII.

ÍNDICE

Résumé (francés)	i
Abstract (inglés)	iii
Resumen (español)	v
Sommario (italiano)	vii
Résumé de vulgarisation	ix
Índice	x
Lista de abreviaturas	xiii
Agradecimientos	xiv

Introducción	1
---------------------	---

PRIMERA PARTE

1. Las Biblias castellanas medievales	11
1.1 Panorama general de las Biblias castellanas (siglos XIII-XV)	11
1.2 Relaciones entre E6 y otras versiones bíblicas: E8, E2, GE, E3	18
1.3 Las características de E6	19
1.3.1 El estado de las investigaciones sobre la Biblia E6	21
1.3.2 Las orientaciones para la investigación acerca de E6	24
1.3.3 Las razones para la elección del latín y versión latina de procedencia	27
1.3.4 El orden de los libros bíblicos	33
1.3.5 La división en capítulos	34
1.3.6 El material procedente de otras fuentes	35
1.3.7 El estado de la lengua	38
1.4 Algunas consideraciones socio-históricas	40
1.5 Las características de E8	45
1.6 Compendio del capítulo	47
2. Marco teórico, metodología e hipótesis de trabajo	49
2.1 Marco teórico	49
2.1.1 Aspectos textuales y filológicos	49
2.1.2 Aspectos exegéticos	54
2.1.3 Aspectos sociohistóricos	54
2.2 Metodología	60
2.3 Hipótesis de trabajo	62
2.3.1 El ámbito de procedencia de E6	63
2.3.2 La relación entre E6 y E8	64
2.3.3 El alcance y la función de glosas y prólogos	65
2.3.4 Los criterios de edición textual	67
2.3.5 El propósito de conjunto de la edición	68

2.3.6 El origen de la versión E6/E8: hacia una hipótesis contextualizada	69
2.4 Compendio del capítulo	78
3. El material extrabíblico de E6 y E8	80
3.1 Origen de la práctica glosadora	80
3.2 Las tipologías de glosas	81
3.3 Las recopilaciones medievales de glosas	82
3.4 Presentación y tipología del corpus	84
3.4.1 Las glosas del Antiguo Testamento de E6	85
3.4.2 Las glosas del Antiguo Testamento de E8	86
3.4.3 Las glosas del Nuevo Testamento de E6	87
3.4.4 Los prólogos a los libros bíblicos de E6	89
3.4.5 Los prólogos a los libros bíblicos de E8	91
3.4.6 Las variantes textuales de E6	91
3.5 Compendio del capítulo	92
4. El contexto socio-histórico: Castilla en el siglo XIII	94
4.1 Identidad hispana y minorías: debate historiográfico, legislación y prácticas culturales	93
4.1.1 Relaciones entre las tres culturas e identidad hispana en el debate historiográfico	98
4.1.2 Las prácticas de orientación del consenso en la producción cultural (s. XIII)	108
4.1.2.1 La imagen de Fernando III en la producción historiográfica (s. XIII)	114
4.2 La identidad socio-cultural de la población de Castilla en el siglo XIII	125
4.3 Lengua y religión en la construcción de la identidad nacional	132
4.3.1 Los albores de la cuestión conversa	140
4.4 Compendio del capítulo	145
SEGUNDA PARTE	
5. Los prólogos de E8 y E6	148
5.1 Las fuentes y el análisis exegético	148
5.2 Sumario del estado de la cuestión	148
5.3 Los prólogos de la Biblia E8	150
5.4 Los prólogos de la Biblia E6	153
6. Las glosas de E8	187
6.1 Las glosas del Antiguo Testamento	187
6.2 Hermann el Alemán y las glosas del Salterio	206
6.2.1 Los títulos del Salterio	241

7. Las glosas del Antiguo Testamento de E6	247
7.1 Presentación de las glosas	247
7.1.1 El caso del libro de Ezequiel	256
8. Las glosas del Nuevo Testamento de E6	278
8.1 Las glosas en Romanos	279
8.2 Las glosas en 1 Corintios	289
8.3 Las glosas en 2 Corintios	317
8.4 Las glosas en Gálatas	350
8.5 Las glosas en Efesios	384
8.6 Las glosas en Filipenses	397
8.7 Las glosas en Colosenses	402
8.8 Las glosas en 1 y 2 Tesalonicenses	403
8.9 Las glosas en 1 Timoteo	405
8.10 Las glosas en 2 Timoteo	407
8.11 Las glosas en Hebreos	408
8.12 Las glosas en las Cartas Católicas y Apocalipsis	423
9. Conclusiones	428
9.1 La relación entre E6 y E8	429
9.2 La procedencia de E6	430
9.3 Los criterios de elección crítico-textual	433
9.4 La función del material extrabíblico	435
9.4.1 Las fuentes de procedencia	437
9.4.2 Consideraciones teológico-exegéticas	440
9.5 Futuras perspectivas de investigación	443
Bibliografía general	445
Apéndice 1. Las variantes textuales de E6	478
Anexos	
1. Miniatura del Libro de Proverbios de E6	483
2. Miniatura del Libro de Eclesiastés de E6	484
3. Miniatura de Fernando III (Catedral de Santiago de Compostela)	485
4. Las glosas en el Antiguo Testamento de E6	486
5. Las glosas en el Antiguo Testamento de E8	488
6. Las glosas en el Nuevo Testamento de E6	493
7. Los prólogos de E6	523
8. Los prólogos de E8	531
9. Muestra de variantes textuales de E6	532
10. Libro de Ezequiel (capítulos 40-48) de E6	536
11. Las glosas del Salterio de E8	546
12. Los títulos del Salterio de E8	555

LISTA DE ABREVIATURAS

CORDE: Corpus Diacrónico del Español

DCEC: Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana (Joan Corominas, 1954)

DRAE: Diccionario de la Real Academia Española

PL: Patrología Latina (J-P. Migne)

RAE: Real Academia Española

AGRADECIMIENTOS

La colaboración de varias personas ha sido necesaria para la realización de este trabajo de investigación y hacia todas siento una gran deuda y gratitud.

En particular, quisiera agradecer la constante asistencia y supervisión indispensables de mi director, el profesor Enrique Pato, cuyos consejos y conocimientos se han revelado extremadamente útiles y valiosos, además de su apoyo incondicional. Mi reconocimiento también al profesor Javier Rubiera, director de mi segundo campo de investigación, por sus acertadas, oportunas y puntuales observaciones y sugerencias acerca de varios aspectos formales y de contenido del presente trabajo a lo largo de sus distintas etapas.

Me siento, además, profundamente agradecido hacia los profesores de la Sección de Estudios Hispánicos de la Universidad de Montreal cuyos seminarios he tenido la oportunidad y el privilegio de seguir durante la carrera doctoral, por su aporte no solo académico sino también humano a mi formación: la profesora Catherine Poupény-Hart, el profesor Juan Carlos Godenzzi y el profesor James Cisneros. Todos ellos me han marcado agradable e indeleblemente en el acercamiento a los distintos aspectos de las culturas hispanas.

Hay otro mentor también que cabe mencionar, el profesor Gilberto D'Escoubet de la Universidad Bishop's, por haber sabido despertar en mí, en la carrera de licenciatura, una pasión inagotable hacia todo lo hispánico, que me ha llevado a emprender los estudios superiores.

Y finalmente, quisiera recordar a un grandísimo amigo a cuya memoria deseo dedicar este trabajo: Giancarlo Dell'Agnello, quien primero me hizo descubrir, todavía muy joven, España y el Monasterio del Escorial hace precisamente 35 años.

Introducción

Nuestra investigación se configura como un acercamiento de conjunto al manuscrito del siglo XIII Escorial I.1.6 (Biblia E6) y a las varias problemáticas que lo rodean con respecto a sus características propias, su relación con las demás traducciones bíblicas castellanas llevadas a cabo en los siglos XIII-XV, y su función en el contexto histórico, social y político de su tiempo. Dentro de esta perspectiva, el manuscrito E6 no se configura como un artefacto aislado, sino más bien como testimonio de una época y de las dinámicas de producción cultural que en ella tuvieron vigencia. Una atención particular se dedicará también a aquellos manuscritos bíblicos del Escorial que se señalan por una conexión directa con E6, es decir, E8, E3 y E2, que contiene la cuarta y quinta parte de la *General estoria* de Alfonso X. La relación más estrecha se delinea entre E6 y E8¹ a causa de la complementariedad de los libros que incluyen, permitiendo suponer que podrían haber constituido en origen una Biblia completa² (cf. Enrique-Arias 2010: 67-68, Berger 1977 [1899]: 271; Llamas 1949: 16, entre otros). Por otro lado, según algunos estudiosos, la parte neotestamentaria de E2³, del comienzo del siglo XIV, reproduce E6 poniéndolo al día lingüísticamente (cf. Morreale y Gardine 1956: 273-275; Enrique-Arias 2010: 69).

La oportunidad de un acercamiento científico a E6 reside precisamente en dicha dimensión de testimonio de un determinado momento histórico —el siglo XIII en Castilla— y de los procesos sociales y culturales que lo caracterizaron. De hecho, en la primera parte de la investigación procederemos a situar la versión de E6 dentro del contexto de las traducciones al romance castellano realizadas en los siglos XIII-XV a partir, por un lado, del latín⁴ y, por otro, de los textos hebreos y griegos⁵ de las Sagradas Escrituras; luego, pasaremos a examinarla específicamente en sus rasgos propios.

¹ El ms. E8 es un códice del siglo XIV que, según una hipótesis ampliamente aceptada por los estudiosos, reproduciría un original del siglo XIII (cf. Enrique-Arias 2010: 68, entre otros). Cf. apartado 1.1.

² Desde *Levítico* (6:8) hasta *Salmos* (70:18) para E8, y desde *Proverbios* hasta *Apocalipsis* para E6. E6 contiene los libros siguientes: *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías*, *Jeremías*, *Lamentaciones*, *Baruc*, *Ezequiel*, *Daniel*, *los Doce profetas menores*, *1-2 Macabeos* y todo el Nuevo Testamento.

³ E2 contiene *Eclesiástico*, los *Profetas*, *1-2 Macabeos* y el Nuevo Testamento, sin *Hebreos* y *Apocalipsis*.

⁴ E6, E8, *General estoria*.

⁵ E3, E4, E5, E7, E19, BNM 10288, RAH 87, Biblia de Alba, Biblia de Ajuda, Biblia de Évora.

Dentro del conjunto de versiones bíblicas castellanas integrales o parciales que se adscriben a los siglos XIII-XV, la Biblia E6 destaca por elementos característicos que justifican la atención que se le ha estado dedicando hasta la fecha, más específicamente a través de la publicación del texto integral del manuscrito (Enrique-Arias ed. 2010). Los elementos que hacen sobresalir esta versión de las Escrituras judeocristianas consisten principalmente en ser una traducción realizada a partir de la *Vulgata* latina, en la amplia presencia de material de procedencia extra-bíblica constituido por prólogos y glosas explicativas (más de 300 en el Nuevo Testamento), en la notable presencia de variantes textuales procedentes de los códices hispanos *Toletanus*, *Cavensis* y *Legionensis 2*⁶, y en el estado de la lengua, caracterizado por la presencia de variantes regionales, de registro y diacrónicas, con recurso tanto a cultismos y arcaísmos como a soluciones más vernáculas (Matute y Pato 2010: 64-65; Enrique-Arias 2010: 81). A estos elementos podemos añadir también el hecho de que E6 constituya la traducción más extensa al castellano de los escritos sagrados, la más antigua⁷, y las mencionadas relaciones con otros manuscritos bíblicos.

Característica fundamental de E6 es ser una versión realizada a partir del latín. La elección del latín como lengua de procedencia se plantea, en nuestra opinión, como una opción de tipo ideológico y teológico por parte del patrocinador –o de los patrocinadores– de la traducción, en coherencia con las particularidades del momento histórico específico, situado en plena Reconquista; recordamos que Fernando III de Castilla y León entró en Sevilla en el año 1248. En cambio, ya a partir del siglo siguiente se privilegiaron los manuscritos hebreos y griegos para la determinación del texto de procedencia de las versiones de las Escrituras; este detalle merece ser contextualizado y relacionado con la problemática de la construcción de la identidad cultural castellano-leonesa, con vistas a aclarar las razones de dicha preferencia. En efecto, durante el siglo XIII en Castilla habían acabado conviviendo o coexistiendo gentes de tres religiones distintas (cristianos, musulmanes y judíos), cada una de las cuales reivindicaba una comprensión del mundo específica y excluyente, sin olvidar el amplio abanico de

⁶ *Cavensis* (siglo IX), *Toletanus* (siglo X, a partir de originales de los siglos VI-VII), *Legionensis 2* (siglo X) (Pérez 1956: 84-86).

⁷ Excepción hecha de unos fragmentos de una versión precedente en la *Fazienda de Ultramar* y de fragmentos de un *Salterio prealfonsí* (Enrique-Arias 2010: 15). Cf. apartado 1.3.1.

opciones étnico-culturales que acompañaba dicha diversidad de credo: mozárabes, mudéjares, muladíes, cristianos castellanos, conversos, etc. La cuestión de la elección entre textos de referencia en idiomas distintos –latín, o hebreo y griego– es también consecuencia de la pluralidad de tradiciones manuscritas que ha caracterizado y afligido la historia de la Escritura, y reflejo del conjunto de polémicas entre cristianos y judíos que la han acompañado desde el siglo II a través de mutuas acusaciones de alterar el texto hebreo o el de la *LXX* (siglos III-II a. C.), la traducción griega de las Escrituras israelitas que gozaba de un prestigio especial dentro de la Iglesia por ser la que mayoritariamente se cita en los escritos del Nuevo Testamento (Roberts 1976: 17). Puesto que la *Vulgata* data del siglo IV, se plantea la cuestión de si puede permitir el acceso a un texto subyacente más cercano al texto arquetípico que el texto hebraico masorético –es decir, conforme a la Tradición– que se conserva y que data del siglo XI (Roberts 1976: 5-6 y 10). Si además se considera que durante el proceso de reflexión interna al judaísmo que se desarrolló entre los siglos I-X, y que llevó a la progresiva redacción de una pluralidad de textos masoréticos, los rabinos fueron animados también por la preocupación de proteger los escritos sagrados de toda influencia considerada herética –esenia, zelota o cristiana– se puede intuir el clima de mutua desconfianza por parte de los partidarios de una u otra tradición lingüístico-textual (Resnick 1996: 353 y 355) y el matiz ideológico que podría haber llevado a privilegiar la realización de una traducción de la versión latina de las Escrituras. De hecho, este era el panorama de Castilla en el siglo XIII, caracterizado por el replicarse de esas polémicas (Resnick 1996: 351; Roth 1981: 82).

Al lado de esta constatación, es necesario también prestar atención a la labor crítica de determinación del texto latino de origen. Investigaciones precedentes sobre E6 lo han identificado en una de las múltiples ediciones de la Biblia de la Sorbona de París, representada por los manuscritos de la familia Ω , reconociendo, sin embargo, que hubo aportaciones de códices hispanos anteriores (cf. Enrique-Arias 2010: 73, entre otros). La *Vulgata* de París se iba afirmando en la Europa del siglo XIII como edición de referencia (Magrini 2005: 412), retomando variantes textuales que ya habían circulado a través de las Biblias glosadas del siglo XII, que se basaban a su vez en la revisión carolingia del abad Alcuino de Tours –y en menor medida en la de Teodulfo, obispo de Orleans– del siglo IX (Light 2011: 234; Reinhardt y Santiago-Otero 1986: 12), llevada a cabo en el

marco del proyecto de unificación cultural del Imperio Romano-Germánico (Cardenal Mejía 2008: 31; Loewe 1976: 133-135). Precisamente en las aportaciones de manuscritos hispanos se ha detenido en parte nuestra atención, por las implicaciones conexas no solo desde la perspectiva crítico-textual, sino más bien desde la perspectiva socio-histórica. El análisis del texto subyacente que hemos emprendido a partir de una muestra de libros⁸ ha permitido constatar el recurso por parte de los traductores también a los manuscritos de tradición hispana de la *Vulgata*. Esta peculiaridad podría apuntar a la intención de producir una edición crítica de referencia –o un borrador para dicha edición– que se configurara en continuidad ideal e histórica con la tradición hispano-goda preislámica. Si se tiene en cuenta el estado de la lengua (cf. Matute y Pato 2010: 45 y 64-65) y la distribución muy desigual de las glosas entre los varios libros bíblicos es legítimo plantear la hipótesis de que se utilizaron manuscritos de diferente procedencia, aun quizá estudiantil en algunos casos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 21-22), realizando así una obra compuesta en su naturaleza, pero decididamente nacional.

La presencia abundante de glosas en el Nuevo Testamento de E6 –concentradas mayoritariamente en *1-2 Corintios*, *Gálatas* y *Hebreos*– y en menor medida en el Antiguo Testamento de E6 y E8, plantea la problemática de la procedencia y función de estas dentro de su versión específica, y de la continuidad de tradición o no con las traducciones sucesivas de los siglos XIII-XV realizadas principalmente a partir del hebreo y del griego y contenidas en los demás manuscritos de la Biblioteca del Escorial⁹. En efecto, el análisis del contenido de dicho material adicional podría proporcionar información sobre el propósito de la traducción. Las mismas preguntas surgen también con relación a los prólogos que preceden a algunos libros bíblicos, tanto en E6 como en E8, y que se relacionan con la tradición de la *Glossa Ordinaria* (siglo XII), la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (m. 1179), los *Collectanea* de Pedro Lombardo (m. 1164), la *Vetus Latina* –el conjunto de traducciones de la Biblia al latín que antecedieron a la *Vulgata* de Jerónimo– y la misma *Vulgata* (Montgomery y Baldwin 1970: 12-14; Loewe 1976: 121; Light 2011: 229-230 y 241). Hasta la fecha los estudios sobre E6, llevados a cabo principalmente por Morreale (entre 1956 y 2000) y Montgomery (1962 y

⁸ *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías*, *Jeremías* (1-31); ver Anexo 9.

⁹ E2, E3, E4, E5, E7 y E19.

1970, con Baldwin), mencionan la existencia de las glosas y prólogos y proponen varias hipótesis acerca de su origen, pero sin estudiarlos de forma específica y sistemática, lo que, en cambio, constituye el enfoque primario de nuestra investigación y nuestro aporte al avance del conocimiento sobre las Biblias E6 y E8 desde la perspectiva de su función dentro del contexto histórico y cultural en el que surgieron. Según dichas hipótesis, las fuentes principales serían la *Glossa Ordinaria* (Morreale y Gardine 1956: 285-286) y los *Collectanea* de Pedro Lombardo (Montgomery y Baldwin 1970: 14-22); en el caso de E8, según hemos comprobado, el origen ha de buscarse en la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (cf. Enrique-Arias 2010: 69), y en fuentes rabínicas en lo que concierne al Salterio (cf. Llamas 1947: 558).

A partir de las informaciones de índole teológico-exegética proporcionadas principalmente por el corpus de las glosas y prólogos, y teniendo en cuenta también la labor crítica efectuada por los traductores de E6 en la determinación del texto latino de referencia, iremos desarrollando una contextualización socio-histórica acerca de la formación de la identidad castellana en el siglo XIII en el marco de una sociedad caracterizada por una población profundamente marcada por sus diferencias culturales. Trataremos de mostrar que la lengua romance y la religión católica se convirtieron, por específica voluntad de las instancias del poder, en los pilares de una identidad nacional de índole cultural en construcción¹⁰, a pesar de las ambigüedades de la política hacia las dos

¹⁰ Dentro de ese contexto la expresión *identidad nacional* ha de entenderse en el sentido de la consciencia de ser y haber sido ‘algo distinto’ con respecto a la población musulmana y judía que habitaba el mismo espacio geográfico; un sentimiento compartido de pertenecer a una comunidad históricamente arraigada en el territorio peninsular y definida por su fe cristiana. Somos conscientes de que los términos *identidad* y *nación* (especialmente en la acepción de *estado-nación*) se corresponden con desarrollos posteriores de la reflexión sociológica e histórico-política; sin embargo, el proceso de la Reconquista se basó en ideas afines, es decir, en la percepción de sí mismos –por parte de los soberanos cristianos y sus súbditos– en tanto que población históricamente arraigada en el territorio peninsular e identificada por su fe católica, lo que implicaba la simultánea percepción de judíos y, sobre todo, musulmanes en tanto que ‘Otros’. De ahí que creamos más oportuno, por razones de claridad, recurrir a la utilización del término *identidad*. Con respecto al especificativo *nacional*, ha de entenderse mirando a León y Castilla dentro del más amplio ámbito *español*. Por ejemplo, el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy –una de las principales obras de la producción historiográfica del reinado de Fernando III– concibe la patria hispana en términos de hogar de los cristianos, según se infiere en su conclusión: “O quam beatus iste rex [Fernandus], qui abstulit obprobrium Yspanorum euerrens solium barbarorum et restituens ecclesie sancti Iacobi apostoli campanas suas cum magno honore, que multo tempore fuerant Cordube ob iniuriam et obprobrium nominis Christi” (Libro IV, 101: 55-58, pp. 341-342 de la edición al cuidado de Emma Falque, 2003). En cuanto al gentilicio *español*, remitimos a las reflexiones desarrolladas en el apartado 4.3 acerca de sus orígenes. Paralelamente, y en lo que concierne al término Reconquista, somos conscientes de que no es aceptado de forma unánime. A ese respecto, hacemos valer las mismas consideraciones de claridad e inmediatez para justificar su utilización

grandes minorías, los musulmanes y los judíos, las cuales se debieron al hecho de que estas fueran demasiado numerosas para ser asimiladas dentro del nuevo conjunto social. De hecho, la legislación y la actuación práctica en ese asunto no siempre coincidieron (cf. Salvador Martínez 2006: 137, 171 y 174; Roth 2000: 95), y la consabida ‘tolerancia’ que habría caracterizado la época de Fernando III y la alfonsí fue más bien una práctica de la corte sin necesariamente encontrar correspondencia en la sociedad civil (Roth 2000: 88), y sobre todo se significó como una opción pragmática por meras razones de paz social y conveniencia financiera, en vista de los ingentes recursos fiscales proporcionados por las *aljamas* (cf. Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 296-297; Echevarría 2012: 411; Salvador Martínez 2006: 20 y 125, entre otros). En lo que concierne al idioma romance, era el único que podía reunir a las diferentes comunidades desde una perspectiva cultural e intercultural, por no detentar ningún matiz de identificación religiosa, al contrario del latín, hebreo y árabe, y por ya ser hablado por la mayoría de la población (cf. Castro 2001 [1948]: 456-462).

La preparación de una Biblia castellana recurriendo no solo a la edición parisina de la *Vulgata*, sino también a la tradición manuscrita hispana relacionada con el pasado preislámico hispano-godo, justifica plantear el asunto bíblico dentro del telón de fondo de la construcción de la identidad nacional. La elección del texto latino frente al hebraico y griego, y la valoración de la tradición manuscrita de origen hispano-godo acabarían imponiéndose como elementos clave, matizados ideológicamente, con vistas a la comprensión de las dinámicas socio-históricas que caracterizaron la formación de una Castilla territorialmente ampliada, por definir y unificar culturalmente, al mismo tiempo que insertadas dentro de las dinámicas culturales del contexto europeo, de las cuales da testimonio el recurso a la edición de París de la *Vulgata* como texto de referencia principal. La ampliación de Castilla a raíz de la guerra contra los territorios musulmanes y la consiguiente inclusión en el reino de minorías significativas de fieles del Islam y de judíos llevaron a la atención de los gobernantes nuevas problemáticas en lo referente a la

en el marco de nuestro trabajo: la percepción desarrollada muy pronto por parte de los gobernantes y súbditos cristianos de estar luchando contra un elemento percibido como ajeno a su espacio geográfico, sociológico y cultural. Remitimos a las secciones 4.1 y 4.3, acerca del surgimiento temprano (siglo IX) del ‘mito’ de la continuidad de los reinos cristianos del Norte peninsular en relación con la civilización hispano-goda, y sobre la noción de “pérdida de España” que con este se enlaza y que estuvo presente en la labor historiadora desde el siglo VIII (cf. Maravall 1964: 22).

administración del ampliado conjunto social y nacional. Desde la perspectiva cultural, la población castellana se veía constituida ahora por castellanos, mozárabes, muladíes, judíos y mudéjares, planteándose así un problema de determinación de una identidad cultural de síntesis que garantizara la paz social y una convivencia lo menos tensa posible. Con respecto a dicha cuestión, la elección del latín como lengua de procedencia y las evidencias de cierta labor de reconstrucción de un texto crítico latino de base a partir de la consulta de la Biblia de París y de códices hispanos, atestiguan la presencia de un proyecto cultural e identitario de más amplio alcance dentro del cual se inscribió la tarea de los traductores que colaboraron en la realización de la Biblia E6, articulado alrededor de factores de identificación tan tradicionales como lengua y religión: a partir de un conjunto social caracterizado por la presencia de tres “religiones del Libro”, la Castilla cristiana también podía reivindicar su “Libro”, tanto más cuanto que este se convertía en el marco dentro del cual se desarrollaba la historia nacional, conforme a lo que iban sosteniendo, según mostraremos, los historiadores castellano-leoneses ya en la época de Fernando III (r. 1217-1252) –los obispos Lucas de Tuy, Juan de Soria y Rodrigo Jiménez de Rada– no solo con fines políticos, sino también como reflejo de una mentalidad y concepción del mundo dentro de un orden divino que lo estructuraba, insertando la historia particular de la nación dentro del marco más amplio de la historia universal y de la historia sagrada (Francomano 2011: 322-323, entre otros).

Teniendo en cuenta las observaciones precedentes, creemos que se hace necesario acercarse al conjunto de la obra glosadora de E6/E8 y a las características de dichas versiones tomando en consideración los parámetros de la reflexión historiográfica castellana de la época, en cuyo marco la versión bíblica puede encontrar su sitio como texto de referencia, según atestiguaría la utilización al menos parcial que de ella se habría hecho en la *General estoria*¹¹. Dentro de esta perspectiva, es esencial acercarse a la Biblia E6 teniendo presente también las orientaciones, tendencias y reivindicaciones de la mencionada producción historiográfica, con los objetivos de naturaleza política y de arquitectura socio-cultural que la caracterizaron. El reconocimiento de que la versión E6

¹¹ Recordamos que en la primera parte de la obra alfonsí se reproducen en el manuscrito Y.i.6 los libros de *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio* procedentes de E8 (Littlefield 1977: 226; Pueyo Mena 2008: 24) y que, según algunas hipótesis, el manuscrito E2 de la cuarta y quinta parte retomaría el Nuevo Testamento de E6, sin *Hebreos* y *Apocalipsis* (cf. Morreale y Gardine 1956: 273-275; Pueyo Mena 2008: 23-24; Enrique-Arias 2010: 69).

fuera realizada a partir de una labor crítica de reconstrucción del texto latino que incluía también los manuscritos hispanos permite relacionarla con el conjunto de dicha reflexión historiográfica, puesto que esta se caracterizó por dos rasgos fundamentales: el mito de la continuidad de la Hispania cristiana con el pasado hispano-godo preislámico (Maravall 1964: 299-301 y 304, entre otros), y la inserción de la historia de Castilla dentro de la historia universal en el marco más amplio de la historia sagrada, según es atestiguado no solo por la *General estoria* sino también por las obras producidas durante el reinado de Fernando III, cuyos principales autores fueron los mencionados obispos Lucas de Tuy y Juan de Soria, y el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (González Jiménez 2011: 11 y 16; Francomano 2011: 322-323). En particular, creemos poder alegar elementos que apoyen la posibilidad de una implicación del mismo Jiménez de Rada –o quizá de Juan de Soria– en la realización de E6/E8, situándola, por tanto, en la época de Fernando III. El examen de las perspectivas que orientaron la labor de esos historiadores nos permitirá mostrar cómo la Biblia E6/E8 se configura como un artefacto cultural perfectamente adaptado a su contexto histórico y a las dinámicas que lo atravesaban, con una atención particular hacia la incipiente cuestión conversata.

Nuestra intención es proponer un acercamiento al conjunto representado por E6/E8, cuidando especialmente el material extra-bíblico y teniendo en cuenta el contexto histórico y cultural dentro del cual y a partir del cual surgió la labor traductora. De hecho, acogemos la hipótesis citada de que los dos manuscritos estén estrechamente relacionados, principalmente por la mencionada complementariedad que los distingue. Nuestro estudio del texto se centra principalmente en el material de procedencia no directamente bíblica de E6 y E8 (glosas y prólogos) que examinaremos desde una perspectiva exegética, acompañada, cuando sea oportuno, de una contextualización de los hechos sociales e históricos relacionados, además de enfocar al menos unas líneas directrices acerca de la cuestión crítico-textual. La puesta en contexto sociohistórica se resume en un intento de reconstrucción del más amplio contexto social y cultural dentro del cual se realizó la empresa de traducción: se tratará de determinar el entorno de procedencia de la traducción, sus destinatarios y propósito, y el marco socio-cultural dentro del cual y a partir del cual se fue llevando a cabo la labor traductora, identificando la versión esencialmente como el “Libro” expresión de una comunidad, lo que constituye

exactamente cómo la Biblia se configura tanto con respecto a Israel como a la Iglesia. Específicamente, intentaremos mostrar conexiones con la incipiente cuestión conversata y, más en general, con la de las relaciones entre judíos y cristianos en la ampliada Castilla de Fernando III (r. 1217-1252) y Alfonso X (r. 1252-1284). Insistimos en este punto, puesto que las glosas se hacen más numerosas en los libros del Nuevo Testamento que tratan de las relaciones entre cristianos de origen judío y de origen griego dentro de la Iglesia antigua. Si tan vivo era el interés exegetico por dicha problemática que había afligido a la Iglesia de los orígenes, se debe probablemente al hecho de que pudiera vislumbrarse cierto parentesco con el contexto castellano del siglo XIII. La función del material añadido sería, entonces, eminentemente ‘pedagógica’, dirigida a la formación del clero para que este desempeñara su labor homilética y de catequización de las masas y de los neófitos provenientes del judaísmo. Señalamos, en efecto, que la formación católica de los conversos procedentes de la fe hebraica tendía a ser particularmente deficiente por la falta de preparación del mismo clero, lo cual había acarreado que muchos continuaran practicando los rituales de su antigua religión (Rábade Obradó 2006: 346).

De hecho, los enfoques que proponemos se configuran como complementarios ya que el reinado de Fernando III anticipó los rasgos que caracterizaron el de Alfonso X tanto desde la perspectiva lingüística (cf. Fernández-Ordóñez 2005: 382-386; Sánchez-Prieto Borja 2005: 429; Torrens Álvarez 2007: 207 y 217; Ariza Viguera 2003: 225) como desde el punto de vista ideológico (cf. Nieto Soria 2006; Ayala Martínez 2012, entre otros), con vistas a la construcción de sólidas bases sobre las cuales afianzar la unidad nacional y garantizar la paz cívica en un reino que se caracterizaba por ser multicultural, con poblaciones portadoras de cosmovisiones mutuamente excluyentes organizadas alrededor del eje religioso, un hecho que habría podido sumamente dificultar la viabilidad a largo plazo del proyecto de la Reconquista.

En lo que concierne a la organización de nuestro trabajo, consagraremos el primer capítulo a una panorámica general de las Biblias castellanas de los siglos XIII-XV, a las relaciones entre E6 y otras versiones y a las características específicas de E6. El segundo capítulo se dedicará a aclaraciones de índole teórica y metodológica y a la elaboración de una hipótesis de trabajo acerca del origen y función de la Biblia E6/E8. En el tercer

capítulo presentaremos el corpus constituido por las glosas y prólogos de E6/E8, con unas observaciones de síntesis alrededor de la práctica glosadora medieval, sus orígenes y las tipologías de las glosas. En el capítulo cuatro pasaremos en reseña las líneas directrices y las orientaciones del debate historiográfico acerca de las características de la sociedad y política castellana del siglo XIII, con un cuidado particular hacia las prácticas ideológicas de construcción del consenso y de la identidad nacional por parte de la cancillería real. Examinaremos, además, la producción historiográfica de la época dirigida a los mismos objetivos de definición identitaria; las particularidades de la población castellana, deteniéndonos en la problemática de las relaciones entre cristianos y judíos y la incipiente cuestión conversas, tanto desde la perspectiva de la legislación oficial como de la práctica social; las relaciones entre política y religión, y la utilización de esta, junto con la lengua romance castellana, en la construcción de la identidad nacional. En el quinto, sexto, séptimo y octavo capítulo, después de identificar la procedencia del corpus, procederemos al análisis de las glosas y prólogos desde las perspectivas exegética, socio-histórica y –cuando es posible– comparativa con respecto a otras versiones medievales castellanas sucesivas; dedicaremos una atención especial a las posibles correspondencias entre el contenido exegético de dicho material y la situación específica castellana desde la perspectiva socio-histórica, refiriéndonos particularmente a la cuestión conversas, de las relaciones entre cristianos y judíos y del afianzamiento de la identidad católica nacional. En el Apéndice 1 examinaremos también una muestra de variantes textuales que dan constancia del recurso a los manuscritos hispanos para la determinación del texto latino de referencia. Seguirán unas consideraciones conclusivas alrededor de los diferentes aspectos de la investigación (cap. 9) y una bibliografía general. En los anexos podrán encontrarse dos miniaturas procedentes de la Biblia E6, un retrato de Fernando III (por razones de comparación con ellas), el corpus entero de las glosas y prólogos de E6 y E8, y la muestra de variantes textuales con que hemos trabajado. Las glosas, prólogos y variantes se reproducen a partir de la transcripción disponible en corpus.bibliamedieval.es, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es). Para la transcripción de las glosas del *Salterio* de la Biblia E8, nos hemos referido a la edición publicada por María Wenceslada de Diego Lobejón (1993).

1. Las Biblias castellanas medievales

La importancia del manuscrito E6 reside en el hecho de que sea el primero y el más antiguo en proporcionar una traducción de la Biblia al romance de Castilla. En efecto, solo nos han llegado fragmentos o secciones parciales de otras traducciones bíblicas del siglo XIII, contenidos en la *Fazienda de Ultramar* y en un *Salterio* bilingüe prealfonsí (cf. Enrique-Arias 2010: 15). El acceso, por tanto, a una traducción casi completa de los escritos sagrados en el siglo XIII plantea toda una serie de problemáticas de diferente índole que presentamos de forma general dentro de este capítulo y que desarrollaremos ampliamente a lo largo de este trabajo.

El acercamiento al texto de E6 ha de realizarse teniendo en cuenta dos aspectos: 1) su sitio en relación con los demás romanceamientos bíblicos de los siglos XIII-XV, y 2) sus características específicas propias.

1.1 Panorama general de las Biblias castellanas (siglos XIII-XV)

Durante los siglos XIII-XV se llevó a cabo en Castilla una vasta labor de traducciones bíblicas realizadas a partir del latín o del hebreo y griego. Una mirada de conjunto a tan notable producción permitirá una mejor apreciación de la importancia del ms. E6.

La clasificación de las Biblias castellanas medievales se realiza habitualmente a partir de la lengua de procedencia (latín o hebreo y griego). Otros criterios, como los libros contenidos y su orden, permiten determinar si el público de destinación era cristiano o judío (Avenozza 2008: 18-19). Las trece versiones de las Escrituras que se adscriben a esta época, ocho de las cuales proceden de códices del Escorial, pueden organizarse según una triple perspectiva, basándose en la lengua de procedencia, en el orden de los libros que contienen (el latino o el hebraico) y en la fecha de realización (Berger 1977 [1899]; Morreale 1960; Verd 1971; Sánchez-Prieto Borja 2002; Pueyo Mena 2008).

En lo que concierne a la lengua, se tradujeron a partir del latín las versiones contenidas en los manuscritos E6, E8 y E2, y a partir principalmente del hebreo y griego las contenidas en los manuscritos E3, E4, E5, E7, E19, BNM 10288, RAH 87 y las Biblias de Alba (Arragel), Ajuda y Évora. Con respecto al orden de los libros, los códices

E6, E8, E2 y E4 siguen el de la Biblia latina, mientras que las ediciones contenidas en E3, E5, E7, E19, BNM 10288, RAH 87 y las Biblias de Alba (Arragel), Ajuda y Évora siguen el orden hebraico. Sin embargo, las versiones E3, E4, BNM 10288, RAH 87, Alba (Arragel) y Ajuda estaban destinadas a un público cristiano, o posiblemente converso. Finalmente, para la fecha de realización se adscriben al siglo XIII el manuscrito E6, al siglo XIV los códices E8 y E2, a caballo entre los siglos XIV y XV las versiones de E3, E4, E5, E7, E19, y al siglo XV las ediciones de BNM 10299, RAH 87 y las Biblias de Alba (Arragel), Ajuda y Évora.

Dentro del panorama de las Biblias castellanas medievales traducidas a partir del hebreo y griego o del latín, el ms. E6 pertenece al conjunto de versiones conservadas en el Escorial que abarca ocho manuscritos (E2, E3, E4, E5, E6, E7, E8, E19) cuyos rasgos fundamentales resumimos a continuación, siguiendo el orden cronológico de las presuntas dataciones. Además, incluimos los otros cinco manuscritos del siglo XV que contienen versiones de la Escritura. Las notaciones que proponemos se basan principalmente en los trabajos de síntesis más importantes sobre las Biblias en castellano en la época medieval realizados por Morreale (1969, etc.), Sánchez-Prieto Borja (2002), Pueyo Mena (2008) y Avenzoa (2008), aunque la primera obra en este sentido sea la del francés Berger, publicada en 1899. Este último trabajo presenta ciertos límites por su carácter general y por no estar organizado de manera sistemática.

E6: versión traducida a partir del latín, contiene los libros de *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías*, *Jeremías*, *Lamentaciones*, *Baruc*, *Ezequiel*, *Daniel*, *los Doce profetas menores*, *1-2 Macabeos* y todo el Nuevo Testamento. Según diferentes hipótesis que examinaremos más adelante, podría fecharse entre 1250 y 1270; por nuestra parte, argumentaremos a favor de una datación levemente anterior a 1250. El texto completo fue editado en 2010 por el grupo de investigación dirigido por Enrique-Arias, acompañado de una serie de artículos introductorios de varios especialistas, consagrados a la descripción codicológica (Avenzoa 2010), la escritura (Sánchez-Prieto Borja y Torrens Álvarez 2010), la morfología y sintaxis (Matute y Pato 2010) y el sitio de E6 dentro del marco de los romanceamientos bíblicos

castellanos medievales (Enrique-Arias 2010). Este último artículo constituye el trabajo de síntesis más amplio sobre las investigaciones acerca de E6.

E8: versión traducida a partir del latín, contiene los libros veterotestamentarios de *Levítico* (a partir de 6:8), *Números*, *Deuteronomio*, *Josué*, *Jueces*, *Rut*, *1-2 Samuel*, *1-2 Reyes*, *1-2 Crónicas*, *Esdras*, *Nehemías*, *Tobías*, *Judit*, *Ester*, *Job*, *Salmos* (hasta 70:18) y los libros apócrifos de *3 Esdras* y *Oración de Manases* (*3 Esdras* después de *Nehemías*, y la *Oración de Manases* después de *2 Crónicas*). Esta complementariedad con E6 ha hecho plantear la hipótesis de que el texto contenido en ambos manuscritos sea el producto de un trabajo romanceador común (Morreale 1969: 466 y 470; Avenzoa 2008: 21, entre otros) o que aun formara una única Biblia, según se afirmó en el primer estudio general sobre las Biblias medievales castellanas efectuado por Berger (1977 [1899]: 255). El libro de los *Salmos* en su prólogo anuncia ser una traducción realizada por Hermann el Alemán a partir del hebreo; obispo de Astorga entre 1268 y 1272, parece haber residido en Toledo entre 1240 y 1256 donde desempeñó la actividad de traductor (Francomano 2011: 317, entre otros), permitiendo así fechar aproximadamente al menos esa parte del texto original a partir del cual se copió más tarde E8. Según Llamas (1949: 16), esta indicación sería prueba de la paternidad de la entera traducción. No todos los estudiosos concuerdan en considerar el *Salterio* una traducción a partir del hebreo. Littlefield (1983) lo considera más bien una versión realizada a partir del latín, sin excluir la consulta de textos masoréticos y fecha el manuscrito en el siglo XV, aunque la versión en el siglo XIII (1983: x)¹². Morreale, por su parte, fecha E8 en el siglo XIV, considerándolo una copia aragonesa de un original castellano del siglo precedente, quizás un poco anterior de E6 (Morreale 1962: 321 y 1969: 466). El mismo Littlefield lo identifica más como variante riojana de un texto original castellano del siglo XIII, debido posiblemente a la procedencia del copista (Littlefield 1977: 227 y 1983: vi-vii).

¹² Remitimos al apartado 6.2 para las consideraciones sobre las versiones latina o hebrea a partir de las cuales Hermann el Alemán habría traducido el *Salterio*.

E2: este manuscrito, traducido a partir del latín, incluye las partes 4 y 5 de la *General estoria* y contiene *Eclesiástico*, los *Profetas*, *1-2 Macabeos* y el Nuevo Testamento sin la carta a los *Hebreos* y el *Apocalipsis*. Los *Hechos de los Apóstoles* se sitúan después de la epístola de *San Judas*, según el orden característico de las Biblias visigodas (Morreale 1969: 468). La mayoría de los estudiosos lo fechan en el siglo XIV (Sánchez-Prieto Borja 2002: 214; Berger 1977 [1899]: 235) y apoyan la hipótesis de que el texto del Nuevo Testamento constituya una puesta al día lingüística de E6 (cf. Enrique-Arias 2010: 69; Morreale y Gardine 1956: 273-275; Pueyo Mena 2008: 23-24). Se han publicado estudios específicos sobre las cartas de san Pablo a los *Romanos* (Morreale 1957) y *1 Corintios* (Morreale y Gardine 1956; Baldwin 1965) desde la perspectiva de la relación con los mismos libros en E6. Baldwin no está de acuerdo en considerarlo una re-edición de E6, sino más bien ve en E2 una nueva traducción a partir de un texto protocastellano común con E6 (1965: 39).

E3: se trata de una traducción del Antiguo Testamento realizada en el siglo XIV o a principios del XV, a partir del hebreo –excepto los libros de los *Macabeos*– para uso de cristianos (¿o conversos?) a raíz del contenido de sus glosas (Sánchez-Prieto Borja 2002: 215) y por integrar los libros deuterocanónicos de los *Macabeos*. Sin embargo, los rasgos de la lengua podrían apuntar a un original de finales del siglo XIII (Pueyo Mena 2008: 9). Contiene todo el Antiguo Testamento de la Biblia hebrea además de *1-2 Macabeos*; el orden de los libros es el característico del canon hebreo con ligeras modificaciones en la colocación de algunos de ellos. El texto de *2 Macabeos* reproduce con algunos errores, adiciones y omisiones el de E6 (Pueyo Mena 2008: 10-11). Desde la perspectiva de nuestra investigación, examinaremos si las glosas tienen alguna relación con las del Antiguo Testamento de E6. La glosa de E6 en *2 Macabeos* 4:9 se encuentra también en E3. El texto de E3 fue editado en 1995 por Moshe Lazar.

E4: se trata de un códice de finales del siglo XIV o de la primera mitad del siglo XV (Sánchez-Prieto Borja 2002: 215; Pueyo Mena 2008: 13). Contiene todo el

Antiguo Testamento del canon hebreo y los deuterocanónicos del canon católico que fue establecido por el Concilio de Trento en el siglo XVI (*Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, 1-2 Macabeos*). Es una traducción a partir del texto hebraico masorético y del texto griego para los deuterocanónicos, con la excepción de *Salmos, Sabiduría y Eclesiástico* que son versiones a partir del latín. El orden de los libros es el de la *Vulgata* (Sánchez-Prieto Borja 2002: 216; Pueyo Mena 2008: 13).

E5: es una traducción a partir del hebreo de la segunda mitad del siglo XIV (Berger 1977 [1899]: 280) o de comienzos del siglo XV (Sánchez-Prieto Borja 2002: 216); contiene *Isaías, Jeremías, Ezequiel, los Doce Profetas menores, Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Daniel, Ester, Esdras, 1-2 Crónicas*. Los libros de *Isaías, Jeremías, Ezequiel* y los *Doce Profetas menores* presentan el mismo texto que en E4. Se ha planteado la hipótesis de que E5 pueda haber constituido una única Biblia con E7 (Llamas 1951: 303; Pueyo Mena 2008: 12), pero la cuestión necesita más investigación para llegar a una afirmación concluyente (Pueyo Mena 2008: 12).

E7: contiene una versión realizada a partir del hebreo en manuscrito de mediados del siglo XIV o principios del siglo XV (cf. Pueyo Mena 2008: 11). Incluye *Génesis* (a partir de 8:11), *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes*. Los libros del *Pentateuco* parecen reproducir el mismo texto que E4; a veces la traducción presenta calcos de la *Vulgata* (Sánchez-Prieto Borja 2002: 216). El manuscrito fue editado por Littlefield en 1996.

E19: es una versión traducida a partir del hebreo y fechada en el siglo XV o finales del siglo XIV (cf. Sánchez-Prieto Borja 2002: 216); su editor, Littlefield (1992), plantea la posibilidad de que se trate de una copia realizada a partir de un original de finales del siglo XIII o principios del siglo XIV (Littlefield 1992: xx; Pueyo Mena 2008: 15). Contiene el *Pentateuco* a partir de *Génesis 25:17, Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes* (hasta *2 Reyes 23:4*) (Sánchez-Prieto Borja 2002:

217). El texto de *Jueces* parece ser el mismo que en E7, y el texto de *1-2 Samuel* y *1-2 Reyes* el mismo que en E3 (Sánchez-Prieto Borja 2002: 217; Pueyo Mena 2008: 15).

Al lado de los manuscritos del Escorial existen también otras cinco versiones del texto bíblico traducidas al castellano, realizadas a partir del hebreo en el siglo XV: las Biblias BNM 10288, RAH 87 y las Biblias de Alba (Arragel), Ajuda y Évora.

BNM 10288 (Biblioteca Nacional de Madrid): se trata de un texto de principios del siglo XV que contiene *Isaías, Jeremías, Ezequiel*, los *Doce Profetas menores, 1-2 Crónicas, Salmos, Lamentaciones, Proverbios, Cantar de los cantares, Eclesiastés, Sabiduría, Eclesiástico, Daniel*. Los libros deuterocanónicos de *Sabiduría* y *Eclesiástico* fueron traducidos a partir de la *Vulgata* y se corresponden con el texto de E4. Esta versión presenta glosas en el *Salterio* y también, en algunos libros, prólogos procedentes de Jerónimo (Pueyo Mena 2008: 16). El orden de los libros es afín al canon hebraico, con ligeras modificaciones. El manuscrito fue editado por Pueyo Mena en 1996.

RAH 87 (Real Academia de la Historia): se trata de un códice que proporciona en columnas paralelas el texto latino y castellano de *Isaías, Jeremías, Ezequiel*, los *Doce Profetas menores, 1-2 Macabeos*. Los libros del canon hebraico fueron traducidos a partir del hebreo, mientras que *Macabeos* es una versión realizada a partir de la *Vulgata*. A partir de *Ezequiel* 14:8 hasta el final de los *Profetas menores* el texto se corresponde con BNM 10288, y *Macabeos* con E4. El texto fue publicado en 1994 por Lazar, Pueyo Mena y Enrique-Arias (Pueyo Mena 2008: 15).

Biblia de Alba (Arragel): traducción llevada a cabo entre 1422 y 1430 por el rabino Mosé Arragel; fue denominada así por pertenecer el códice a la casa de Alba. Contiene el Antiguo Testamento según el canon judío, traducido a partir del hebreo y acompañado de un glosario. El texto va también acompañado de glosas

procedentes del Talmud y otras fuentes de la tradición judía, cristiana (Jerónimo, san Agustín, entre otros), filosófica (Aristóteles, Averroes) e histórica (Plinio, Flavio Josefo) (Pueyo Mena 2008: 17).

Biblia de Ajuda (Biblioteca de Ajuda, Lisboa): este códice de comienzos del siglo XV contiene el *Pentateuco*, *Josué*, *Jueces* y *1-2 Macabeos*, estos en una versión que retomaría en parte una traducción catalana del siglo XV (Sánchez-Prieto Borja 2002: 219). Los libros del canon hebreo parecen reproducir la versión de E3 (Pueyo Mena 2008: 11).

Biblia de Évora (Biblioteca pública de Évora): es un códice de 1429 que contiene *Salmos*, *Job*, *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*, *Lamentaciones*, *Daniel*, *Ester*, *Esdras*, *1-2 Crónicas* traducidos del hebreo. Ninguna edición crítica ha sido todavía preparada. La traducción parece corresponderse con E5 (Pueyo Mena 2008: 13).

Entre las versiones bíblicas medievales hay también que considerar la *General estoria* de Alfonso X. Por más que respondiera principalmente a un propósito historiográfico o de lectura de la historia dirigido a insertar las vivencias de Castilla dentro del conjunto de la historia universal, y esta dentro del marco de la historia sagrada que dictaría sus pautas y fases, no hay que subestimar el hecho de que contenga abundante material bíblico, ya sea en forma de paráfrasis intercaladas de relatos históricos, ya sea reproduciendo por completo algunos libros de la Escritura Sagrada. En lo que concierne más específicamente a nuestra investigación, es de particular relevancia el hecho de que los manuscritos Y.i.6 y E2 contengan libros enteros procedentes respectivamente de E8 y E6 (ver 1.2), aunque en este último caso se trate de una hipótesis debatida. Sin embargo, no puede no resaltar el hecho de que Y.i.6, E8 y E6 se presenten como mutuamente complementarios en lo referente a los libros sagrados que vierten al romance (Avenzoa 2008: 22). En lo que concierne a la significación de la presencia de libros bíblicos dentro de la obra histórica alfonsí, las interpretaciones se han dividido. Para Berger, la *General estoria* era una obra esencialmente historiográfica donde la

Escritura se utilizaba como fuente al lado de otras para reelaborar una paráfrasis histórica interpolando los diferentes materiales (Berger 1977 [1899]: 236 y 238). La presencia de los mencionados textos enteros de los libros bíblicos fue interpretada por ese autor como el resultado de interpolaciones posteriores a raíz del hecho de que la obra no hubiese sido completada durante la vida del rey Sabio (Berger 1977 [1899]: 249 y 255). No está de acuerdo con esta posición Sánchez-Prieto Borja, quien señala cómo en uno de los códices de la *General estoria* atribuible al escritorio alfonsí se encuentra una versión integral del *Eclesiástico*, probando de este modo que la realización de una Biblia en romance formaba parte también del propósito de Alfonso X dentro de su labor historiográfica¹³ (Sánchez-Prieto Borja 1994: 923 y 2002: 212). Esta posición es compartida también por Morreale, quien considera la *General estoria* una traducción bíblica de pleno derecho (Morreale 1982: 767 y 773). Además, Llamas hace notar que la presencia de *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio* de E8 en el manuscrito Y.i.6 ha de imputarse al hecho de que se trate de textos que difícilmente podían parafrasearse a causa de su contenido muy técnico, a diferencia de *Génesis* y *Éxodo*, también presentes en el mismo manuscrito y de forma parafraseada, según típico de la *General estoria* (Llamas 1949: 10-11).

1.2 Relaciones entre E6 y otras versiones bíblicas: E8, E2, GE, E3

En lo que concierne a las relaciones entre E6 y los demás romanceamientos bíblicos, los manuscritos con los cuales se puede establecer una conexión particular son E8 (Antiguo Testamento), E2 (Nuevo Testamento), E3 (Antiguo Testamento) y la *General estoria*.

La relación más cercana es con E8, que contiene la mayoría de los libros del Antiguo Testamento que no se encuentran en E6: a partir de *Levítico* 6:8 hasta el *Salmo* 70:18 (E6 retoma a partir de *Proverbios*). Según ya hemos mencionado, el manuscrito E8 dataría de comienzos del siglo XIV, reproduciendo un texto anterior del siglo XIII (Enrique-Arias 2010: 68). Los detalles que hacen pensar en un posible origen común de los textos contenidos en E6 y E8, a tal punto que habrían podido constituir una sola Biblia original (cf. Avenozza 2008: 21, entre otros), se derivan no solamente de la complementariedad de los libros bíblicos, sino también por el hecho de que ambas tradiciones se relacionen con la *General estoria*: el manuscrito Y.i.6 contiene *Génesis* y

¹³ Se trata del ms. Urb. Lat. 539 (cit. en Sánchez-Prieto Borja 2002: 212).

Éxodo procedentes de la primera parte de la obra alfonsí, y *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio* de E8; además, proporciona la parte de *Levítico* que falta en E8, desde 1:1 hasta 6:7. Según algunas hipótesis, E8 habría sido consultado al lado de la *Vulgata* como texto de referencia para la realización de las versiones bíblicas de la *General estoria* (Hauptmann 1945: 59), aunque no todos los estudiosos concuerdan en esto, estimando que el recurso fue más bien ocasional, configurándose la obra alfonsí como una traducción en sí misma (Morreale 1969: 470-471; Sánchez-Prieto Borja 1994: 931). El manuscrito E2 del siglo XIV contiene las partes 4 y 5 de la *General estoria* –es decir, *Eclesiástico*, los *Profetas* y *1-2 Macabeos*– y parte del Nuevo Testamento (sin *Hebreos* y *Apocalipsis*) que, según algunos autores, reproduce a partir de E6 poniéndolo al día lingüísticamente (cf. Enrique-Arias 2010: 69; Morreale y Gardine 1956: 273-275). Morreale y Gardine (1956) y Baldwin (1965) publicaron dos artículos sobre *1 Corintios* en las dos versiones, a los cuales se añade otro artículo de Morreale (1957) sobre la carta a los *Romanos*. Si, por un lado, Morreale y Gardine (1956: 275 y 277) subrayan el parentesco entre las dos versiones atribuyendo las lecturas diferentes a omisiones y errores del copista y a simplificaciones y eliminaciones de rasgos arcaicos, por otro, Baldwin (1965: 39) avanzó la hipótesis de que ambos se derivarían de un texto protocastellano común, dado el elevado número en E2 de errores textuales –alrededor de sesenta– y de omisiones –alrededor de cuarenta– que, en cambio, no se encuentran en E6 (1965: 33-36). Con respecto al manuscrito E3 del siglo XV, contiene una traducción del Antiguo Testamento a partir del hebraico, a la cual agrega los libros deuterocanónicos de los *Macabeos*; precisamente *2 Macabeos* reproduce la versión de E6 (Enrique-Arias 2010: 69-72; Pueyo Mena 2008: 259-260). De hecho, la glosa de E6 a *2 Macabeos* 4:9 – la única del libro– se encuentra también en E3.

1.3 Características de E6

Desde la perspectiva codicológica nos limitamos a señalar los rasgos principales del manuscrito Escorial I.I.6 (E6), remitiendo al trabajo de Avenza (2010) para una descripción más detallada. El manuscrito E6 se compone de 358 folios de formato 371 x 260 mm de pergamino, con encuadernación del siglo XVII (Sánchez-Prieto Borja 2002: 213; Avenza 2010: 19, 32); fue ingresado en la biblioteca del monasterio de El Escorial

en 1576 por orden de Felipe II, en la época de las prohibiciones de posesión de Biblias en lengua romance (cf. Avenozza 2010: 19; Enrique-Arias 2010: 82). El tipo de letra gótica utilizada sugeriría una datación de “hacia 1250”, una letra posiblemente un poco anterior a la que fue utilizada para los códices de la Cámara Regia Alfonsí (Avenozza 2010: 18; Sánchez-Prieto Borja y Torrens Álvarez 2010: 36-39). Acompañan el texto 40 miniaturas al principio de la mayoría de los libros bíblicos¹⁴, mientras que *Eclesiástico*, *Tito*, *Filemón*, *Hebreos*, las *Cartas Católicas* y *Apocalipsis* presentan decoraciones de las letras iniciales respectivas; estas también adornan los prólogos y algunos párrafos del texto sagrado (cf. Avenozza 2010: 26-32). Según se aclarará en el apartado 7.1, en los capítulos 10 y 40 de *Isaías* aparecen trece acotaciones marginales e interlineares añadidas por una mano distinta con respecto al cuerpo del texto del manuscrito.

Dentro del conjunto de las Biblias castellanas medievales el manuscrito E6 destaca por una serie de características propias:

- 1) Es una traducción realizada a partir del latín y no del texto hebreo masorético.
- 2) Contiene un abundante número de glosas explicativas en el Nuevo Testamento, más de 300, pero estas son extremadamente limitadas y mucho menos elaboradas en el Antiguo Testamento, concentradas mayoritariamente en el libro del profeta Ezequiel, donde parecen más bien arreglar un texto extremadamente complejo en el original. En conjunto, solo en mínima parte se corresponden con el modelo de glosas explicativas del Nuevo Testamento (por ejemplo, *Ezequiel* 1:9; *2 Macabeos*: 4: 9), además de una de carácter histórico (*1 Macabeos* 7:3).
- 3) El particular estado de la lengua empleada, caracterizado por su registro más cercano al vernáculo que el material bíblico de la *General estoria* (Enrique-Arias 2010: 81) –planteándose así la cuestión del lector sobreentendido, de particular relevancia a la hora de proceder a un análisis contextualizado dentro de una perspectiva socio-histórica– y por abundantes variantes de tipo regional y

¹⁴ Las miniaturas se encuentran en *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*, *Sabiduría*, *Isaías*, *Jeremías*, *Lamentaciones*, *Baruc*, *Ezequiel*, *Daniel*, *Oseas*, *Joel*, *Amos*, *Abdías*, *Jonás*, *Miqueas*, *Nahum*, *Habacuc*, *Sofonías*, *Ageo*, *Zacarías*, *Malaquías*, *1 Macabeos*, *2 Macabeos*, *Mateo*, *Marcos*, *Lucas*, *Juan*, *Hechos*, *Romanos*, *1 Corintios*, *2 Corintios*, *Gálatas*, *Efesios*, *Filipenses*, *Colosenses*, *1 Tesalonicenses*, *2 Tesalonicenses*, *1 Timoteo*, *2 Timoteo*. Para una descripción detallada de todas las miniaturas, cf. Avenozza (2010: 26-32). El manuscrito Escorial I.I.6 digitalizado está disponible en <http://corpus.medieval.es>.

diacrónico que podrían señalar el carácter compuesto de la labor traductora (Matute y Pato 2010: 64-65).

Estas características necesitarán algunas especificaciones. Después de resumir el estado de las investigaciones acerca de E6, presentaremos unas observaciones sobre la elección de la versión bíblica latina de referencia, los rasgos distintivos de esta, y la distribución y procedencia de las glosas y otro material añadido.

1.3.1 El estado de las investigaciones sobre la Biblia E6

Como señalamos más arriba, la importancia de la Biblia E6 –aun más si se considera en conjunto con el manuscrito E8– reside en el hecho de plantearse como la más extensa y antigua versión bíblica conservada en castellano. Antes de ella, solo se poseen los pasajes del Antiguo Testamento contenidos en la *Fazienda de Ultramar* traducidos a partir del hebreo, con referencia también al texto de la *Vulgata*, y un *Salterio prealfonsí*, publicado en 2005 por Cátedra. Aunque el texto de la *Fazienda* se fecha habitualmente entre 1126 y 1152 (Verd 1971: 320), no han faltado propuestas para dataciones más tardías: finales del siglo XII (Sánchez-Prieto Borja 2002: 212) o comienzos del XIII (Bustos Tovar 1974: 220 y 224). El *Salterio* ha sido fechado a caballo entre los dos siglos (Cátedra 2005: 302; Enrique-Arias 2010: 15).

La importancia del ms. E6 y de la posible tradición E6/E8 estriba también en el hecho de que ambas versiones fueran utilizadas dentro de otras obras literarias del siglo XIII. En efecto, aparecen citas de E6 en la traducción castellana de la obra bizantina *Vida de Barlaam e Josafat* (Cruz Palma 1997: 250-252; Enrique-Arias 2010: 72) y en varios manuscritos de la *General estoria* se incluyen libros bíblicos completos.

Según vimos, el primer estudio realizado sobre la Biblia E6 se encuentra en la obra general de Berger (1899) acerca de las Biblias castellanas. Constituye el primer acercamiento sistemático y comparativo a las Biblias romanceadas conocidas. En sus conclusiones sobre E6, le atribuye una datación de principios del siglo XIV o quizá de finales del siglo XIII (1977 [1899]: 261 y 270). En lo referente a las abundantes glosas del Nuevo Testamento creyó identificar su origen en la *Glossa Ordinaria*, y consideró los prólogos como traducciones de los de Jerónimo (1977 [1899]: 268 y 270). En su opinión, el texto latino de referencia había de buscarse entre los manuscritos visigodos y fue el

primero en plantear la hipótesis de que E6 y E8 formarían una única versión del texto sagrado (1977 [1899]: 268 y 270-271).

En 1927 Castro, Millares Carlo y Battistessa publicaron el primer volumen de *Biblia medieval romanceada según los manuscritos I.j.3, I.j.8, I.j.6: Pentateuco*. El proyecto de la obra preveía la edición de los tres manuscritos para abarcar una Biblia romanceada completa. Sin embargo, solo el primer volumen vio la luz. En lo referente a E6, Castro le asignó una fecha alrededor de 1250 y una procedencia de la corte de Alfonso X (Castro, Millares y Battistessa 1927: xvi-xvii; Sánchez-Prieto Borja 2002: 217).

El siguiente estudio que se ocupó de E6 fue el de Llamas (1949), titulado *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano*. El autor le atribuye una fecha que remonta a la primera mitad del siglo XIII y considera E6 y E8 como una única Biblia (Llamas 1949: 7 y 16). Posteriormente se publicaron dos ediciones de libros de E6. En 1962 Montgomery publicó la edición del Evangelio de san Mateo, acompañada de un glosario y de notas gramaticales. En la introducción dató E6 entre 1254 y 1270, basándose principalmente en la presencia de cierto número de arcaísmos, en una comparación con el vocabulario de la primera parte de la *General estoria* de ca. 1270 y en cierta similitud de léxico con obras anteriores procedentes del escritorio alfonsí (Montgomery 1962: 9-11). Este autor se dio cuenta, además, de la presencia abundante de variantes textuales que no se correspondían con el texto de la *Vulgata Sixto-Clementina*, que había sido editada en el siglo XVI esencialmente retomando la Biblia parisina de los siglos XII-XIII (1962: 14-16; Berger 1893: 329). Esta notación ya permite avanzar la hipótesis de que los traductores efectuaron una labor de tipo crítico a partir de varios manuscritos latinos.

En 1970 Montgomery y Baldwin publicaron la edición del resto del Nuevo Testamento, también acompañada de glosario y resumen de morfología. En esta ocasión, esencialmente por razones lingüísticas, se admitió cierta posibilidad de adelantar la datación (1970: 5). En la introducción los autores se extienden en detalle sobre el orden de los libros, que se corresponde con el tradicional y no con el visigodo, que situaba *Hechos* antes de *Apocalipsis*, y sobre la división en capítulos, que no se corresponde en *Lucas*, *Romanos* y las demás cartas de san Pablo (que no están divididas en capítulos, con

la excepción de *2 Corintios* y también de *Hebreos*) con la división obra del obispo Stephen Langton que se afirmó a partir de alrededor de 1230 (Montgomery y Baldwin 1970: 8-11). En cuanto a los prólogos, confirman que son procedentes de la *Vulgata*, de los códices *Cavensis* y *Toletanus* y análogos en algunos casos a los que se encuentran en una edición de la *Vulgata* realizada en Estrasburgo en 1481, además de utilizar material de Pedro Lombardo en las cartas de Pablo, con la excepción de *Romanos*, *1 Corintios* y *1 Tesalonicenses* (Montgomery y Baldwin 1970: 12-15 y 21). En lo referente a las glosas, las atribuyen a la *Magna Glossatura* (o *Collectanea*) de Pedro Lombardo más que a la *Glossa Ordinaria* (1970: 15-22). A raíz del número elevado de variantes textuales los autores reconocen que otros manuscritos de origen hispano pudieron ser utilizados en la determinación del texto latino de referencia (1970: 23-24). Confirman la procedencia del manuscrito a partir del escritorio alfonsí, a raíz de unos hebraísmos en el texto, atribuibles a la presencia de estudiosos judíos en el taller real que podrían haber colaborado en la labor traductora (1970: 28). Para terminar, por la naturaleza compuesta del texto, que se caracteriza por una extrema y diversificada presencia de glosas en los varios libros, subrayan la posibilidad de una procedencia distinta de los diferentes libros, algunos de los cuales habrían sido textos estudiantiles anotados (1970: 21-22).

La producción más abundante de artículos sobre las Biblias castellanas, y sobre E6 en particular, se adscribe a Morreale, labor realizada entre 1956 y 2000. Esta autora se ha ocupado mayoritariamente de cuestiones filológicas, lexicográficas y de traducción. Por lo que respecta a la traducción de E6, mostró la distinción entre los casos en que a través de la *Vulgata* términos latinos entraron al castellano y otros en que los traductores prefirieron el recurso al léxico patrimonial castellano, realizando así una obra dinámica y no servil (1969: 483). Publicó, además, dos textos comparativos de E6 y E2 acerca de *Romanos* (1957) y *1 Corintios* (1956, con Gardine). Suya fue también la primera guía bibliográfica orientadora para la investigación sobre las Biblias castellanas medievales (Morreale 1960). Morreale también fecha E6 en el siglo XIII (1969: 466) y atribuye las glosas a la obra de Pedro Lombardo (1998: 258). Identificó el texto latino de referencia más próximo en los manuscritos parisinos Ω s (1998: 259), pero no suscribió completamente la tesis de que E6 y E8 formaran originalmente una única Biblia, esencialmente a causa de la disparidad en los elementos extra-bíblicos, mucho más

limitados en E8, y porque los rasgos lingüísticos de E8, que fechó a comienzos del siglo XIV, harían de él una copia navarro-aragonesa de un original castellano del siglo XIII (1962: 321; 1969: 466 y 1998 263). No obstante, reconoce que se trata de una actividad romancesadora con rasgos comunes y no excluye que E6 y E8 pudieran haber servido en algunos casos como texto de referencia para las paráfrasis de la *General estoria*, especificando, con todo, que el texto principal de referencia bíblica para la obra alfonsí fue la *Vulgata* (1969: 470-471 y 1982: 773).

Antes de la publicación del texto completo de E6 en 2010, por parte de Enrique-Arias y su grupo de investigación, solo se habían editado libros sueltos: *Cantar de los cantares* (Cornu 1902), *1-2 Macabeos* (Wiese y Heinermann 1930), *Daniel* (Llamas 1950), *Joel* (García de la Fuente 1983), *Baruc* (García de la Fuente 1988), *Abdías* (García de la Fuente 1990); así como *Zacarías* (Alfaro Bech 1982), *Lamentaciones* (Celdrán 1984), *Amós* (Frías Fernández 1986), *Isaías* (Alfaro Bech 1987), *Oseas* (García Hurtado 1987) y *Jeremías* (Polentinos Franco 1987), como parte de proyectos de memoria de licenciatura y tesis doctorales (cf. García de la Fuente 1987: 102-103)¹⁵.

La importancia de algunos de estos trabajos reside en haber comprobado, a través de la comparación de los manuscritos latinos de la familia Ω con la edición crítica de la *Vulgata* publicada por los monjes benedictinos de la Abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978), que los traductores de E6 utilizaron varios códices para su labor (García de la Fuente 1988: 273-274 y 310; Polentinos Franco 1987: 37-85).

1.3.2 Las orientaciones para la investigación acerca de E6

Al acercarse a E6, como a cualquier otro de los manuscritos bíblicos escorialenses, las preguntas principales que se plantean –conjuntamente con las cuestiones más estrictamente filológicas y textuales, que la investigación académica ha tendido a privilegiar– conciernen al origen geográfico, al patrocinador del proyecto de traducción y al propósito de su composición, cuestión que incluye también la del destinatario. Para poder tratar de aclarar estos aspectos, creemos necesarias algunas clarificaciones previas.

¹⁵ La tesis doctoral de Ana de Miguel Celdrán sobre la edición del romanceamiento de *Ezequiel*, mencionada por García de la Fuente (1987: 103), no figura en ninguno de los catálogos de la Universidad de Málaga.

En primer lugar, el origen cristiano o judío de una versión obliga a enfocar de manera diferente estas problemáticas. En efecto, mientras que para los israelitas el estudio de la Biblia era una obligación religiosa, y por lo tanto se vertieron las Escrituras al romance para poder emprender su estudio literal y explicación en la sinagoga, puesto que el conocimiento del hebreo se limitaba casi únicamente a los rabinos (Fernández López 2003: 21), en el caso de los cristianos el contexto era totalmente distinto, ya que el estudio de los textos sagrados no constituía una obligación para el pueblo, que más bien los absorbía a través de las lecturas litúrgicas –que podrían darse en lengua vulgar (Fernández López 2003: 27), como ocurría en la liturgia mozárabe (Menéndez Peláez 1977: 49)– y de la predicación de los sacerdotes (Avenzoa 2008: 14-16). En segundo lugar, el acercamiento a la Biblia dentro del mundo cristiano fue sobre todo por razones intelectuales y de prestigio por parte de la clase alta; es decir, la curiosidad intelectual, el interés historiográfico –puesto que se consideraba también la Escritura como un libro sobre los orígenes del mundo y su historia más antigua, según dan constancia las obras de Lucas de Tuy (*Chronicon Mundi*, ca. 1238), Juan de Soria (*Crónica latina de los reyes de Castilla*, ca. 1240), Rodrigo Jiménez de Rada (*De Rebus Hispaniae*, 1243) y la misma *General estoria*– y el deseo de poseer una biblioteca completa con las obras más importantes. A estas razones hay, por supuesto, que añadir también el deseo de convertir el castellano en lengua de cultura (Fernández López 2003: 57, entre otros). Además, teniendo en cuenta que costear una traducción implicaba recursos financieros abundantes, se deduce que se tratara de una labor al alcance solamente de reyes o personas pudientes. Sabemos, por ejemplo, que el acercamiento alfonsí a la Biblia como fuente para la *General estoria* no era de orden teológico ni necesariamente para permitir el acceso al pueblo del texto sagrado, sino más bien historiográfico (cf. por ejemplo Avenzoa 2008: 21). Hay que considerar también que el conocimiento del latín se había reducido mucho entre las clases altas y aun entre el clero, hasta el punto que el Concilio de Valladolid (1228) había tenido que decretar la obligación de su aprendizaje so pena de no recibir los beneficios conexos con los cargos eclesiásticos (Gorosterratzu 1925: 226; Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 171). La disponibilidad, por tanto, de una versión en romance podía facilitar la tarea del clero para la preparación de la predicación dominical (Avenzoa 2008: 13-14). Sin embargo, hay muchos puntos oscuros sobre el interés de la Iglesia hacia las

versiones en romance. A raíz de la propagación en Aragón, por ejemplo, de la herejía albigense, los Concilios de Tolosa (1229) y Tarragona (1233) habían prohibido la posesión de Biblias en romance. En realidad aún no se ha aclarado hasta qué punto esas disposiciones tuvieron vigencia, si se aplicaron realmente fuera de Aragón –en Castilla, por ejemplo– y si concernían a traducciones al romance hispano y no más bien se limitaran a las versiones francesas y occitanas (Morreale 1960: 72; Avenoz 2008: 16 y 2012: 289).

Con respecto al lugar de producción y al patrocinador, todavía no contamos con conclusiones ciertas, aparte de la hipótesis sobre una posible procedencia del escritorio alfonsí, según afirmaba Castro (1927) (cf. Sánchez-Prieto Borja 2002: 213). Nuestra hipótesis de trabajo será más bien que la procedencia haya de imputarse a la corte de Fernando III, tal y como plantearemos en el capítulo 2. Las opiniones sobre el origen y propósito de la realización de E6 se dividen en tres corrientes principales (cf. Enrique-Arias 2010: 73-76). Una primera vertiente sostiene que E6 y E8 proceden del escritorio alfonsí. Esta opinión la suscriben Castro (1927), Montgomery (1962: 8-11) y Montgomery y Baldwin (1970: 5) por razones esencialmente lingüísticas. Una segunda vertiente enfatiza una supuesta dependencia de la *General estoria* con respecto a E6 y E8, sosteniendo que, aunque la *Vulgata* constituyera el texto base para la traducción, los traductores habrían hecho amplio recurso sobre todo a E8 como texto de referencia (Hauptmann 1945: 59; Enrique-Arias 2010: 74). Una tercera vertiente de pensamiento, representada por Morreale y Sánchez-Prieto Borja, afirma que no hubo una relación directa con la redacción de las partes bíblicas de la *General estoria*, sino más bien que ocasionalmente E6 y E8 pudieran haber servido de borrador para las paráfrasis bíblicas de la obra alfonsí, pero que esta última traducción se hizo a partir del latín (Morreale 1969: 470-471); la falta de una relación directa sería justificada a partir de las diferentes opciones de léxico y sintaxis que presentan E6 y E8 con respecto al texto del rey Sabio (Morreale 1982: 773), además de por el registro más vernáculo de E6, comparado con el de la *General estoria*, más culto y con calcos sintácticos del latín (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 95; Sánchez-Prieto Borja 1994: 925-926).

1.3.3 Las razones para la elección del latín y versión latina de procedencia

Dentro del contexto histórico en que se efectuó la traducción bíblica, la elección de la versión latina como texto de referencia –a diferencia de lo que ocurrió en el siglo XIV-XV cuando se privilegiaron los manuscritos hebreos y griegos– podría implicar una perspectiva de tipo teológico e ideológico. Como es bien sabido, durante el siglo XIII en Castilla habían acabado conviviendo, o coexistiendo, gentes de tres religiones diferentes, cada una de las cuales reivindicaba una visión del cosmos específica y excluyente. El hecho de tener que elegir entre textos de referencia en idiomas distintos –latín, hebreo y griego– no es sino un reflejo de la pluralidad de los supuestos ‘originales’ que desde siempre ha acompañado la historia de la Escritura. El que comúnmente se llama texto original, en lo que concierne por ejemplo al Antiguo Testamento, en realidad es uno entre los varios textos masoréticos que fueron editados y que logró imponerse alrededor del siglo XI, y que es representado por el manuscrito hoy designado *Codex de Leningrado B19a* (Roberts 1976: 5-6 y 10; Law 2014: 37). Puesto que la *Vulgata* de Jerónimo data del siglo IV, ya se plantea la cuestión de si puede indirectamente permitir el acceso a un texto original subyacente mucho más cercano al texto arquetípico que el texto masorético que conservamos. No se trata de interrogantes de fácil solución, ya que no toda la *Vulgata* fue traducida a partir de un texto hebreo, sino también comparando textos judíos en lengua griega como las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción, y textos arameos (cf. Sánchez Caro 1990: 540). Además, antes de la *Vulgata* existieron otras traducciones latinas –comúnmente designadas bajo la etiqueta de *Vetus Latina*– coptas, griegas y siríacas, y todavía subsiste dentro de la crítica textual el debate sobre si todas estas versiones reflejaban un texto subyacente distinto o más bien tendencias diferentes de interpretación teológica (Sánchez Caro 1990: 537-538). Puesto que los rabinos valoraban la conservación de la multiplicidad de transmisión de tradiciones existentes acerca de un mismo referente (Roberts 1976: 9) –como aún demuestra la presencia en la Biblia de dobles y tripletes de una posible misma historia originaria¹⁶– y puesto que dicha multiplicidad fue aumentando con el florecer de las traducciones, no es de extrañar que al fin y al cabo la opción teológica del traductor acabara influyendo en la elección del texto

¹⁶ Cf. *Génesis* 1:26-31 con 2:4b-25; *Génesis* 6:13-21 con 7:1-5; *Génesis* 12:10-20 con 20:1-18 y 26:1-11; entre otros.

de referencia y en su restitución a otro idioma. La problemática de la elección de la lengua a partir de la cual verter el texto bíblico (los textos) estuvo presente en la Iglesia cristiana casi desde sus orígenes y en polémica con el entorno judío circunstante. Ya en el siglo II Justino Mártir en el *Diálogo con Trifón* (cf. caps. 33-34, 36-38; 68:7; 71:2; 84:3, entre otros) se había defendido de acusaciones por parte de apologistas israelitas quienes acusaban a los cristianos de haber interferido con el texto de la *LXX* (Roberts 1976: 17; Fernández Ubiña 2004: 132, 139-140), la versión griega (siglos III-II a.C.) del Antiguo Testamento de donde proceden la mayoría de las citas de este que se encuentran en el Nuevo Testamento. Además, el mismo Jerónimo protagonizó en el siglo IV un áspero debate epistolar con san Agustín precisamente sobre la oportunidad de (re)traducir la Biblia a partir del hebreo (cf., por ejemplo, Sánchez Caro 1990: 541). En efecto, Agustín no estaba de acuerdo con la idea de verter las Escrituras al latín a partir de un idioma ya desconocido y prácticamente accesible solo al traductor mismo, teniendo en cuenta, además, el prestigio del que gozaba la *LXX* dentro de la Iglesia como referente textual privilegiado (Sutcliffe 1976: 96). Si, encima, se considera que durante el largo proceso de reflexión interna al judaísmo que llevó a la redacción de los varios textos masoréticos (desde el siglo I hasta el siglo X) los rabinos fueron animados también por la preocupación de proteger los textos sagrados y su tradición de toda influencia considerada herética –esenia, zelota o cristiana– se puede intuir el clima de mutua desconfianza por parte de los partidarios de una u otra tradición lingüístico-textual (Resnick 1996: 353 y 355). De hecho, la misma difidencia habría caracterizado las relaciones entre cristianos y judíos en la península Ibérica en lo referente a las tradiciones textuales bíblicas también a partir de finales del siglo XII y a lo largo del siglo XIII (Resnick 1996: 351; Roth 1981: 82); prueba de ello, por ejemplo, es que podemos leer en el *Chronicon Mundi* (ca. 1238) de Lucas de Tuy la afirmación siguiente, al hablar de la “sexta edad” de la humanidad, inaugurada por el nacimiento de Cristo (en su versión romance):

y tambien (tome) en algunos otros lugares de escripturas que los judios, por enemistad de la fee cristiana, porque no se diga contra ellos testimonio de la verdad, cortaron algunas cosas de los libros de la ley y otras mudaron. (Lucas de Tuy, *Crónica de España*, p. 102).

Ejemplos de la diferencia en la tradición/traducción pueden verse comparando los textos de la *LXX* y de la *Vulgata* –acompañado de su versión al castellano por Torres Amat (1825)– con la traducción Nácar-Colunga (1944), realizada a partir del texto masorético, en tres pasajes de los *Salmos* (27, 67 y 109) que en la tradición griega y latina reivindican un matiz cristológico:

- (1)
 - a. Κύριος βοηθός μου καὶ ὑπερασπιστής μου· /ἐπ’αὐτῷ ἤλιπεν ἡ καρδία μου, καὶ ἐβοηθήθην, /καὶ ἀνέθαλεν ἡ σὰρξ μου· /καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ. (*Salmo 27: 7 Septuaginta*).
 - b. Dominus adiutor meus et protector meus /in ipso speravit cor meum et adiutus sum /et refluuit caro mea /et ex voluntate mea confitebor ei. (*Salmo 27:7 Vulgata*).
 - c. El Señor es el que me auxilia y protege; en él esperó mi corazón, y fui socorrido. Y resucitó mi carne; y así le alabaré con todo mi afecto. (*Salmo 27:7 Biblia Torres Amat*).
 - d. Yavé es mi fortaleza y mi escudo; en Él confié mi corazón y fui socorrido; y mi corazón salta de gozo, y le alabaré con mis cánticos. (*Salmo 28:7 Biblia Nácar-Colunga*).

- (2)
 - a. Ψάλατε τῷ Θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς. (*Salmo 67:34 Septuaginta*).
 - b. Psallite Deo: qui ascendit super caelum caeli ad orientem. (*Salmo 67:34 Vulgata*).
 - c. Cantadle salmos a Dios, el cual se elevó al más alto de los cielos, desde el oriente. (*Salmo 67:34 Biblia Torres Amat*).
 - d. Entonad salmos al Señor, al que cabalga sobre los cielos eternos. (*Salmo 68:34 Biblia Nácar-Colunga*).

- (3)
 - a. Μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. (*Salmo 109:3 Septuaginta*).
 - b. Tecum principium in die virtutis tuae /in splendoribus sanctorum /ex utero ante luciferum genui te. (*Salmo 109:3 Vulgata*).
 - c. Contigo está el principado en el día de tu poderío, en medio de los resplandores de la santidad; de mis entrañas te engendré antes de existir el lucero de la mañana. (*Salmo 109:3 Biblia Torres Amat*).
 - d. Tu pueblo (se ofrecerá) espontáneamente en el día de tu poder; sobre los montes sagrados será para ti como rocío del seno de la aurora tu juventud. (*Salmo 110:3 Biblia Nácar-Colunga*).

En la versión a partir del texto masorético no se encuentran las supuestas referencias tradicionalmente atribuidas a la resurrección (*Salmo 27:7*), a la ascensión de Cristo desde el monte de los Olivos al oriente de Jerusalén (*Salmo 67:34*), y a su generación eterna por parte de Dios Padre (*Salmo 109:3*). Divergencias de la misma índole se pueden comprobar en *Salmos*¹⁷ 21:32; 67:13; 79:16-18, entre otros. Ya en los

¹⁷ Los indicamos según la numeración de la *Vulgata*. Por tanto, en las Biblias modernas se corresponden con *Salmos* 22:32; 68:13; 80:16-18.

años 70 del siglo XX un especialista de la Vulgata hacía notar cómo los Evangelios fueron revisados por Jerónimo a partir de códices griegos ya considerados antiguos en su época (siglo IV) y por lo tanto más cercanos a un posible texto arquetípico (cf. Sutcliffe 1976: 84)¹⁸. A la hora de valorar desde una perspectiva socio-histórica la relevancia de la Biblia E6, esta dimensión ideológica, indudablemente polémica, no podrá dejarse de tomar en consideración.

El reconocimiento de la importancia transcendental de la elección del latín como versión de partida implica también la necesidad de prestar atención a la labor crítica de identificación del texto bíblico de referencia en ese idioma. Este habría sido constituido por una de las múltiples ediciones de la Biblia de la Sorbona de París¹⁹ –que se iba afirmando como edición de referencia (Magrini 2005: 412), a pesar de sus muchos problemas de orden crítico (cf. Sánchez-Prieto Borja 1994: 924, entre otros)– realizadas a lo largo del siglo XIII y que retomaban un texto que ya había circulado a través de las Biblias glosadas del siglo precedente, y que se basaban a su vez en las revisiones carolingias de Alcuino y Teodulfo del siglo IX (Light 2011: 234; Reinhardt y Santiago-Otero 1986: 12). Investigaciones precedentes sobre el códice E6 han identificado el texto principal de referencia en algunos manuscritos parisinos de la familia Ω (Ω_j , Ω_m , Ω_s), sin embargo, reconociendo que hubo aportaciones de manuscritos anteriores (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 54, Enrique-Arias 2010: 73; Alfaro Bech 1989: 2) como también han demostrado los estudios de García de la Fuente (1988: 273, 310) sobre el libro de *Baruc*, entre otros. En efecto, el acercamiento previo al texto subyacente efectuado en el marco de nuestro trabajo ha permitido constatar el amplio recurso del traductor/traductores a variantes de tradición hispana de la *Vulgata* como las que son contenidas en los manuscritos *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2*. Señalamos, además, que la división en capítulos en *Lucas* y *Romanos* no se corresponde con la habitual atribuida al eclesiástico Stephen Langton, quien trabajó en la Sorbona hasta 1206, y que

¹⁸ También más recientemente se ha vuelto a subrayar la importancia exegética de la tradición de la *LXX* para la determinación del texto bíblico más cercano a la *hebraica veritas*, por contener lecciones que ya no se encuentran en los mss. masoréticos (cf. Fernández Marcos 2014: 475).

¹⁹ La Biblia de París no representaba una versión única, sino más bien un conjunto de ediciones con “gran variedad de particularidades textuales” (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 30); a partir de ellas se basó el trabajo para la redacción de la *Vulgata Sixto-Clementina* en el siglo XVI (Montgomery 1962: 14-16; Berger 1893: 329).

se afirmó normativamente a partir de 1230 (Light 2011: 233), y que las demás epístolas paulinas del Nuevo Testamento, con la excepción de *2 Corintios*, no están divididas en capítulos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 8-11). Estas mismas diferencias en la división en capítulos pueden apuntar el carácter compuesto de la traducción, a partir de múltiples manuscritos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 9, 11). De hecho, un examen del texto desde la perspectiva del modelo latino subyacente efectuado en los libros de *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Baruc*, *Isaías* y *Jeremías* parece indicar que hubo durante el trabajo de traducción amplio recurso a los mencionados manuscritos de origen hispano, como si el objetivo de los traductores fuera producir una edición ‘nacional crítica de referencia’, o quizá un borrador para dicha edición. Tampoco se puede excluir que el manuscrito que nos ha llegado represente un texto estudiantil (Montgomery y Baldwin 1970: 21), teniendo en cuenta las notas marginales e interlineales que se encuentran, por ejemplo, en libro del profeta Isaías (en los capítulos 10 y 40), o que fue editado utilizando, entre otros, unos textos estudiantiles. Esta posibilidad podría explicar las diferentes características de los varios libros bíblicos que integran E6, tanto más cuanto que era práctica común en la Edad Media que los libros de la Escritura se copiasen y circularan separadamente; por tanto, una edición unificada en un único volumen podía contener textos de procedencias y tradiciones distintas (Montgomery y Baldwin 1970: 62). Puesto que dentro de la crítica textual alrededor de las traducciones bíblicas medievales se ha afirmado cierta tendencia a acercarse a la historia de la *Vulgata* en el siglo XIII casi exclusivamente a través de la Biblia de París (Light 2011: 229), un estudio en profundidad de E6 y de sus bases crítico-textuales puede contribuir a corregir dicha perspectiva bajo nuevos términos. Ya en 1965 Metzger, uno de los editores de la *Revised Standard Version* (1952, 1971) de la Biblia, había subrayado la importancia de E6 para el conocimiento de las variantes textuales de la *Vulgata* y por el hecho de remitir también a lecturas que solo parecen encontrarse en las versiones griegas y siríacas del texto sagrado (Metzger 1965: 335-336; Montgomery y Baldwin 1970: 25).

La constatación de que el texto latino de partida fuese el resultado de un cuidadoso trabajo de reconstrucción crítica basado no solo en manuscritos de la tradición europea –representada por la Biblia de París, testigo de la apertura de España a las corrientes culturales europeas ya desde el siglo XI a raíz de la política filo-francesa de

Alfonso VI de León y Castilla (r. 1065-1109)– sino también en un amplio recurso a la tradición manuscrita hispánica, se erige en testimonio de la peculiaridad del contexto hispano –un “España es diferente” *ante litteram*– y más específicamente de la correspondencia con una dimensión ideológica, cuya vigencia ha sido señalada por la reflexión historiográfica contemporánea (Nieto Soria 2006; Ayala Martínez 2012, entre otros), dirigida al tema de la construcción de las bases de la unidad nacional dentro de un contexto social tan culturalmente abigarrado. Dicha dimensión ideológica abarcó y juntó política y religión, según prácticas de poder ya experimentadas desde hacía siglos bajo todos los horizontes y aun atestiguadas en las mismas Escrituras (cf. *Salmos* 2, 45 y 110, entre otros; Albertz 1994: 116-122). El reconocimiento de que hubo dicha labor crítica permitiría relacionar E6 con el conjunto de la producción historiográfica castellana del siglo XIII, que se caracterizó por dos rasgos fundamentales: el mito de la continuidad de la Hispania cristiana con el pasado hispano-godo preislámico (Maravall 1964: 299-301 y 304) –subrayado sobre todo en el *De Rebus Hispaniae* (ca. 1243) del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (Catalán 1987: 28)– y la inserción de la historia de Castilla dentro de la historia universal en el marco más amplio de la historia sagrada, según es atestiguado no solo por la *General estoria* sino también por las obras producidas durante el reinado de Fernando III, cuyos principales autores fueron los obispos Lucas de Tuy y Juan de Soria, y el arzobispo de Toledo Jiménez de Rada (González Jiménez 2011: 11 y 16; Francomano 2011: 322-323). El texto que proponemos a continuación testimonia dicho panorama ideológico con la visión del mundo que lo acompañaba:

Este [Fernando III] fue otro Josué [...]. Metió los pueblos, y León y Castilla, que son los hijos de Israel, en la tierra de los moros para que viesen cada día al Señor de faz a faz y por que se criasen con pan y vino, y limones, toronjas, naranjas, frutos de palma... (Lucas de Tuy, *Crónica de España*, pp. 445-446).

La historia nacional se convierte, por tanto, en historia sagrada, hecho que inevitablemente conlleva un matiz ideológico e identitario. De las perspectivas exegética y crítica se llega, entonces, casi por consecuencia natural, a un acercamiento socio-histórico al texto, esto es, del texto al contexto.

El recurso al latín, como lengua de referencia para la traducción bíblica, y la labor crítica de reconstrucción del texto latino de partida a través de la utilización adicional de manuscritos hispanos, no pueden, entonces, estar exentos de significación transcendental

dentro de un entorno nacional culturalmente marcado y caracterizado, además, por el replicarse de las mencionadas polémicas entre judíos y cristianos alrededor de presuntas manipulaciones de las fuentes bíblicas (Resnick 1996: 353-355), polémicas que ya habían distinguido sus relaciones desde los albores del cristianismo y del judaísmo rabínico, más específicamente acerca de la integridad de la *LXX* griega –utilizada por los primeros cristianos– y de los varios textos masoréticos hebreos (Roberts 1976:17). Dentro de un contexto nacional dividido según ejes religiosos alrededor de tres “religiones del Libro” y caracterizado, por lo tanto, por una exigencia de unificación cultural, la realización de una traducción en romance castellano a partir de fuentes decididamente católicas –los libros de la *Vulgata*– y, encima, con amplias contribuciones de procedencia hispana, presenta cierto rendimiento interpretativo desde la perspectiva de la construcción de la identidad cultural nacional alrededor de factores de identificación tan tradicionales como lengua y religión: Castilla también, cristiana, podía reivindicar su “Libro”, tanto más cuanto que dicho “Libro” se convierte en el marco dentro del cual se desarrolla la historia nacional (González-Casanovas 1998: 201; González Jiménez 2011: 11; Francomano 2011: 322-323), conforme a lo que iban sosteniendo los historiadores de la época, no solo con fines evidentemente políticos, sino también como reflejo de una mentalidad y concepción del mundo dentro de un orden divino que lo estructuraba. Parte de nuestro trabajo ha consistido, pues, en el examen y reflexión sobre la producción historiográfica castellana de la época, en cuyo marco la Biblia E6 encuentra su sitio como obra de referencia o borrador para tal obra, según podría atestiguar la utilización parcial que de ella se habría hecho en la *General estoria* (ms. E2 según algunas hipótesis; cf. Enrique-Arias 2010: 69; Morreale y Gardine 1956: 273-275; Baldwin 1965: 39). La mismísima presencia de las glosas, que se señalan por proporcionar interpretaciones del texto sagrado más bien literales e históricas que alegóricas, es testimonio de aquella época con sus prioridades culturales y también de la inserción de las Escrituras dentro de la comprensión de la historia nacional y universal (cf. Luscombe 1985: 111-112).

1.3.4 El orden de los libros bíblicos

El orden de los libros bíblicos que se encuentra en la versión de E6 es el tradicional de la *Vulgata*. Sin embargo, se hacen necesarias unas puntualizaciones, ya que este rasgo,

contextualizado, puede proporcionar informaciones útiles acerca del origen de la traducción. Las Biblias visigodas se habían caracterizado por un orden particular, con el libro de los *Hechos de los Apóstoles* habitualmente situado después de la carta de Judas y antes del *Apocalipsis* (Morreale 1969: 468); curiosamente, esa colocación se encuentra también en el ms. E2 de la *General estoria* relativamente al Nuevo Testamento. Recordemos que E2 es considerado por la mayoría de los estudiosos una puesta al día lingüística de E6 (cf. Enrique-Arias 2010: 69; Morreale y Gardine 1956: 273-275; Pueyo Mena 2008: 23-24). El hecho de que E6, aunque sea una edición hispana, no siguiera esa disposición podría apuntar a un origen estudiantil de la traducción, en conexión con la tradición europea de París, testimoniando así las influencias culturales extranjeras –en particular francesas– a las que se abría la élite cultural castellana, según un proceso que ya había empezado durante la época de Alfonso VI, el conquistador de Toledo en 1085, con su política francófila (cf. Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 777; Ladero Quesada 2011 [2004]: 47). Esos lazos todavía tenían vigencia en el siglo XIII; cabe, en efecto, recordar que la tía materna de Fernando III, Blanca de Castilla, se casó en el año 1200 con el futuro rey Luis VIII de Francia (Hernández 2003: 106). Este elemento habrá de tenerse en consideración a la hora de evaluar el entorno de origen de la traducción de E6.

1.3.5 La división en capítulos

En lo que concierne a las ediciones bíblicas, a partir de la segunda mitad del siglo XII, el caos había reinado en lo referente a la organización interna del texto, con divisiones en capítulos y versiones textuales casi tan variadas como ediciones había (Berger 1901: 27; d'Esneval 1978: 562). Fue en la Universidad de París donde se llevó a cabo una racionalización en lo que concernía a la división del texto, cuidada por Stephen Langton, y que fue terminada alrededor de 1220. Esta subdivisión en capítulos se afirmó ampliamente en Europa, al menos a partir de 1234²⁰ (d'Esneval 1978: 561). Es el tipo de subdivisión que todavía se conserva en las Biblias modernas y que se encuentra mayoritariamente en E6, pero con algunas excepciones; un hecho que apunta hacia la naturaleza compuesta del texto (Montgomery y Baldwin 1970: 8-11). En efecto, la

²⁰ A esta fecha pertenece el más antiguo ejemplar conocido, el ms. 36 de la Bibliothèque Nationale de Paris (cf. d'Esneval 1978: 561).

costumbre de la época en el ambiente universitario era copiar los libros bíblicos individualmente para fines académicos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 11; Avenozza 2009: 63-64). En E6, según Montgomery y Baldwin han mostrado (cf. 1970: 8-11), el sistema de división en capítulos es esencialmente el de Langton, con la excepción de *Lucas* (a partir del capítulo 15), de *Romanos* y de las demás cartas paulinas. El nuevo recorte del texto sagrado concebido por el futuro arzobispo de Canterbury llevó como consecuencia la desaparición de los sumarios tradicionales a las secciones del relato bíblico, puesto que estos no tenían ya correspondencia con las nuevas divisiones (d'Esneval 1978: 565). De hecho, no se encuentran en E6. En este caso también podemos constatar en el manuscrito escurialense cierto apego a una tradición europea, señalando además un posible origen estudiantil y crítico de la recopilación de textos que se juntaron en la realización de la versión bíblica. Desde la perspectiva cultural, la producción de un texto nacional no se plantea como ajeno a las influencias culturales procedentes del exterior y a las cuales habrían estado expuestos los que trabajaron en el proyecto.

1.3.6 El material procedente de otras fuentes

Según hemos señalado, E6 y E8 se caracterizan por la abundancia de material añadido, o de procedencia extrabíblica, constituido por prólogos y glosas. En particular hay que considerar la presencia de más de 300 glosas explicativas en el Nuevo Testamento, concentradas mayoritariamente en *1-2 Corintios*, *Gálatas* y *Hebreos* y cuya procedencia específica, alcance y función determinaremos en los próximos capítulos. Cabe añadir, además, que el manuscrito E8 del Antiguo Testamento contiene glosas explicativas, aunque de origen a primera vista diferente de las de E6, señaladas por la fórmula introductoria específica “dize el maestro” (con sus diferentes variantes gráficas) y concentradas en los libros de *Números*, *2 Samuel*, *1-2 Reyes*, provenientes, según hemos comprobado, de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (m. 1179). Esta obra se consideraba en su época un ‘estándar’ en los estudios bíblicos y había sido recopilada principalmente a partir de material de Jerónimo y de Eusebio de Cesárea (Rico 1972: 54).

Según lo expuesto, nuestra investigación ha cuidado particularmente el corpus de glosas de E6 y de E8 desde las diferentes perspectivas de su origen y significación teológica y exegética. Dentro de este marco de trabajo hemos tratado de averiguar

también si existe continuidad con las glosas contenidas en las traducciones castellanas procedentes de los manuscritos escurialenses de los siglos XIV y XV a fin de aclarar si el proyecto representado por E6 acabó por corresponder a propósitos específicos de su época, quizá de índole socio-política, o a objetivos eclesiásticos o teológicos de más amplio alcance y que se mantuvieron vigentes. El material añadido de E6 y E8 presenta a menudo características específicas según su ubicación:

- 1) Acotaciones marginales o interlineales, como en el caso mencionado de *Isaías* 10 y 40, y que podrían remitir a un texto estudiantil.
- 2) Glosas explicativas dentro del cuerpo del texto, no precedidas por fórmulas introductorias, como en *Isaías* 11:8 y *2 Macabeos* 4:9:

- a. el ninno de la teta trebeiarda a los forados del aspío. e el ninno que mamare metra la mano en la cueua de la sierpe **que es llamada regulus**. (*Isaías* 11:8).
- b. Sobre esto prometiel otros cient e cinquenta talentos. si fues otorgada al so poder escuela en iherusalem de las costumbres de los gentiles. e que estableciesse ephibia e los que eran en iherusalem quese escriuiessen por antiochenos. **Ephibia es logar de puteria de uarones sin mugieres**. (*2 Macabeos* 4:9).

- 3) Glosas explicativas dentro del cuerpo del texto, introducidas por formulaciones como *esto es* (Nuevo Testamento E6), *dize la glosa* (Nuevo Testamento E6), *dize el maestro* (E8), *dize uno que esplano esta uision* (*Ezequiel* 1:9 en E6), etc., y que pueden remitir a compilaciones ya existentes, como por ejemplo la *Glossa Ordinaria*, los *Collectanea* de Pedro Lombardo y otras.
- 4) Los arreglos estilísticos intercalados en el texto del profeta Ezequiel en E6.
- 5) Otros añadidos o variantes textuales explicables, probablemente, a partir de lecturas de la *Vetus Latina* que permanecieron en manuscritos hispanos de la *Vulgata* (Loewe 1976: 112-113; Ayuso Marazuela 1950: 336). En lo referente, por ejemplo, a los libros de *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*, *Sabiduría* y *Eclesiástico*, Jerónimo no los tradujo directamente, sino incorporó en la *Vulgata* la traducción de la *Vetus Latina*, que para esos libros había sido realizada a partir de versiones griegas. Empezó así una compleja tradición textual que acabó reflejándose en la Edad Media en traducciones con interpolaciones y dobles lecciones (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 20), como podría darse en el caso en *Eclesiástico* 32:14 y 42:26 y *Jeremías* 3:5:

- a. Ante del pedrisco uiene el relampago. **e ante de la uerguença ira la gracia. e por la uerguença allegar sa ati la buena gracia.** (*Eclesiástico* 32:14).
- b. De cada cosa afirmo sos bienes. **e qual sabidor afirmara la su fortaleza. e qual sera farto ueyendo la su gloria?** (*Eclesiástico* 42: 26).
- c. Ensannar tas por siempre. o aturaras fasta en la fin. He que fablest e fezist quantos males podist. **e palauras de repentimiento; denosteste con palauras de soberbia. e henchiste tu mal pensamiento e mostreste to poder esquantra to marido. por que pudieses fazer lo que asmest.** (*Jeremías* 3:5).

6) Un caso específico es *1 Macabeos* 7:3 que se compone totalmente de material histórico –suprimiendo por completo el breve contenido del versículo original– tal vez procedente de Flavio Josefo y que deberá compararse con la *General estoria* de Alfonso X (ver capítulo 7):

Ca antiocho el magno ouo dos fijos. seleuco e anthiocho ephiphano. E quando seleuco perdio el regno e la uida por antiocho ephiphano; dexo un fijo que auie nombre demetrio. e aqeste con miedo de so tio antiocho ephiphano; fue para los romanos con nicanor. e moro con ellos longamiente. E quando oyo que era muerto antiocho tornos a siria. E antiocho el ninno quiso lidiar con el. e la su hueste misma tomaron le e dieron lo a demetrio. e esto fizieron ellos por la su maldat del.

- 7) Las glosas del Salterio de E8 por su origen rabínico (ver apartado 6.2).
- 8) Varios prólogos a algunos libros bíblicos, de cuya procedencia específica hablaremos en los capítulos 3 y 5. Estos prefacios se distribuyen de la siguiente manera: E8: *Números, Jueces, 1-4 Reyes (1-2 Samuel y 1-2 Reyes), 2 Reyes (2 Samuel), Salmos*. E6: *Lamentaciones, 1 Macabeos, Mateo, Marcos, Juan, Hechos, Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito, Filemón, Hebreos, Cartas Católicas, Apocalipsis*.

Hasta la fecha los estudios sobre E6, llevados a cabo principalmente por Morreale (entre 1956 y 2000) y Montgomery (1962 y 1970), mencionan la existencia de las glosas y proponen varias hipótesis acerca de su procedencia, pero sin estudiarlas de forma específica y sistemática. Según dichas hipótesis, la fuente principal, aunque no exclusiva, sería la *Glossa Ordinaria* (Morreale y Gardine 1956: 285-286) o los *Collectanea* de Pedro Lombardo (Montgomery y Baldwin 1970: 14-22; Morreale 1998: 258). A fin de identificar las fuentes nos hemos referido a la *Glossa Ordinaria*, los *Colectanea* de Pedro

Lombardo y la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Más específicamente, la obra de Pedro Comestor aclara la procedencia de las glosas de E8, en las cuales se encuentran, además, referencias a Flavio Josefo (*1 Reyes* 11:43), a Epifanio (*2 Reyes* 21:16), a las traducciones griegas de Aquila y Teodoción (*2 Reyes* 20:7) y a la *LXX* (*2 Reyes* 20:11).

1.3.7 El estado de la lengua

En lo que concierne a las características lingüísticas de E6, la cuestión del estado de la lengua no ha sido todavía estudiada de manera extensiva. Los trabajos que se han ocupado del tema han subrayado el carácter idiosincrásico del romance, donde coexisten soluciones regionales, diacrónicas y aun diastráticas distintas (cf., entre otros, Matute y Pato 2010: 45 y 64-65). Esta variedad de la lengua no debería sorprender, ya que en el escritorio donde se realizó la traducción debían de colaborar y trabajar juntos traductores y copistas de procedencias locales diferentes, cada uno con su variante dialectal romance, según ocurriría más tarde también en el escritorio alfonsí, dándole así una caracterización lingüísticamente variada a su producción (Fernández-Ordóñez 2005: 403 y 408-409; Sánchez-Prieto Borja 2005: 427; Castillo Lluch 2008: 290). El primero que hizo notar la idiosincrasia del idioma de E6 fue Montgomery, aunque se ocupó muy poco del estado de la lengua, prestando más atención a las cuestiones textuales. Sin embargo, Montgomery señaló la alternancia de arcaísmos en el texto y de soluciones más acordes con su tiempo (1962: 9-10). Como ejemplos de arcaísmos indicó la frecuencia de consonantes finales (por apócope extrema), la distinción de género en el uso de los posesivos (*mio/mi, to/tu, so/su*) y la presencia de voces populares. Entre las características modernizantes señaló el empleo de las formas verbales en *-ra* y de la construcción *auer de* en lugar de *auer a* (1962: 9-10). Un elemento subrayado por todos los estudiosos que se han acercado al texto es esa coexistencia, sin embargo equilibrada, entre arcaísmos y variantes innovadoras (Matute y Pato 2010: 64) y entre idioma patrimonial y cultismos (Verd 1971: 329). Utilizamos el término *cultismo* en la acepción planteada por Bustos Tovar, quien ve en el *cultismo* un préstamo a partir del latín, pero adaptado al sistema de la lengua receptora –en nuestro caso el castellano–, y en el *latinismo* una recepción más pasiva del término latino sin modificación formal de este (1971: 22-24 y 33); otros lingüistas optan, en cambio, por ver en el *latinismo* una categoría del *cultismo*, entendido

como clasificación general (cf. Azofra 2006: 232-234, 239). Evidentemente el grado de adaptación al castellano de los varios *cultismos* puede variar. Con todo, al lado del arcaísmo se plantean dentro de E6 unos elementos que testimonian ya cierto grado de madurez y evolución de la lengua. Entre ellos se han señalado una tendencia gráfica a la correspondencia con la fonética de las palabras y la utilización de los mecanismos internos del idioma con vistas a la formación de los neologismos, anticipando así pautas típicas de la época de Alfonso X (Sánchez-Prieto Borja 2005: 433 y 445; Enrique-Arias 2010: 15). Además, es frecuente el recurso a la *variatio*, es decir, la utilización de variantes ortográficas distintas para un mismo término, esencialmente por razones estilísticas, mostrando así el nivel de creatividad de la lengua (Enrique-Arias 2010: 77), pero también el hecho de encontrarse todavía dentro de una fase y proceso de configuración y transición como instrumento de comunicación y transmisión del conocimiento (González Bachiller 2008: 119 y 132-133). Las diferencias de registro, si por un lado deben ser interpretadas como reflejo de un propósito de “vulgarización del saber” (Morreale 1961: 527) y de acercamiento del texto al pueblo, ya que el idioma parece adaptarse a la terminología de la vida cotidiana (Enrique-Arias 2010: 81), por otro lado, podrían también verse en correspondencia con el diferente tipo de lengua en el texto original latino, según el género literario de los libros bíblicos de procedencia. De esta manera se puede apreciar más el trabajo realizado en E6 desde la perspectiva de las técnicas de traducción y de su cumplida evolución, ya que nos encontraríamos con un texto que toma en consideración no solo su fuente de origen sino también al lector destinatario (Enrique-Arias 2010: 76; González Bachiller 2008: 121-122). Por ejemplo, en *Daniel* 3:2 y 3:46-48 para traducir los títulos de los varios funcionarios del rey de Babilonia Nabucodonosor, el traductor recurre a nombres de cargos típicos de su propia época y contexto castellano (*adelantados, mayores, sergentes*), realizando así una traducción de tipo dinámico:

- (1)
 - a. E nabucodonosor mando quess ayuntassen los ricos ombres e los merinos e los iuuezes e los capdiellos e los grandes sennores e los adelantados e los mayores. todos los capdiellos de la tierra quess ayuntassen a consegrar aquella ymagen que alçara el rey Nabucodonosor. (*Daniel* 3:2 *Biblia E6*).
 - b. Y el rey Nabucodonosor mandó reunir a los sátrapas, ministros, prefectos, consejeros, tesoreros, letrados, magistrados y todos los gobernadores de las provincias para que acudiesen a la inauguración de la estatua que había erigido el rey Nabucodonosor. (*Daniel* 3:2 *Biblia Conferencia Episcopal Española*).

- (2) a. E non quedauan los sergentes del rey. de acender la fornaz. con estopa e con pez. e con huessos de oliuas. e subie la llama sobre la fornaz. quaraenta e nueue cobdos. e quemo quantos fallo cabo la fornaz de los caldeos sergentes del rey. (*Daniel 3:46-48 Biblia E6*).
- b. Los criados del rey que los habían arrojado dentro no paraban de avivar el horno con nafta, pez, estopa y sarmientos. La llama se elevaba más de veinte metros por encima del horno; se expandió y abrasó a los caldeos que halló alrededor del horno. (*Daniel 3:46-48 Biblia Conferencia Episcopal Española*).

En cambio, las versiones bíblicas de la *General estoria* mantuvieron un registro más culto (Enrique-Arias 2010: 81-82). Sin embargo, no se trata de una característica constante de la labor traductora de E6; en ella también se encuentran traducciones casi literales de construcciones típicas del hebreo (Enrique-Arias 2010: 79-80). E6, por tanto, se plantea como una realización idiosincrásica y multiforme, fruto probablemente del trabajo de manos distintas, a imagen del escritorio donde se produjo. Las soluciones lingüísticas ofrecidas por los traductores no se afianzaron necesariamente en la lengua castellana a raíz de las sucesivas prohibiciones de posesión y lectura de la Biblia en romance, cuando a partir de mediados del siglo XIV se impuso de forma más virulenta la cuestión de los conversos; la consecuencia fue casi un reforjarse del castellano en los siglos XV-XVI, según modelos ya más latinizantes (Enrique-Arias 2010: 82)²¹.

1.4 Algunas consideraciones socio-históricas

Más allá de los ejes de investigación de índole crítico-textual, la posibilidad de una opción de tipo ideológico detrás de la elección del texto latino de referencia abre camino a horizontes de reflexión de alcance socio-histórico. En lo que concierne directamente a E6, la cuestión del destinatario o patrocinador de la traducción, del ambiente en que se hizo y del propósito de su realización, adquieren una vigencia especial. En particular, la miniatura que abre el manuscrito en *Proverbios 1:1* (ver Anexo 1) y la que se encuentra al principio de *Eclesiastés* (ver Anexo 2), y cuyas descripciones reproducimos a continuación, podrían dirimir el asunto de la atribución de la obra al entorno de Fernando III –por el cual tendemos a optar– o Alfonso X:

El copista o el traductor ofrece el libro a un rey que viste túnica y manto azules con forro rojo, tiene una mano en el pecho y con el índice de la otra señala a un clérigo tonsurado

²¹ Acerca de las prohibiciones de lectura y posesión de Biblias en romance, los datos son inciertos, según mencionábamos en el apartado 1.3.2 (Morreale 1960: 72; Avenzoa 2008: 16 y 2012: 289). Con respecto a E6, la prohibición oficial de lectura se fecha en Castilla en el año 1478 (Morreale 1969: 474).

con capa roja; lleva en su mano derecha un libro abierto y reposa la otra sobre su rodilla; el fondo es rojo con trazos granates que se cruzan formando rombos y el marco dorado [...]

El hijo de David predica las palabras del libro: un rey en su escaño con túnica verde bajo manto violáceo y zapatos negros, posa una mano en la rodilla y en la otra lleva una flor de lis que muestra a un hombre con la rodilla izquierda genuflexa, vestido con túnica blanca corta. Fondo rosa con dibujos poco distinguibles en blanco semejantes a flores. Marco dorado y verde con un filete negro en el exterior (Avenoza 2010: 27).

A partir de las informaciones de índole lingüística, teológica y exegética proporcionadas principalmente por las glosas y los prólogos, y teniendo en cuenta la labor crítica hecha por los traductores de E6 en la determinación del texto latino de referencia, desarrollaremos en el capítulo 4 unas reflexiones de contextualización socio-histórica acerca de la formación de la identidad castellana durante el siglo XIII. De hecho, como veremos, nuestra hipótesis de partida es que E6, por su base textual crítica y por la ubicación peculiar de las glosas, testimonia la convergencia de exigencias distintas en la realización del proyecto, que a su vez reflejan las características específicas y algo contradictorias del momento histórico. Dichas exigencias podrían ser reflejo de la voluntad de Fernando III, y luego de su hijo Alfonso X, de insertar a Castilla y León en los procesos culturales que caracterizaban a la Europa de la época, cuyas relaciones con la península Ibérica habían ido restableciéndose de manera más intensa desde el siglo XI gracias al Camino de Santiago y a la extensión de la influencia de la orden cluniacense, y reflejo también del deseo de valorar el patrimonio religioso nacional hispano de origen visigodo que se había formado antes de la dominación musulmana, con claros objetivos de unificación lingüística del reino y, en la medida de lo posible, también religiosa. Como veremos más adelante, se sabe que la así llamada *norma alfonsí* ya había empezado a afirmarse en la cancillería real en la época de Fernando III (cf. Fernández-Ordóñez 2004: 382-386; Sánchez-Prieto Borja 2005: 429; Torrens Álvarez 2007: 207 y 217; Ariza Viguera 2003: 225). Estas tendencias dan constancia, a su vez, de un deseo de construcción o reconstrucción –según el enfoque historiográfico que se adopte acerca del período islámico– de una identidad cultural de síntesis en un país dividido según ejes religiosos y culturales, con poblaciones difícilmente distinguibles desde el punto de vista étnico, pero profundamente marcadas culturalmente: cristianos castellanos y mozárabes, judíos, muladíes y mudéjares. Además, no hay que subestimar un deseo inspirador de

vulgarización del saber, atestiguado por el registro de lengua utilizado (Morreale 1961: 527). Quizá fuese la Biblia E6 un texto destinado a la catequización del pueblo o a la lectura litúrgica. De esta manera, por un lado se quiso valorar el pasado preislámico de España y, por otro, insertarla en las dinámicas culturales europeas. Esta tensión entre la valoración del pasado nacional y la apertura a las corrientes del pensamiento cristiano europeo constituye un reflejo del particular momento histórico: la Reconquista, con la integración de nuevas poblaciones dentro del ampliado reino de Castilla y la necesidad de construir una identidad nacional para garantizar la cohesión social. Sin embargo, se trata de una actitud no exenta de ambigüedades hacia las dos grandes minorías religiosas, los judíos y los musulmanes, teniendo en cuenta la política oficial de convivencia de las tres religiones en la corte, la necesidad de controlar las tensiones sociales –tratándose de minorías demasiado numerosas para ser asimiladas– y la tentativa de afianzar distinciones en la sociedad, para promover una identidad cristiana nacional, tolerando las diferencias pero esperando una progresiva asimilación, al prohibirse, por ejemplo, la propaganda religiosa musulmana y judía.

La Biblia E6 se inserta en este panorama, y así podría indicarlo la abundancia de glosas en el Nuevo Testamento en las epístolas que se enfrentan con la cuestión de la relación entre cristianos judaizantes y de cultura griega (*1-2 Corintios, Gálatas*); en efecto, el 70% de las glosas se concentran en esas cartas. Sin embargo, permanece abierta la posibilidad de que E6 simplemente recopilara los varios materiales disponibles y traducidos a partir del latín, fuesen estos glosados o no, para formar una edición de la Escritura de uso real; el hecho de que el manuscrito más tarde perteneciera a la reina Isabel la Católica (Ruiz 2004: 404-406; Avenozza 2010: 21) podría sugerir esa interpretación. No obstante, en el capítulo 2 plantearemos una hipótesis acerca de la procedencia y propósito de la versión bíblica que permitirá justificar esa circunstancia y mantener, al mismo tiempo, la vigencia de un más amplio objetivo de carácter público para la realización de la traducción. Nos orientamos, por tanto, a sostener que la edición de E6 –de la cual nos habría llegado, hasta la fecha, solo el ejemplar de la biblioteca del Escorial– pudo servir para la formación de los clérigos con vistas a su preparación homilética, para que pudiesen comunicar a los cristianos una visión de las relaciones intercomunitarias por reconstruir sobre bases de separación y una conciencia más fuerte

de su diferencia con respecto a la comunidad judía. No solo se quiso enseñar las diferencias, sino también crear una distinción que, aunque teológica y culturalmente existía, en la práctica de las relaciones sociales se había tenido poco en cuenta; la existencia misma de la detalladísima legislación contenida en las *Siete Partidas* de Alfonso X (1256-1265, primera versión) alrededor de los contactos entre grupos distintos testimonia la vigencia de estos dentro de la comunidad civil. En todo ello la presencia de la lengua vulgar, en un registro particularmente vernáculo, muestra la necesidad de construir dicha identidad cristiana a nivel popular, y no solo como problemática de las élites intelectuales.

Lengua romance y religión católica se convertían, pues, en los pilares de una identidad nacional en construcción. No se trata de un primer caso dentro de la historia medieval europea; ya Carlomagno había apoyado la revisión de la Biblia de Alcuino en el marco de su programa de unificación cultural del Imperio Romano-Germánico (Berger 1893: xv y 188; Cardenal Mejía 2008: 31; Loewe 1976: 133-135). Tampoco se puede olvidar que uno de los propósitos tanto de la labor historiadora emprendida bajo el reinado de Fernando III, por Juan de Soria, Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada, como de la *General estoria* de Alfonso X el Sabio fue el de relacionar la historia sacra no solo con la historia del mundo, sino también con las vicisitudes de Castilla, planteando la dinastía real en continuidad histórica con la Alianza divina y en el marco de esta, y presentando una lectura de la historia universal que fuera expresión de una *Castellana Veritas* (Francomano 2011: 322-323), retomando así y reinterpretando prácticas de poder que ya desde los tiempos ‘míticos’ de David y Salomón habían utilizado el texto sagrado con vistas a una sanción divina de la monarquía, una operación de “teología regia” particularmente evidente en el libro de los *Salmos*, según ya se ha mencionado (cf. *Salmos* 2, 45 y 110, entre otros; Albertz 1994: 116-122). La utilización político-identitaria de la Biblia era, entonces, práctica consolidada y conforme a los cánones de la época.

Dentro de esta perspectiva, la preparación de una Biblia nacional, recurriendo no solo a la edición parisina sino también a la tradición manuscrita hispana relacionada con el pasado preislámico e hispano-godo, sitúa el asunto bíblico dentro del más amplio panorama de la construcción de la identidad nacional, tanto más si se tiene en

consideración el hecho de que, por las circunstancias históricas específicas de los siglos VIII-XI, es decir, la presencia musulmana en la península, la Iglesia española se había caracterizado por cierta peculiaridad con respecto a Roma, y que dicha peculiaridad siguió teniendo vigencia, a pesar de la adopción del rito romano alrededor del año 1060 bajo el reinado de Alfonso VI de Castilla, gracias a la supervivencia del rito hispano-mozárabe, por ejemplo, en Toledo, donde se reservaron seis parroquias para ese culto (Jackson 2011 [1974]: 60-61; Maravall 1964: 167; Ladero Quesada 2011 [2004]: 260). La ideología y la valoración ideológica de la tradición hispana se plantean, por tanto, como elementos imprescindibles para el análisis socio-histórico de la Castilla del siglo XIII.

Si lengua romance y religión católica constituyen los ejes alrededor de los cuales reconstruir una identidad nacional ideal o utópicamente en continuidad con la Hispania visigoda preislámica, el acercamiento a este aspecto necesita tener en cuenta el variado abanico de interpretaciones historiográficas sobre el período, que oscilan entre los dos extremos representados por Américo Castro²² y Claudio Sánchez-Albornoz²³. Como es sabido, el primero vio más bien la época de la “convivencia” como el crisol en que se formó la identidad específica hispana (Castro 2001 [1948]: 46), mientras que el segundo interpretó aquella época como un paréntesis y el llevarse a cabo la Reconquista como el restablecimiento de la continuidad con el período visigodo (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 5-6, 13 y 131). En efecto, habrá que reorientar la problemática sobre cuáles fueron las dinámicas de dicha supuesta “convivencia”, un asunto todavía poco aclarado, al menos en lo que concierne a sus manifestaciones concretas dentro de la cotidiana “España de la realidad” (Roth 2000: 88). El recurso a categorías alternativas de análisis como *asimilación e integración*, *integración cultural e integración social*, *convivencia y coexistencia* (Salvador Martínez 2006: 12-16) podrá resultar particularmente útil.

Dentro del estudio de las *formas mentis* vigentes en la España del siglo XIII, tampoco hay que subestimar el hecho de que los soberanos no estuviesen animados solo por el cálculo político y la ingeniería social, sino que Fernando III y Alfonso X fueron hombres de profundas convicciones religiosas y que en el marco de estas habían sido

²² Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 2001 [1948].

²³ Claudio Sánchez-Albornoz, *España. Un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 2010 [1956].

educados y socializados, viviéndolas como parte integrante de su comprensión del mundo. Sus resoluciones, por tanto, también deben leerse como producto y reflejo de una concreta mentalidad que tuvo vigencia dentro de la historia de España.

Finalmente, cabe mencionar que la decisión misma de traducir al romance un texto tan importante y tan fundacional para la civilización occidental como la Biblia es testimonio de la importancia y relativa estabilidad que esta lengua debía de haber alcanzado ya en la primera mitad del siglo XIII, tanto más cuanto que el texto parece privilegiar las variantes más vernáculas. Esto necesariamente sugiere que una función de divulgación pudo situarse al origen mismo de la voluntad de producirla, ya que el traductor, en principio, siempre debería tener en cuenta a su público lector u oyente de destino (González Bachiller 2007-2008: 120 y 132-133). Precisamente esta cuestión puede aportar claridad acerca de las dinámicas intercomunitarias que caracterizaron a la sociedad castellana del siglo XIII.

1.5 Las características de E8

Procedemos a continuación a resumir brevemente las características de la Biblia E8, que han sido mencionadas a lo largo del capítulo y añadimos algunas notas codicológicas.

Desde la perspectiva codicológica, el manuscrito E8 consta de 236 folios de formato 343 x 245 mm en letra gótica aragonesa cursiva del siglo XIV (Littlefield 1983: II; Sánchez-Prieto Borja 2002: 214)²⁴. No contiene miniaturas, pero sí decoraciones de las letras iniciales de los libros bíblicos. Hay espacios vacíos antes del principio de *1 Reyes* y *1 Crónicas*, entre *2 Samuel* 10:10 y 10:11, y entre *1 Reyes* 7:40 y 7:41. Para mayores detalles, remitimos al trabajo publicado por Littlefield (1983).

Según hemos señalado, la Biblia E8 contiene desde *Levítico* (6:8) hasta los *Salmos* (70:18), mientras que E6 retoma a partir de *Proverbios* –el libro que sigue a los *Salmos*, según el orden de la *Vulgata*– hasta *Apocalipsis*. En nuestra opinión, la complementariedad de los libros de E8 con los que contiene la versión E6, el entorno toledano de procedencia –señalado por la atribución a Hermann el Alemán de la

²⁴ La información proporcionada por ambos estudiosos coincide con la de Julián Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial, Vol. II*, Madrid, Imprenta Helénica, 1926, p. 35. Remitimos al apartado 1.1 acerca del debate sobre la procedencia aragonesa o riojana del copista.

traducción de los *Salmos*, mencionada en el prólogo de los mismos– y la época de realización, constituyen otros tantos indicios que permitirían configurar los dos manuscritos como dos tomos de una única traducción original. Hermann el Alemán, además, trabajó en Toledo como traductor entre 1240 y 1256 (Francomano 2011: 317; Ferreiro Alemparte 1983: 31). Los autores que se han centrado en E8, efectivamente lo consideran copia aragonesa (Morreale 1962: 321; Morreale 1969: 466) o riojana (Littlefield 1977: 227; Littlefield 1983: vi-vii) de principios del siglos XIV a partir de un original castellano del siglo XIII.

La prueba de dicha complementariedad se ve confirmada, en nuestra opinión, por el hecho de que E8 pueda bien plantearse como una copia inacabada de supuesta versión castellana anterior, ya que al inicio de los libros de *1 Reyes* y *1 Crónicas* se hallan espacios vacíos, muy posiblemente concebidos originariamente para colocar prólogos o miniaturas que, en cambio, no fueron redactados o dibujadas²⁵. Por lo tanto, nos inclinamos a pensar que E8 es una copia no terminada del primer volumen, no localizado, de la misma versión de la cual procede el ms. E6. La versión E8 se distingue por la presencia de prólogos²⁶ y glosas –en número de ciento treinta y seis– procedentes, con la exclusión del Salterio, de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, una de las obras principales de referencia para el estudio académico de la Biblia que se utilizaban en la Universidad de París, el centro principal de formación teológica en Europa en los siglos XII y XIII (Smalley 1961: 21; Fernández Valverde 1989: 17). Las glosas del Salterio serían más bien de origen rabínico, según iremos mostrando en el apartado 6.2. La complementariedad entre E6 y E8 forma parte de nuestra hipótesis de trabajo para el acercamiento a la Biblia Escorial I.I.6 y a su evaluación desde una perspectiva contextualizada socio-históricamente.

1.6 Compendio del capítulo

La versión bíblica contenida en el ms. Escorial I.I.6 (Biblia E6) forma parte de un conjunto de catorce traducciones al romance castellano realizadas entre los siglos XIII y

²⁵ Se trata de los folios 321v-a, 109r-b, 143r-a, disponibles en <http://corpus.bibliamedieval.es/>. Recordamos también que existen espacios vacíos entre *2 Samuel* 10:10 y 10:11 (una columna y media; folios 97v-a y 98r-a) y entre *1 Reyes* 7:40 y 7:41 (una columna; folio 115r-a), probablemente debidos a cambios de copista (cf. Avenzoa 2011: 50-51).

²⁶ Prólogos de E8: *Números*, *Jueces*, *1-4 Reyes* [*1-2 Samuel* y *1-2 Reyes*], *2 Reyes* [*2 Samuel*], *Salmos*.

XV. Es una traducción vertida a partir de la *Vulgata* latina y abarca el Antiguo Testamento a partir de *Proverbios*, y el Nuevo Testamento. Se configura por ser la más amplia y antigua traducción castellana procedente de la Edad Media, con excepción de unos fragmentos en la *Fazienda de Ultramar* y de un *Salterio* prealfonsí. La labor traductora fue llevada a cabo tomando como texto de referencia principal la *Vulgata* latina, en una de las ediciones de la Universidad de París, que desde la segunda mitad del siglo XII se iban afirmando como texto estándar. Sin embargo, los traductores que colaboraron en E6 se sirvieron también de manuscritos anteriores, en particular los códices hispanos *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2*, cuya utilización se refleja en la presencia de múltiples variantes textuales.

Ciertos rasgos específicos hacen resaltar la versión E6: el orden de los libros bíblicos, conforme a la tradición de la *Vulgata* y no a la tradición hispano-goda (que colocaba los *Hechos de los Apóstoles* antes del *Apocalipsis*); la división en capítulos, que sigue mayoritariamente, pero no exclusivamente, la establecida en París por Stephen Langton en el primer cuarto del siglo XIII, haciendo así destacar el carácter compuesto de la versión y su posible realización a partir de códices latinos de proveniencia distinta para los varios libros de las Escrituras, lo que es coherente con la práctica del período de copiar separadamente los libros sagrados; la abundante presencia de glosas al texto, especialmente en el Nuevo Testamento, y prólogos a los libros bíblicos, procedentes de la *Glossa Ordinaria* y de los *Collectanea* de Pedro Lombardo, además de un texto particularmente arreglado en el libro del profeta *Ezequiel*; la concentración de las glosas del Nuevo Testamento en las cartas *1-2 Corintios* y *Gálatas*, cuyo tema principal eran las relaciones entre cristianos de origen judío y griego, con una posible conexión, por lo tanto, con la abigarrada situación socio-religiosa de Castilla en el siglo XIII a raíz de los avances de la Reconquista, y, más específicamente, la incipiente cuestión conversas; y el estado de la lengua, caracterizado por su variedad, con presencia tanto de soluciones más vernáculas como de arcaísmos, cultismos y variantes de registro, señalando así a su vez la naturaleza compuesta de la obra en su realización, con colaboradores de procedencia regional distinta y llevadores de diferentes visiones de la labor traductora.

Rasgo fundamental de E6 es también su estrecha complementariedad con la versión E8; por esa razón, la mayoría de los estudiosos concuerdan en considerar los dos

manuscritos como procedentes de una misma versión original. Por nuestra parte, suscribimos dicha hipótesis e identificamos en E8 una copia incompleta del primer volumen de E6, hoy perdido. Por razones que aclararemos en el capítulo 2, situamos la realización de la tradición E6/E8 en la época de Fernando III, y en relación con el conjunto de la producción historiográfica que caracterizó el reinado del rey Santo. Más específicamente, creemos que la elección del latín como lengua de procedencia y el recurso a manuscritos de la tradición textual hispana de la *Vulgata* al lado de la Biblia de París se plantearon como precisas opciones de tipo ideológico y teológico, dirigidas a encauzar la transmisión del saber y la catequización de las masas dentro de los parámetros culturales e ideológicos que rigieron también la labor historiográfica, con vistas a la construcción identitaria de la ampliada nación, cuya población se encontraba extremadamente dividida, desde la perspectiva sociocultural, alrededor de ejes de identificación religiosa mutuamente excluyentes y, por tanto, potencialmente conflictivos y desestabilizadores: la continuidad entre la Castilla de la Reconquista y el pasado hispano-godo preislámico, y la inserción de la historia nacional dentro del marco más amplio de la historia universal y de la historia sagrada, y en específica continuidad con esta. Dentro de ese proyecto se trató, no sin contradicciones, de redefinir las relaciones entre las diferentes comunidades en términos de separación, mientras se iba promoviendo una identidad de síntesis alrededor del romance castellano y de la religión católica, esperando, a largo plazo, la conversión de las minorías. La Biblia E6/E8 se configuraría, por tanto, como el Libro sagrado del pueblo de Castilla. Su función habría sido múltiple: la formación del clero –cuya ignorancia del latín era generalizada (Avenoza 2008: 13-16, entre otros)– para que este desempeñara su tarea de catequización del pueblo católico y de los conversos, cuya re-educación religiosa había sido particularmente deficiente (Rábade Obradó 2006: 346); la promoción del castellano como lengua de cultura, inevitable en un país donde tres idiomas sagrados (árabe, hebreo y latín) coexistían; y la referencia para la mencionada labor de reflexión historiográfica.

2. Marco teórico-metodológico e hipótesis de trabajo

Teniendo presente la triple perspectiva filológico-textual, teológico-exegética y de contextualización socio-histórica con que hemos abordado el estudio de la Biblia E6, procedemos a señalar las líneas directrices y las herramientas teóricas que consideramos más relevantes y justificadas, para cada aspecto, con respecto al acercamiento a E6. Procederemos, después, a señalar las hipótesis que orientan nuestro trabajo, con una atención particular al entorno de procedencia de la traducción y a sus objetivos dentro del contexto histórico y cultural a partir del cual esta surgió.

2.1 Marco teórico

La presente investigación se ha desempeñado dentro de una pluralidad de marcos teóricos que se refieren a las diferentes modalidades del acercamiento al texto bíblico: filológica, exegética y de contextualización histórica.

2.1.1 Aspectos textuales y filológicos

Con respecto al análisis de E6 desde el punto de vista filológico-textual, procedemos a un resumen de las conclusiones que creemos más justificables y sólidas en relación con los siguientes aspectos:

- 1) La relación entre los manuscritos E6 y E8.
- 2) La relación entre el manuscrito E6 y la *General estoria* de Alfonso X.
- 3) Las características de la composición textual del manuscrito E6, es decir, cómo se llegó a su recopilación.
- 4) El texto latino de referencia, esto es, la versión (o versiones) de la *Vulgata* que fue utilizada por los traductores.
- 5) La posible datación del manuscrito E6.
- 6) El estado de la lengua.
- 7) El propósito, al origen, de su realización.

En cuanto al ámbito de procedencia y la identidad del patrocinador de la labor traductora, remitimos al apartado dedicado a las hipótesis de trabajo (2.3), ya que los

autores que se han ocupado de esta cuestión no han llegado a conclusiones definitivas o de consenso (cf. Enrique-Arias 2010: 85).

Acerca de la relación entre los manuscritos E6 y E8 retomamos la intuición de Berger, primer autor que realizó un estudio panorámico de las Biblias castellanas medievales y quien veía en las dos versiones otras tantas partes de una única traducción original, opinión apoyada hoy por muchos investigadores (Berger 1977 [1899]: 271; Enrique-Arias 2010: 67-68). La razón principal para aceptar la propuesta de Berger reside en la ‘extraña’ complementariedad de los dos manuscritos: E6 empieza en *Proverbios*, poco después de donde el texto de E8 se termina (*Salmo 70:18*). Somos conscientes de las objeciones que Morreale planteó a la posición del filólogo francés y que se fundaban principalmente en los diferentes rasgos lingüísticos de E8, que apuntarían a una procedencia aragonesa del manuscrito a principios del siglo XIV, y que además sería una copia lingüísticamente puesta al día –temporalmente y según la variante dialectal– de un original castellano más antiguo, del siglo XIII (Morreale 1962: 321 y 1969: 466). También somos conscientes de las diferencias en las características de las glosas presentes en las dos versiones (Morreale 1962: 321; 1969: 466 y 1998: 263), esencialmente en relación con su procedencia y según se mostrará detalladamente en los capítulos 3, 6, 7, y 8. Sin embargo, se trata de objeciones superables en la medida en que se tomen en consideración otras reflexiones y conclusiones de la labor investigadora: la disparidad lingüística podría fácilmente atribuirse a la procedencia regional del copista de E8, y la disparidad en los rasgos distintivos de las glosas al hecho de que, en la época, los códices que contenían libros bíblicos se difundiesen individualmente, por lo que ambas versiones podrían incluir materiales de diferente procedencia, tal y como señalaron Montgomery y Baldwin en su edición del Nuevo Testamento de E6, llegando a plantear la hipótesis de que los libros más glosados fuesen copias de textos estudiantiles (Montgomery y Baldwin 1970: 21-22 y 62). Recordamos, además, que la presencia de espacios vacíos al principio de *I Reyes* y *I Crónicas* configura más bien E8 como ejemplar inacabado.

Con respecto a la relación entre E6 y la *General estoria* es posible que E6 (y E8) haya sido utilizado como obra de consulta, quedándose la *Vulgata* como referente textual para la traducción (Sánchez-Prieto Borja 1994: 923; 2002: 212; Morreale 1982: 767 y

773). Además, hay que tener en cuenta el hecho de que la cuestión de la relación entre E6 y E2 no haya encontrado todavía una respuesta unánime (cf. §1.2; cf. Morreale y Gardine 1956: 273-275; Baldwin 1965: 39; Pueyo Mena 2008: 23-24; Enrique-Arias 2010: 69). Señalamos también que el manuscrito Y.i.6 de la obra alfonsí reproduce *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio* a partir de E8 (Llamas 1949: 10-11).

En lo que se refiere a la labor textual de composición de E6, todos los investigadores han subrayado su carácter no uniforme y compuesto, que se infiere a partir de los rasgos lingüísticos, donde se alternan variantes diatópicas, diacrónicas y diastráticas distintas (cf. Matute y Pato 2010: 45 y 64-65, para la morfología y la sintaxis), con presencia tanto de formas vernáculas como de arcaísmos, neologismos y cultismos (Enrique-Arias 2010: 15 y 2010: 81; Montgomery 1962: 9-10; Sánchez-Prieto Borja 2005: 433 y 445; Verd 1971: 329); rasgo que se infiere también a raíz de la distribución muy irregular de las glosas y de los prólogos entre los diferentes libros. Compartimos en parte, por tanto, la opinión de Montgomery y Baldwin según los cuales la edición de E6 podría proceder de códices individuales distintos, algunos de ellos (los glosados) fruto de una labor estudiantil (Montgomery y Baldwin 1970: 21-22). Sin embargo, esta última notación no implica necesariamente que la Biblia E6 se configurara como una recopilación de textos recogidos al azar, sino que podría darse cierta intencionalidad detrás de la elección de los códices de procedencia. Esta posibilidad es coherente con la práctica universitaria medieval de copiar los libros bíblicos individual y separadamente (Avenzoa 2009: 63-64). El examen de las características lingüísticas del material relacionado con los diferentes libros bíblicos podrá ayudar en la determinación de la posible pluralidad de manos traductoras.

En lo que concierne al texto latino de referencia para la realización de la traducción de E6 los resultados de las investigaciones, hasta la fecha, apuntan a una edición de la Biblia de París contenida en los manuscritos de la familia Ω del siglo XIII (Enrique-Arias 2010: 73; Morreale 1998: 259)²⁷. No obstante, se reconoce que la versión castellana presenta también lecturas seguramente procedentes de manuscritos latinos más antiguos (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 54; Enrique-Arias 2010: 73),

²⁷ El códice más cercano a los romanceamientos de E6 sería BNPar.Lat. 15467 (Morreale 1998: 259).

configurando así la versión como resultado de un trabajo consciente de reconstrucción crítica del texto de partida. De hecho, ya Berger (1977 [1899]: 270-271) había planteado la hipótesis de que los traductores hubiesen recurrido también a manuscritos de la *Vulgata* de origen visigodo como el *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2*, tal y como hemos mencionado en el capítulo 1, opinión que comparten Montgomery y Baldwin (1970: 14-16 y 23-24), al constatar cómo la base textual de E6 no siempre se corresponde con la Biblia de París, que sirvió de referente para la preparación en el siglo XVI de la edición Sixto-Clementina de la *Vulgata*, la versión oficial de la Iglesia Católica hasta la promulgación de la *Nova Vulgata* en 1979. La Biblia E6 se situaría, pues, en una especie de *continuum* de labor crítica iniciado con las revisiones de la *Vulgata* de Alcuino y Teodulfo en el siglo IX, y seguida por las varias ediciones de París de los siglos XII y XIII que los traductores de E6 habrían integrado a través del recurso a la tradición manuscrita hispana. Compartimos la hipótesis de Berger, puesto que nuestro acercamiento a los libros de E6 de *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Baruc*, *Isaías* y *Jeremías* confirma la abundante presencia de lecturas que presuponen un texto latino de referencia procedente de los mencionados códices hispanos. En efecto, dentro de los libros mencionados, hemos identificado 41 versículos con variantes textuales procedentes del *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2*. Nos limitamos a mencionar solo las variantes constituidas por frases o expresiones completas; si enumeráramos también las que se componen de palabras individuales, el recuento de las variantes sería decididamente mucho más elevado. En el capítulo 3 (§3.4.6) proporcionamos la ubicación de dichas variantes textuales.

Con respecto a la datación de la tradición representada por E6/E8, consideramos que se puede fijar alrededor del año 1250, tal y como fue señalado por Castro, Millares Carlo y Battistessa (1927: xvi-xvii) y Llamas (1949: 16), entre otros, por relacionarse con la figura de Hermann el Alemán. Traductor del salterio de E8, según indica el prólogo mismo, residió en Toledo entre 1240 y 1256 (Francomano 2011: 317), enseñó probablemente también en Palencia²⁸ y fue uno de los preceptores de los infantes Felipe y

²⁸ En Palencia se situaba el seminario de la diócesis de Toledo (Fernández Valverde 1992: xxxiv). La suposición de que Hermann el Alemán enseñara en Palencia se desprende del hecho de que su testamento dé constancia de que poseía una casa y otros bienes en esa ciudad (González Ruiz 1994: 868).

Sancho, hijos de Fernando III, destinados a la carrera eclesiástica, a los que acompañó en su estancia académica parisina entre 1244 y 1248 aproximadamente (Hernández 2000: 611-612; González Ruiz 1997: 227). Este detalle es de particular importancia a la hora de establecer una hipótesis acerca de la procedencia del volumen custodiado en la biblioteca del Escorial, según aclararemos con más pormenores en el apartado consagrado a las hipótesis de trabajo (§2.3.6).

En lo referente al estado de la lengua, como ya vimos, damos cuenta de la unanimidad por parte de los investigadores acerca del carácter compuesto de E6, señalado por la presencia de variantes regionales y de registro distintas, formas vernáculas, cultismos y arcaísmos, testimonio probable de la multiplicidad de manos de procedencias variadas que tomaron parte en la labor traductora de los libros (Matute y Pato 2010: 45 y 64-65; Enrique-Arias 2010: 15 y 2010: 81; Sánchez-Prieto Borja 2005: 433 y 445; Verd 1971: 329; Montgomery 1962: 9-10). Esos rasgos, junto con las características (orto)gráficas y morfosintácticas del manuscrito, dan constancia de un tipo de lengua que ya había empezado a tener vigencia durante el reinado de Fernando III (Fernández-Ordóñez 2005: 382-386; Sánchez-Prieto Borja 2005: 429; Torrens Álvarez 2007: 207 y 217), haciendo posible la datación de la traducción en aquella época, puesto que se trata de un asunto no resuelto todavía de manera definitiva por los estudios que han sido emprendidos hasta la fecha (cf. Enrique-Arias 2010: 76).

En cuanto al propósito y origen de la realización de la traducción de E6, de momento las investigaciones llevadas a cabo por los diferentes estudiosos que se han dedicado a analizar el manuscrito no han llevado a ninguna conclusión (cf. Enrique-Arias 2010: 85). Sin embargo, si se toma en consideración el más amplio contexto cultural y eclesiástico de la época de Fernando III y Alfonso X, caracterizado, por un lado por el deseo de hacer del castellano la lengua de la cultura (Fernández López 2003: 57) –única opción posible dentro de un reino en que tres idiomas culturales y sagrados (latín, árabe y hebreo) se codeaban (Castro 2001 [1948]: 458 y 462)– y por otro por un mayor énfasis en los estudios bíblicos con vistas a cuidar la preparación del clero –por cierto muy ignorante del latín (Avenoz 2008: 13-16)– con vistas a la predicación, la catequización del pueblo y la cura pastoral, más que para la meditación monástica (Smalley 1961: 21; Van Liere 2011: 172), se vuelve posible suponer que similares objetivos se plantearon

también para aquellos que se consagraron a la labor de verter la Biblia latina al romance castellano y para el personaje o el entorno que costeó y patrocinó dicha realización. De hecho, el contenido de las glosas da constancia más de un acercamiento de tipo literal e histórico al texto bíblico que de un interés de tipo alegórico, moral o escatológico, conforme a los enfoques típicos del siglo XIII en los estudios bíblicos (Lobrichon 2003: 64-67; Fernández Valverde 1992: xix-xxii). En cuanto al ámbito específico de proveniencia y de patrocinio de la traducción, remitimos a las hipótesis de trabajo que presentaremos más adelante (§2.3.6).

2.1.2 Aspectos exegeticos

La parte exegetico-teológica del proyecto de investigación se centra en las glosas y otros materiales añadidos (los prólogos) que se encuentran en E6 y en E8. Hemos comprobado, conforme a las hipótesis de Montgomery y Baldwin (1970: 16-21) y Morreale y Gardine (1956: 284), la procedencia de las glosas del Nuevo Testamento de E6 a partir de los *Collectanea* de Pedro Lombardo y la *Glossa Ordinaria*, y la proveniencia de las glosas de E8 a partir de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (cf. Enrique-Arias 2010: 69). El hecho de que recorten material de las fuentes de referencia, o en algunos casos estén resumiéndolo (cf. *2 Corintios* 5:16; 11:21; *Filipenses* 3:15; *Hebreos* 2:18; *Judas* 1:9, entre otros), podría apuntar a la posibilidad ya mencionada de que algunos de los manuscritos reprodujeran originariamente textos estudiantiles con notas de clase (Montgomery y Baldwin 1970: 21-22).

2.1.3 Aspectos socio-históricos

En lo referente a la tentativa de reconstrucción del contexto socio-histórico de Castilla en el siglo XIII, dentro del cual se llevó a cabo la realización de E6, la producción historiográfica ha proporcionado muchas pistas de reflexión, señalando temáticas que debieron de ejercer cierta influencia dentro del entorno particular donde se patrocinó y efectuó la labor traductora. Mencionaremos, a continuación, aquellas contribuciones historiográficas que nos parecen más acertadas y pertinentes para nuestro enfoque y que han acabado orientando nuestras reflexiones. Los aspectos que creemos relevantes para nuestro trabajo conciernen principalmente a los puntos siguientes:

- 1) La identidad cultural multifacética de la población castellana, resultado no solo de la cohabitación de gentes de tres religiones diferentes, sino también producto de las dinámicas étnicas, demográficas y culturales desencadenadas por el encuentro durante más de cinco siglos entre los musulmanes y los descendientes de los hispano-godos (Maravall 1964; Salvador Martínez 2006).
- 2) Los procesos socioculturales provocados por la presencia dentro de una misma unidad territorial de tres comunidades identificadas por religiones mutuamente excluyentes, y que se concretizaron en dinámicas distintas dentro de la corte y en la sociedad civil más amplia; por un lado una *convivencia cultural* y por otro una *convivencia conflictiva* dentro del más amplio conjunto social (Salvador Martínez 2006: 126-127), sancionado así una profunda distinción entre la “España real” (la corte) y la “España de la realidad” (Roth 2000: 88).
- 3) Las políticas y prácticas de ejercicio del poder de Fernando III y Alfonso X con vistas a la construcción de una identidad nacional que garantizara la cohesión social y la paz del reino. Dichas políticas se orientaron hacia la promoción de la unidad lingüística y, en la medida de lo posible, religiosa –lo que explica la particular benevolencia hacia los conversos, cuya aceptación social se promovía, atestiguada por las *Siete Partidas* (Ratcliffe 1984: 246)– y se basaron en un amplio recurso a instrumentos de construcción del consenso dirigidos tanto a la nobleza como al pueblo. Dentro de este marco asume una relevancia particular la utilización que se hizo de la producción historiográfica durante los reinados de Fernando III y Alfonso X, representada respectivamente por las *Crónicas* de Lucas de Tuy, Juan de Soria, Rodrigo Jiménez de Rada y por la *General estoria*.

En lo que respecta a la formación de la identidad hispana, la reflexión historiográfica se ha desarrollado dentro del abanico de interpretaciones representado por las posiciones extremas y antagónicas de Sánchez-Albornoz y Américo Castro: mientras que para Castro la identidad hispana se fraguó a través de la convivencia de las tres culturas con una fuerte e indeleble huella dejada por la árabe y la judía y la peculiar cosmovisión de las dos, caracterizada por la importancia del elemento espiritual en la vida de los pueblos y de los individuos, Sánchez-Albornoz identificó más bien en el

período de la presencia y dominación musulmana en suelo hispano un paréntesis de su historia, y en la Reconquista una retoma y continuidad con el pasado hispano-godo durante el cual se habrían realmente forjado las bases de la identidad cultural de la nación (cf. Linehan 1982: 166). Desde una perspectiva más general, los planteamientos históricos de Maravall (1964) y sociológicos de Salvador Martínez (2006) –que pasamos a examinar sucintamente, remitiendo al capítulo 4 para un análisis más detallado– nos han parecido ofrecer un retrato de la ampliada sociedad castellana de la época de la Reconquista, que tiene presente de manera más equilibrada las muchas variables culturales que tuvieron vigencia dentro del tejido social, tomando también en consideración su filiación histórica. En efecto, la historia de un pueblo y de una nación constituye un conjunto que, por más que sea divisible en etapas reconocibles, no puede ser dividido en compartimentos aislados sin ninguna relación entre sí; por tanto, no parecen equilibradas ni viables aquellas opciones historiográficas que ven en el período musulmán un paréntesis histórico y cultural sin verdaderas conexiones con todo lo que le precedió y le siguió (cf. Sánchez-Albornoz 1956), ni tampoco las opciones que le atribuyen un papel culturalmente preponderante a dicho período, como si la cultura hispanorromano-goda hubiese casi desaparecido por completo y ejercido solamente un papel insignificante (cf. Castro 2001 [1948]). Esto no sería sostenible si se tienen en cuenta los datos demográficos conocidos sobre la época con relación a la composición étnica de los musulmanes que llegaron a la península –entre los cuales predominaban los bereberes, cuya civilización no se señalaba por ser particularmente sofisticada y se encontraba todavía en un estadio inicial de adhesión al Islam (Salvador Martínez 2006: 18 y 35; Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 141 y 189)– y a las características étnico-culturales de las poblaciones mozárabes y muladíes, que se configuraron, a raíz de la invasión de 711, en términos de continuidad con el sustrato hispano-godo preislámico (cf. Salvador Martínez 2006: 35-37 y 125-126). De manera apropiada, Maravall apunta no solo la continuidad en la población y en la cultura con respecto al precedente período hispano-godo, sino también señala cómo su evolución cultural e identitaria se hizo a la luz de la nueva presencia islámica, según dinámicas de intercambio e integración que fueron recíprocas y complejas (Maravall 1964: 158, 161, 190 y 210-211). Se trató, en definitiva, de un desarrollo que se llevó a cabo en presencia de circunstancias nuevas e

inesperadas y en plena asunción de ellas. Dentro de este contexto muy particular, la referencia al pasado hispano-godo se mantuvo viva tanto en el Sur como en el Norte, no por una total, hermética e íntegra continuidad, sino más bien como llamado inspirador – verdadero mito– a un pasado identificado, reinterpretado y reconstruido utópicamente (Maravall 1964: 299-301 y 304; cf. también Ladero Quesada 2011 [2004]: 55; Castro 2011 [1948]: 51; Salvador Martínez 2006: 96-97).

Desde la perspectiva sociológica y de las dinámicas culturales, creemos que las especificaciones definitorias proporcionadas por Salvador Martínez (2006) son particularmente útiles, ya que ponen una atención especial y necesaria en la identificación de aquellos matices que diferencian los fenómenos y las dinámicas en cuestión. Más específicamente nos ha parecido importante la distinción entre *convivencia* y *coexistencia* (Salvador Martínez 2006: 13-15): el primer término implica el intercambio constante entre comunidades en los planos cultural y social y más particularmente en las relaciones diarias, el segundo solo alude al hecho de compartir un mismo espacio geográfico, sin que necesariamente ello conlleve un mutuo relacionarse entre sus miembros (Salvador Martínez 2006: 14; Benito Ruano 2000: 134). A esta primera distinción hay que añadir la existente entre *asimilación* e *integración* (Salvador Martínez 2006: 13-15). Mientras que la primera noción conlleva el difuminarse y aun diluirse de un grupo minoritario dentro del mayoritario, la segunda implica simplemente la participación en las relaciones sociales diarias, lo que, de hecho, ocurrió tanto bajo los musulmanes como durante la dominación cristiana (Salvador Martínez 2006: 15). Por tanto, reconocemos con este autor que se produjeron en Castilla en el siglo XIII circunstancias muy peculiares debidas a la presencia al lado de la mayoría cristiana de amplias minorías musulmanas y judías caracterizadas por religiones y cosmovisiones que volvían a las tres mutuamente excluyentes y antagónicas, configurando así la dinámica real en acción como *convivencia cultural*, en lo que atañe a las élites involucradas en el proyecto cultural alfonsí, y “conflictiva”, en relación con los estamentos más bajos de la sociedad; sin embargo, reconociendo, según señala el mismo autor, que desde hacía siglos los contactos entre comunidades habían sido más frecuentes de lo que las políticas de las *dhimmas*, practicada por los soberanos musulmanes de Al-Ándalus, y de las *aljamas* dejarían suponer (Salvador Martínez 2006:

109-110, 115 y 126-127). La sociedad castellana se plantea, de este modo, como un conjunto caracterizado por una distancia no solo social sino también cultural y de praxis entre la corte y el pueblo, una sociedad muy compleja y dividida alrededor de ejes culturales distintos, a pesar de una base étnica común fuerte, por ejemplo entre mozárabes y muladíes (cf. Salvador Martínez 2006: 126). La existencia de tales divisiones casi como rasgo distintivo del conjunto social de Castilla del siglo XIII le da una vigencia particular y dramática a la necesidad para los soberanos de asegurar la pacificación del reino y su cohesión social, haciéndose imprescindible identificar aquellos ámbitos y elementos capaces de encauzar el proceso de desarrollo de una identidad nacional unitaria. Estos elementos no eran difíciles de identificar: la lengua y la religión. La lengua romance castellana era la única, entre romance, latín, árabe y hebreo, que podía reunir a las diferentes comunidades que integraban el conjunto de Castilla, precisamente por no detentar ningún matiz de identificación religiosa y por ser hablada por la mayoría de la población (cf. Castro 2001 [1948]: 458 y 462). En lo referente a la religión, bajo los reyes visigodos se había identificado en ella un poderoso instrumento de unidad, especialmente a partir de la conversión de estos al catolicismo en el año 589 (Roth, *Jews, Visigoths and Muslims* 1994: 36 y 1995: 271; Salvador Martínez 2006: 159), un papel ampliamente reconocido por la reflexión historiográfica, tanto en lo que concierne a la cuestión de la identidad nacional, como en relación con las dinámicas que dieron aliento a la obra reconquistadora a lo largo casi de cinco siglos (Linehan 1982: 164-165). Dentro de esta perspectiva es importante recordar que, a pesar de la numerosidad de las minorías y de la política de las *aljamas* con todas las contradicciones y ambivalencias, según veremos con más detalles en el capítulo 4, entre la *tolerancia* en la corte y las dinámicas dentro de la más amplia sociedad civil, entre la “España real” y la “España de la realidad” (Roth 2000: 88; Salvador Martínez 2006: 16-17), en la mente de los reyes castellanos permanecía la esperanza de la conversión al cristianismo de dichas minorías, especialmente de los judíos, para llegar a la deseada unidad o uniformidad nacional (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 296-297; Rábade Obradó 2006: 300).

En lo que se refiere a la realización de dicho proyecto político-cultural creemos que las recientes tendencias en la investigación historiográfica han aportado una

contribución significativa al subrayar el papel ejercido por las prácticas de propaganda, transmisión de valores y construcción del consenso desempeñadas por los monarcas castellanos a través de sus cancillerías (cf. Nieto Soria 1986, 1997 y 2006; Pérez Monzón 2006), prácticas dirigidas, según modalidades propias, tanto al pueblo como a la nobleza, especialmente a raíz de las constantes tensiones entre corona y aristocracia a lo largo del siglo XIII (Pérez Monzón 2006: 547 y 552-553; Nieto Soria 2006: 13), con abundante recurso a la imaginería religiosa para fines políticos (Pérez Monzón 2006: 557). No se trató de una novedad ni de una iniciativa aislada, sino de una praxis ya afianzada desde hacía siglos dentro de las mecánicas de ejercicio del poder. En este marco asume una relevancia particular la utilización que se hizo de la producción historiográfica, tanto bajo el reinado de Fernando III a través de las *Crónicas* de Lucas de Tuy, de Juan de Soria y del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, como bajo la autoridad de su hijo Alfonso X con la *General estoria* (González Jiménez 2011: 11 y 73; Sánchez-Prieto Borja 2008: 99). En ambos casos la labor de reconstrucción histórica no reivindicaba un alcance puramente cronológico, sino más bien se dirigía a proporcionar al lector –un lector de élite, por cierto, desempeñando así aquella función de socialización y construcción del consenso que señalábamos– las claves de lectura para comprender y situar las vivencias de Castilla y León dentro del conjunto de una historia universal que se insertaba en el marco de una historia sagrada –de la cual la Biblia constituía el testigo preferente (cf. Sánchez-Prieto Borja 2008: 86-87)– que les reconocía al reino y a su dinastía un sitio de elección, concepto bíblico por excelencia (Francomano 2011: 322-323; Ayala Martínez 2012: 17-19; Sirantoine 2012: 175-176).

Si se considera que en el siglo IX el emperador Carlomagno había patrocinado sobre todo la revisión crítica de la *Vulgata* emprendida por el abad Alcuino de Tours dentro de un programa de unificación cultural y litúrgica del Imperio Romano-Germánico (Berger 1893: xv y 188; Cardenal Mejía 2008: 31; Loewe 1976: 133-135), no sería de extrañar que una iniciativa similar, de realización de una edición de la Biblia, pudiera haberse emprendido por parte de un monarca castellano y por exigencias, entre otras, análogas. Estas reflexiones, compatibles con los referentes teóricos que hemos identificado y mencionado, nos han llevado a las hipótesis que han orientado nuestro trabajo de investigación y acercamiento al texto de E6/E8.

2.2 Metodología

Por lo que respecta a la metodología que aplicamos a lo largo de la investigación, procedemos a indicar los criterios que la han orientado en sus diversas partes, teniendo en cuenta el enfoque plural de la investigación: crítico-textual, teológico-exegético y de contextualización socio-histórica.

Con relación a los textos con que hemos trabajado, para la Biblia I.I.6, y sus glosas y prólogos, hemos utilizado la edición preparada por el equipo dirigido por Enrique-Arias (2010) en el marco del *Proyecto Biblia Medieval*²⁹; en lo referente al material de procedencia extra-bíblica, para la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor hemos consultado la edición de Madrid de 1699³⁰, para los *Collectanea* de Pedro Lombardo la edición de París de 1535³¹ y para la *Glossa Ordinaria* la edición de Estrasburgo de 1480-1481³². Las tres ediciones están disponibles en línea, según las informaciones proporcionadas en la bibliografía.

Con respecto a las glosas y prólogos de E6 y E8 hemos localizado individualmente sus fuentes de procedencia a través de la comparación con la *Glossa Ordinaria* (Antiguo y Nuevo Testamento de E6), las *Postillae in Bibliam* de Hugo de San Caro (*Ezequiel* de E6), los *Collectanea* de Pedro Lombardo (Nuevo Testamento de E6) y la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (Antiguo Testamento de E8), además de fuentes rabínicas para el *Salterio* de E8³³. En lo que se refiere al caso particular constituido por las acotaciones marginales e interlineales de los capítulos 10 y 40 del libro de *Isaías*, probablemente la fuente ha de identificarse en el traductor mismo, o en el copista, tratándose esencialmente de notaciones sinonímicas.

A continuación, hemos procedido a averiguar la caracterización teológica y exegética del material, tratando de determinar si este aporta contribuciones significativas

²⁹ *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*, A. Enrique-Arias (ed.), 2010. El texto bíblico, glosas y prólogos de los mss. E6 y E8, además de su reproducción digitalizada, están disponibles en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

³⁰ Se trata de la edición contenida en la *Patrologia Latina* de J-P Migne, vol. 198.

³¹ Se trata de la edición contenida en la *Patrologia Latina* de J-P Migne, vols. 191 y 192.

³² *Biblia latina cum Glossa Ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps*, Adolph Rusch of Strassbourg 1480/1481, K. Froehlich y M. Gibson (eds.), 1992; disponible también en <http://glossae.net>.

³³ Remitimos al apartado 6.2 para más detalles sobre las fuentes rabínicas y al apartado 7.1.1 para los detalles sobre las glosas del libro de Ezequiel de E6. Para la obra de Hugo de San Caro hemos consultado la edición de Venecia de Nicolaus Pezzana de 1703, disponible en línea en <http://glosase.net>.

para la comprensión del texto glosado y si los temas tratados permiten cierto paralelismo con el contexto socio-histórico específico de Castilla del siglo XIII, con particular atención a la cuestión de los conversos y más en general de las relaciones entre cristianos y judíos. Hemos comprobado también si el mismo material fue utilizado en las versiones bíblicas castellanas contenidas en los manuscritos del Escorial de los siglos XIV y XV (E2, E3, E4, E5, E7 y E19) y en la *General estoria*, con una atención particular hacia los códices E2 y E3.

En lo referente a las variantes textuales, para comprobar que efectivamente el intento de los traductores se centraba en la realización de una edición nacional de las Escrituras, hemos comparado los versículos en cuestión con las ediciones críticas de la *Vulgata* y del Nuevo Testamento realizadas respectivamente por los monjes benedictinos de la Abadía de san Jerónimo en Roma en 16 volúmenes (1926-1978) y por Wordsworth y White (1899), ambas caracterizadas por un amplio aparato crítico. Nos hemos limitado a revisar aquellos versículos que contienen frases enteras adicionales con respecto a las versiones estándares de la *Vulgata* (Anexo 9), con vistas a demostrar que hubo también recurso a manuscritos de la tradición hispana para la realización de E6. Dado el gran número de variantes textuales no habría sido posible considerar, dentro del marco y del alcance de nuestro acercamiento a E6, todas y cada una de las variantes de la versión, tarea más propia de una gran labor de crítica textual, dirigida a reconstruir el aparato latino de la traducción.

Por último, en la parte de contextualización socio-histórica de la investigación hemos examinado los resultados del análisis teológico-exegético del material añadido a la luz de las contribuciones de la reflexión historiográfica relativamente a las dinámicas de *convivencia* en la Castilla del siglo XIII (Salvador Martínez 2006), y a la cuestión de los conversos (Benito Ruano 2000; Rábade Obradó 2006; Roth 1994, 1995, 2000; entre otros). También hemos prestado especial atención a las políticas de construcción del consenso llevadas a cabo por la administración de Fernando III, y posteriormente por Alfonso X (cf., entre otros, Ayala Martínez 2012; Bronsich 2012; Echevarría 2012; Sirantoine 2012; Nieto Soria 1986, 1997, 2006; Pérez Monzón 2006), con una atención especial hacia la producción historiográfica de la época y sus planteamientos

ideológicos. Los textos de referencia han sido el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy³⁴, la *Chronica latina regum Castellae*³⁵, atribuida a Juan de Soria (Brea 1999: 18-19), y el *De Rebus Hispaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada³⁶. Además, con vistas a determinar la posible procedencia de la traducción de E6 y su relación con el ambiente de la corte castellana y con Jiménez de Rada –según la hipótesis que expondremos con detalle en el apartado 2.3.6– hemos revisado la correspondencia disponible entre la cancillería vaticana y la corte castellana y las diócesis del reino durante los papados de Gregorio IX (1227-1241), Inocencio IV (1243-1254) y Alejandro IV (1254-1261)³⁷; sin embargo, la búsqueda realizada no ha proporcionado mención explícita o implícita acerca de la labor traductora de las Escrituras en la península³⁸.

2.3 Hipótesis de trabajo

A partir del marco teórico de referencia descrito en el apartado precedente, nuestro acercamiento a E6 tiene el objetivo de demostrar la viabilidad de las hipótesis que la lectura del aparato bibliográfico sobre esta Biblia y el examen del corpus de las glosas y prólogos nos han llevado a elaborar.

Para el avance del estado del conocimiento sobre E6 y su contexto cultural, creemos que los aspectos principales que necesitan aclaración son los siguientes:

- 1) El ámbito de procedencia de la traducción y su posible patrocinador.
- 2) La relación entre E6 y E8.
- 3) El alcance y función de las glosas y los prólogos.
- 4) Los criterios que guiaron el trabajo de edición textual, es decir, cómo se llegó concretamente a la recopilación de los textos y las razones que la orientaron.

³⁴ Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, E. Falque (ed.), 2003. Hemos consultado también la versión en romance (siglo XV; cf. Puyol 1926: xxiv-xxv) al cuidado de J. Puyol y publicada por la Real Academia de la Historia: Lucas de Tuy, *Crónica de España*, J. Puyol (ed.), 1926.

³⁵ Juan de Soria, *Chronica Latina Regum Castellae*, L. C. Brea (ed.), 1999; Juan de Soria, *Crónica latina de los reyes de Castilla*, L. C. Brea (ed.), 1999.

³⁶ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, J. Fernández Valverde (ed.), 1987. Hemos consultado también la traducción moderna al cuidado del mismo Fernández Valverde: Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, J. Fernández Valverde (ed.), 1989.

³⁷ Cf. Auvray (1896-1908), Berger (1884-1920), Quintana Prieto (1987), Rodríguez de Lama (1976), en la bibliografía.

³⁸ En lo que concierne al período del pontificado de Celestino V (1241) y a la sucesiva Sede Vacante (1241-1243), no existen registros de correspondencias en los Archivos Vaticanos.

5) El propósito de dicha edición.

En particular, hemos consagrado la segunda parte de la investigación (caps. 5-8) al análisis del origen y contenido de las glosas y prólogos, por tratarse de un tema no explorado hasta la fecha en todo su potencial por la reflexión académica.

Con respecto a los objetivos mencionados, procedemos a continuación a la enunciación de las hipótesis de trabajo.

2.3.1 El ámbito de procedencia de E6

En lo que concierne al entorno de procedencia de E6, nuestra hipótesis de partida es que podría provenir de la corte de Fernando III (r. 1217-1252), siendo quizá el soberano mismo el patrocinador de la edición. Un indicio en este sentido viene proporcionado por las miniaturas que se encuentran en los folios 1ra y 12vb al principio de los libros de los *Proverbios* y de *Eclesiastés* respectivamente (ver Anexos 1 y 2). Según se ha descrito previamente, en la primera se representa a un rey al que un clérigo presenta un libro (Avenoza 2010: 27). Es esta una de las cuarenta miniaturas que decoran la Biblia E6 con escenas que remiten cada una al contenido del libro al que se refieren. Puesto que tradicionalmente los *Proverbios* y *Eclesiastés* se atribuyen al rey Salomón (*Proverbios* 1:1; *Eclesiastés* 1:1), la miniatura podría representar ya sea a un escriba que ofrece a dicho monarca la recopilación de sus máximas o al mismo rey dictándoselas, según será más tarde la costumbre de Alfonso X, a menudo retratado al comienzo de los libros dictando a sus colaboradores (Fernández-Ordóñez 2005: 387). A pesar de encontrarse al principio del volumen, su colocación como decoración de la letra capital E con la que empieza el primer versículo de *Proverbios* (“Estos son prouerbios de salomon fide dauid rey de israhel”) hace más bien pensar que se trata de la decoración del libro bíblico específico según su temática, y no de una decoración inicial del volumen, apoyando así la ulterior hipótesis de que nos encontramos con el segundo tomo de la que habría sido una traducción que incluía el conjunto de las Sagradas Escrituras.

En esta miniatura llama la atención el atuendo del soberano y de su clérigo, que no se corresponde con el que sería propio del siglo X a.C. en el Oriente Medio, sino como cabe esperar con los códigos indumentarios castellanos del siglo XIII, representando al monarca con vestimenta azul y roja, corona y barba, y de cierta edad,

con llamativa semejanza con la representación de Fernando III contenida en el *Tumbo A* (siglo XIII, ca. 1255)³⁹ conservado en la catedral de Santiago de Compostela (ver Anexo 3). Alfonso X, al contrario, es retratado comúnmente llevando túnicas con las armas de Castilla y León, y en la mayoría de los casos sin barba, sin olvidar que al ascender al trono en 1252 solo tenía treinta y un años (Menéndez-Pidal 1986: 51-52, 56-58). Además, la miniatura en *Eclesiastés* representa al soberano en la misma postura que la de Santiago de Compostela, presentando una flor de lis –un cetro de tal forma, en la reproducción del *Tumbo A*–, otro elemento de la simbología salomónica (cf. *Cantar de los cantares* 2:1). De esta manera se estaría comunicando una identificación de Fernando III con el mítico rey sabio Salomón, realizando así una operación de imagen según las pautas que hemos mencionado anteriormente, tanto más cuanto que a lo largo del siglo XIII en Castilla, según desarrollaremos en el capítulo 4, el aparato administrativo de la cancillería vehiculaba una representación de los reyes construida sobre pautas bíblicas, como la del rey modelo de justicia y sabiduría conforme a los ejemplos del Antiguo Testamento (Nieto Soria 1986: 720), entre los cuales destacaba Salomón (cf. *I Reyes* 3:5-28; 10:9). Esa impresión se correspondería plenamente con las actividades judiciales que el rey Santo desempeñó en Sevilla entre 1248 y 1252 durante su larga estancia en la ciudad andaluza (Richard 2009: 137-138, 143-144). Además, ya en el *Libro de los doce sabios* (1237), patrocinado por el mismo Fernando III, se identificaba la sabiduría como un rasgo necesario de los reyes y de procedencia divina (cap. VI). De esta manera, la representación iconográfica se compaginaría con la análoga función de transmisión de cierta imagen de la dinastía desarrollada por la producción historiográfica que había insertado la historia de León y Castilla dentro del marco de la historia universal y de la historia sagrada. El soberano castellano se presentaba, pues, como el depositario de la sabiduría divina (cf. Fernández-Ordóñez 2005: 394).

2.3.2 La relación entre E6 y E8

La segunda hipótesis que planteamos es la estrecha relación entre E6 y E8, que habrían formado una única versión bíblica. La complementariedad entre los libros que contienen

³⁹ Para la datación de la miniatura del *Tumbo A*, cf. Sánchez Ameijeiras 2008: 210.

parece demasiado precisa como para ser imputable a mera casualidad. Sin embargo, compartimos la opinión de Morreale y Littlefield de que E8 es una copia aragonesa o riojana posterior (siglo XIV) de un original castellano del siglo XIII (Morreale 1962: 321 y 1969: 466; Littlefield 1977: 227 y 1983: vi-vii). El hecho de que el manuscrito E8 presente indicios de ser incompleto podría confirmar esta hipótesis, como si se tratara de una copia ‘inacabada’: al principio de los libros *I Reyes* y *I Crónicas* hay espacio para prólogos o miniaturas que, en cambio, no fueron insertados. Además, creemos que la elección del latín como texto de referencia, y no el hebreo, podría ser imputable a claras razones ideológicas relacionadas con el intento de construir la nación alrededor de la identidad católica al lado de la lengua castellana.

2.3.3 El alcance y la función de glosas y prólogos

En lo referente al material añadido al texto de los libros sagrados, más particularmente las glosas, su irregular distribución a lo largo de los dos manuscritos y sus diferentes características no implican necesariamente que se efectuara una recopilación con cualquier material bíblico que estuviese al alcance. Muy al contrario, podría haber una lógica detrás de la elección de los códices de referencia, imputable al contenido de las glosas mismas y a su particular colocación. Recordemos, de hecho, que en lo que concierne al Nuevo Testamento de E6, las glosas se concentran mayoritariamente en las epístolas que tratan más específicamente de las relaciones entre cristianos de origen judío y cristianos de origen helenizado, como *1-2 Corintios* y *Gálatas*, que reúnen el 70% de las acotaciones. Cabe preguntarse, entonces, si dicha concentración tiene algo que ver con la problemática de las relaciones entre cristianos y judíos dentro de la ampliada sociedad castellana del siglo XIII, y con la cuestión de la plena integración de los conversos a la comunidad cristiana, que luego se hizo más dramática a partir de la segunda mitad del siglo XIV. Que esta última problemática tuviese cierta vigencia en el siglo XIII puede ser comprobado por las disposiciones de las *Siete Partidas* (1256-1265) y otros *Fueros* que prescribían multas para quienes insultasen a los conversos; por ejemplo, el *Fuero de Brihuega* (1239-1242) multaba con dos maravedís a quienes llamasen *tornadizo* a un converso (cf. Benito Ruano 2000: 139; Roth 1995: 3; Ratcliffe 1989: 246). Si a pesar de las medidas y deseos de la corona dirigidos a la aceptación

social de los conversos –dentro del marco de una política que apuntaba a la construcción de una identidad unitaria e integradora en el reino– se mantenían vigentes los prejuicios de la población sobre la sinceridad de su conversión al catolicismo (Rábade Obradó 2006: 299 y 313-314), es posible que uno de los recursos intentados por la corona fuese ya en esta época la catequización de estos a través de una aclaración de las diferencias entre prácticas judías y prácticas cristianas, puesto que la formación religiosa de los que se acercaban a la fe católica había sido casi inexistente, o de nivel muy limitado. Por lo tanto, sin negar el hecho de que hubiera conversiones por razones ajenas a la fe, los conversos sinceros, a falta de referentes religiosos claros, tendían en muchos casos a conservar las prácticas hebraicas (Rábade Obradó 2006: 346). La Biblia E6, a través de sus glosas, puede proporcionar luz nueva sobre las medidas de índole variada –en este caso de catequización– que fueron propuestas para gestionar la cuestión de los conversos, aclarando tanto a ellos como a los cristianos de origen las diferencias entre las dos religiones, tanto más cuanto que parecían haberse desarrollado y afianzado entre las dos comunidades a nivel popular ciertas relaciones no particularmente apreciadas por la Corona. En las *Siete Partidas* (VII, 24, 11) se lee, en efecto, esta sugestiva disposición:

Muchos yerros e cosas desaguisadas, acaecen entre los cristianos e las judías e las cristianas e los judíos porque biuen e moran de so uno en las uillas e andan uestidos los unos assí como los otros (cit. en Salvador Martínez 2006: 174).

El análisis de las glosas en la epístola a los *Gálatas* se anticipa como muy útil a este respecto (cf. *Gálatas* 3:1; 4:25 y 4:27, entre otras). Recordemos, de hecho, que no solo dicha carta es la más específica del Nuevo Testamento sobre las relaciones entre cristianos judaizantes y cristianos helenizados, sino también que se trata del texto más glosado de E6 en lo que concierne a la extensión de las acotaciones. Además, ciertas glosas de E8 podrían apuntar en la misma dirección, ya que parecen proporcionar una interpretación cristiana de textos, mitos o tradiciones israelitas (cf. glosas a *1 Reyes* 10:13 y *2 Reyes* 21:16, entre otras), intentando facilitar, quizá, la transición de la fe hebraica a la fe católica.

2.3.4 Los criterios de edición textual

Coherentemente con esa política de favorecer la formación de cierta unidad identitaria en Castilla, creemos que la Biblia E6/E8 puede corresponder con el intento de realizar una edición nacional de las Sagradas Escrituras, colocándola en continuidad histórica con la identidad tradicional católica que se había afianzado a partir de la conversión de los visigodos en el año 589, y arraigándola así en el mito inspirador de la Reconquista, como prosecución de la historia española que había precedido la invasión musulmana.

Había que vehicular la imagen de una nación que desde siempre habría sido cristiana, fortaleciendo así la legitimidad histórica de una concepción de Castilla unificada culturalmente. Hacia tal dirección podría apuntar el amplio recurso que se hizo para la redacción de la obra a los manuscritos *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2* de origen visigodo, en lugar de adoptar como texto latino de referencia simple y llanamente una de las ediciones de París de la *Vulgata*. Esto no significa necesariamente que se considerara el conjunto original luego conocido como E6/E8 una obra definitiva; podría haber constituido el borrador de referencia para dicha edición nacional, según podría indicar, por ejemplo, la presencia de las notas de traducción en el libro de *Isaías* (cap. 10 y 40), además del carácter compuesto de la obra en general. La nueva edición bíblica habría desempeñado, por tanto, una doble función de narrativa fundacional nacional en conjunto con las obras historiográficas ya mencionadas, y una función pedagógica para ambos, cristianos de origen y conversos. En particular, las glosas habrían ayudado al clero en su trabajo de preparación homilética, orientando la predicación –que se hacía en romance (Fernández López 2003: 27)– hacia aquellas líneas directrices que en aquel particular momento histórico dirigían la política de construcción nacional de la corona.

El hecho también de haber optado por un registro vernáculo en la traducción podría contribuir a confirmar esta interpretación, si el intento era la “vulgarización del saber” (Morreale 1961: 527; Fernández-Ordóñez 2005: 388; Enrique-Arias 2010: 81), no solamente en términos de conocimiento sino también de catequización en sentido más amplio: nobleza –los que podían leer y poseer el libro– y pueblo –los que frecuentaban la iglesia– podían así ser alcanzados a través del mismo instrumento y socializados en términos de fidelidad al ideal de la corona, de una nación católica bajo su rey (cf. González-Casnovas 1998: 193). Sin embargo, es importante recordar que no se puede

interpretar esta operación exclusivamente en términos de manipulación, sino que la formación de los mismos soberanos y el desarrollo de su mentalidad se habían hecho dentro de una visión religiosa del mundo: Fernando III dos años después de ascender al trono de Castilla (1217), y pocos días antes de su primera boda, se armó caballero (1219), un oficio no solo militar sino también con amplios matices religiosos (Richard 2009: 31-33). Esta visión del mundo se percibe también a través de la lectura del *Libro de los doce sabios* (1237), patrocinado por el mismo rey Santo, que contiene las características del buen príncipe y los consejos para la educación de sus hijos, donde la piedad y el temor de Dios ocupan un lugar destacado (caps. XVI, LI).

2.3.5 El propósito de conjunto de la edición

Teniendo en cuenta todos los aspectos que hemos mencionado hasta aquí, la hipótesis de carácter general que ha orientado nuestro acercamiento a E6/E8 se podría resumir de la siguiente manera: durante el reinado de Fernando III se crearon las bases políticas, lingüísticas y culturales de la labor que fue más tarde llevada a cabo por su hijo Alfonso X. Ya bajo el rey Santo la cancillería recurrió a los usos ortográficos que se afianzaron con el rey Sabio (Fernández-Ordóñez 2005: 382-386; Sánchez-Prieto Borja 2005: 429; Torrens Álvarez 2007: 207 y 217), se incrementó considerablemente el recurso al romance castellano en la documentación oficial –pasando del 7% al 60% de los documentos redactados entre 1230 y 1252 (Fernández-Ordóñez 2005: 382-383)–, se realizaron obras historiográficas que relacionaban Castilla y la dinastía con la historia sacra, y se aplicaron políticas contradictorias hacia las minorías religiosas y los judíos en particular, orientadas por un lado por la esperanza de la conversión a largo plazo, y por otro por meras razones pragmáticas de índole financiera o de conservación de la paz social (Echevarría 2012: 411), como se hizo más tarde en la época de Alfonso X (Salvador Martínez 2006: 20 y 125). La Biblia E6 se integra coherentemente dentro de ese panorama histórico, tanto más si se consideran conjuntamente algunos detalles históricos documentados, que proporcionamos a continuación, y las dinámicas culturales que hemos mencionado.

Estas reflexiones nos han llevado a la elaboración de una hipótesis específica de trabajo alrededor del volumen custodiado en la biblioteca del Escorial y de su procedencia, para la cual creemos poder señalar unos indicios de soporte.

2.3.6 El origen de la versión E6/E8: hacia una hipótesis contextualizada

La realización de la versión bíblica E6/E8 podría relacionarse con la figura del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247). El prelado fue también canciller de Castilla entre 1206 y 1230 (González Jiménez 2011: 13, 127; Reilly 2007: 784; Linehan 2003: 88). Procedemos a indicar una serie de circunstancias y de orientaciones de investigación y reflexión que, en nuestra opinión, podrían apuntar hacia esta posibilidad.

Dentro del entorno real de Fernando III, el arzobispo Jiménez de Rada fue un hombre que encarnó en su obra y pensamiento los procesos culturales de su tiempo, los cuales influyeron en la labor historiográfica que se llevó a cabo durante el reinado del rey Santo. Historiador él mismo, el eclesiástico fue partidario del mito de la continuidad hispano-cristiana con los primeros habitantes de España y sobre todo con el pasado hispano-godo (Lomax 1974: 588) –continuidad afianzada en el hecho de ser todos los reyes cristianos peninsulares descendientes de Sancho III el Mayor de Navarra (ca. 990-1035) (Catalán 1987: 29)– según se desprende del prólogo de su *De Rebus Hispaniae*:

Cum igitur Hispaniarum successus uariorum principum cruentis cladibus iteratus et linguam mutauerit et originem sue gentis pluribus intercepta dominiis sit oblita, iam fere gens et origo incolarum Hispanie ignoratur. [...] A tempore Iaphet Noe filii usque ad tempus uestrum, gloriosissime rex Fernande, ad historiam Hispanie contexendam, quam sollicite postulastis, prout potui fideliter laboraui. [...]. Vobis itaque Castelle et Toleti, Legionis et Gallecie, Cordube et [Lusitanie] Murcie, inclite domine rex Fernande, ortum eorum qui primo in Hispaniis habitarunt, [...] ego Rodericus indignus cathedre Toletane sacerdos stilo rudi et sapientia tenui ad preconium nostre gentis et uestre gloriam maiestatis sollicitus compilaui. (Prólogo, 49-53, 72-75, 82-84, 88-90, pp. 6-7)⁴⁰.

⁴⁰ Dado el estilo de Jiménez de Rada, proporcionamos también en nota a pie de página la traducción castellana moderna de las citas del *De Rebus Hispaniae*, procedente de la edición de Fernández Valverde (1989), editor de la versión latina: “Pues como el devenir de las Españas [...] no solo ha cambiado su lengua sino que ha olvidado el principio de su raza [...] casi se desconoce ya la gente y el origen de los habitantes de España [...]. Me he esforzado con honestidad, en la medida de mis posibilidades, para poner en pie la historia de España que con tanto interés me pedisteis, desde los tiempos de Jafet, hijo de Noé, hasta el vuestro, gloriosísimo rey Fernando [...]. Así pues, para vos, ínclito don Fernando, rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, descendiente de los primeros habitantes de las Españas, yo, Rodrigo, indigno sacerdote de la silla de Toledo, con torpe pluma y escasa sabiduría, he recopilado [...]”. (Jiménez de Rada 1989: 56-57).

Defensor también de la necesidad para el reino de Castilla de abrirse a las corrientes del pensamiento europeo (Fernández Valverde 1992: xxxii), el arzobispo había estudiado derecho en Bolonia y teología en París, donde se hacía abundante recurso a la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor como referente principal en la exégesis de la Biblia desde una perspectiva cada vez más histórica y más interesada en el sentido literal de los textos sagrados que en sus sentidos alegórico, moral o escatológico (Fernández Valverde 1992: xix-xxii; Lobrichon 2003: 64-67); un rasgo compartido, por cierto, por las glosas presentes en E6 y E8. El hecho de que el ms. Escorial I.I.6 siga el orden de la *Vulgata* latina en lo que concierne a los libros presentes en la traducción, en lugar del orden típico de las Biblias visigodas, puede tomarse como indicio de dicha apertura a las corrientes culturales europeas de la que el mismo Rada fue patrocinador y ejemplo, a raíz de su experiencia de estudiante de teología en la capital francesa.

Si la concepción de la historia de Rada se caracterizaba por la continuidad entre los reinos cristianos peninsulares y el pasado íbero e hispano-godo (Fernández Valverde 1989: 43-44), verdad es también que dicha perspectiva se situaba dentro del más amplio marco de la historia sagrada. En efecto, los primeros habitantes de Hispania habrían sido los cetúbales, descendientes de Tubal, a su vez nieto de Noé, de quienes procederían los celtíberos (Fernández Valverde 1989: 44; Jiménez de Rada 1989: 64-65; cf. *Génesis* 10)⁴¹. Sin embargo, la historia nacional se desarrollaba dentro de la historia sagrada en cuanto instancia particular de un más amplio conjunto universal. Por ello, Rada no se limitó a escribir la historia hispánica sino también se ocupó de la historia de los pueblos relacionados con España por haberla ocupado (Gorosterratzu 1925: 348; Catalán 1987: 29). Escribió, en efecto, también las *Historia Romanorum*, *Ostrogothorum Historia*, *Historia Arabum*, y la *Hunnorum, Vandalorum, Suevorum, Alanorum et Silinguorum Historia*. A estas obras se añade un *Breviarium Historiae Catholicae*, que abarca más específicamente la historia sagrada. De esta manera, su labor historiográfica se plantea efectivamente como universal, enfocada en las vivencias nacionales dentro del horizonte del relato sagrado, y como un conjunto de alcance universal y coherente (Gorosterratzu 1925: 348). Una perspectiva de tal índole testimonia del hecho de que la cuestión de la

⁴¹ Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae*, Libro I, iii: 1-7, p. 13, en la edición latina al cuidado de Fernández Valverde (1987).

peculiar identidad hispana figurara entre las preocupaciones de Rada y de que la resolviera en términos de conexión con el territorio peninsular: la historia nacional abarca todas las gentes que han vivido y viven en el territorio (Catalán 1987: 31-32). Esto implica el surgir de la cuestión de la definición de la identidad nacional, en el momento en que, como en el siglo XIII, la población se encuentra dividida según ejes religiosos distintos a raíz de la invasión musulmana de 711.

Como hemos mencionado, Rada fue autor también del *Breviarium Historiae Catholicae*, recopilación de glosas con sus referentes bíblicos, procedentes mayoritariamente de la obra de Pedro Comestor. Según Fernández Valverde (1992), que ha cuidado la edición crítica del *Breviarium*, el prelado lo concibió como texto escolar para la facultad de teología de la Universidad de Palencia, que era la escuela de formación teológica de la diócesis de Toledo y la única existente en Castilla y León en el siglo XIII (Fernández Valverde 1992: xxxii y xxxv). Si Jiménez de Rada cuidó particularmente la preparación de un libro de estudio para los candidatos al sacerdocio, no sería extraño que hubiera podido también estar relacionado con la realización de una versión bíblica en romance con recurso al mismo tipo de material glosado, tanto más cuanto que ya en 1210 había patrocinado una traducción del *Corán* al latín con fines esencialmente apologéticos (Pick 2004: 117). Si tenemos en cuenta el hecho de que en las universidades las Biblias estudiantiles estuviesen formadas por libros procedentes de fuentes diferentes que circulaban y se copiaban separadamente (Avenoz 2009: 63-64) – lo que podría reflejarse en la desigual distribución de las glosas en E6 y E8– es admisible suponer que en el caso de E6 y del original a partir del cual fue copiado E8 nos encontramos ante un texto estudiantil, posiblemente utilizado en la facultad teológica de Palencia. Según algunas hipótesis, el arzobispo habría sido, a causa de sus múltiples compromisos, más bien la mente inspiradora del *Breviarium* que el autor directo (Linehan 1993: 351): el texto, por tanto, podría haber sido redactado por un equipo de colaboradores; no se podría excluir un procedimiento análogo para las glosas de la versión E6/E8. A estas consideraciones podemos añadir también la circunstancia de que la biblioteca personal de Rada abrigara las obras que podían servir de referentes para la labor glosadora: unos tomos de libros bíblicos glosados en París por Stephen Langton (González Ruiz 1997: 175 y 177), los comentarios de Pedro Comestor, además,

anotados, tal vez por el mismo Rada estudiante (Rojo Orcajo 1929: 206-207)⁴², y los comentarios de Pedro Lombardo, hoy desaparecidos de la colección, que se encuentra en la Biblioteca Provincial de Soria, pero registrados en una catalogación de 1835 (Rojo Orcajo 1929: 200). La hipótesis de una relación entre la Biblia E6/E8 y el arzobispo Jiménez de Rada puede ser apoyada también por el hecho de que tanto en E8 como en el *Breviarium* se recurriera a las glosas de Pedro Comestor: comparten las de *Números* 2:3; 6:18; 24:16; 24:25; *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 4:13; 16:18 (ver Anexo 5). Además, las acotaciones de E8 a *Números* 2:3, *1 Reyes* 10:13 y *2 Reyes* 16:18 muestran una mayor correspondencia, a través del recorte de palabras, con la versión contenida en el *Breviarium* que con el texto de la *Historia Scholastica*⁴³:

- (1)
 - a. enta orient fincara Judas sus tiendas por las compaynnas de su huest. **dize el maestro.** Turma el dicho de treynta cauaileros. & sera cabdieillo de sus fijos naason fijo de aminadab (*Números* 2:3, *Biblia E8*).
 - b. tamen turma proprie dicitur XXX militum (*Breviarium* III, lxxviii, 17-18).
 - c. Turma est proprie triginta militum est (*Historia Scholastica, Liber Numerorum* II, 1217).

- (2)
 - a. El Rey salomon dio ala Reyna de sabba lo que quiso & quanto le pidio, fuera aquello que ella le auia dado en dono. et caualgo & fuese con su conpaynna pora su tierra. **Dize el mahestro** que algunos dizen que enuio ella. depues asalomon adezir por su carta loque el non oso antel dezir. que viera vn fust enla casa del soto en que auie aser colgado vno por cuya muert perezcrie el Regno delos Judios & mostro lo al Rey por çiertas seynnales. et salomon temiendo esto tomo aquel fust & soterrolo muy fondo ius la tierra. Mas de como fue fallado enla laguna quando al tiempo dela pasion de xpisto. non es cierta cosa Et creye hombre que aquel madero fue la cruz de xpisto el nuestro seynnor (*1 Reyes* 10:13, *Biblia E8*).
 - b. Tradunt quidam eam rescripsisse Salomoni quod presencialiter ei dicere timuit, se uidisse scilicet quoddam lignum in domo saltus, in quo suspendendus erat quidam pro cuius morte regnum Iudeorum periret, et certis indiciis indicauit illud regi; quod timens Salomon in profundissimis terre uisceribus occultauit illud. Set quando circa tempora Christi in probatica piscina super enatauerit incertum est; et creditur hoc lignum fuisse crucis Dominice (*Breviarium* V, xxxviii, 32-39).
 - c. Tradunt quidam eam rescripsisse Salomoni, quos praesentialiter ei dicere timuit, se vidisse scilicet quoddam lignum in domo Saltus, in quo suspendendus erat quidam, pro cuius morte regnum Iudaeorum periret, et certis indiciis illud regi indicavit. Quod timens Salomon in profundissimis terrae visceribus occultavit illud. Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei. Sed quomodo circa tempora Christi in probatica piscina superenatauerit incertum est, et creditur fuisse hoc lignum crucis Dominicae (*Historia Scholastica, Liber III Regum*, XXVI, 1370).

- (3)
 - a. *vna archa del sabbado que auie nonbre musac que auia fecho enel templo tirola de alli.* **Dize el mahestro** que musac era delos pelegrinos asi como gazofilacio delos Reyes &

⁴² Linehan señala que en la Biblioteca Pública de Soria se conserva una copia de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (Ms. 9) que habría pertenecido a Rada (Linehan 2001: 213).

⁴³ Para un análisis detallado del contenido de las glosas, remitimos al capítulo 6.

como corbanan delos sacerdotes. & el entrada del Rey que era de fuera fizola de dentro enel templo. *Esto es que la çerco por amor del Rey de assur (2 Reyes 16:18, Biblia E8).*

b. *Musac quoque sabbati, quod edificauerat in templo; et ingressum regis exterius conuertit in templum Domini propter regem Assiriorum*, non causa religionis set lucrí. Musac est gazofilacium regum, sicut corban sacerdotum, ubi reges in sabbato elemosinam mittebant; ingressum regis dicunt quidam locum in quo rex adorabat, et ista misit in templum ut quasi prophanaret illud (*Breviarium*, VI, xlii, 36-40).

c. *Musach quoque Sabbati, et ingressum regis reclusit in templo Domini, ut cum templo ea profanaret, ut sic placeret regi Assiriorum*. Est autem musach gazophylacium regum, sicut corbanam sacerdotum. Ingressum quoque regis quidam dicunt locum, in quo rex adorabat, vel portam per quam ascendebat ad adorandum; quae omnia obturavit Achaz, sicut et clauserat templum, ne intrarent sacerdotes (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXV, 1406*).

La fórmula introductoria “dize el maestro” –con sus variantes ortográficas– es característica de las glosas de E8 y remite al hecho de que en la época la *Historia Scholastica* figurara entre las obras principales de referencia para el estudio de las Escrituras (Lobrichon 2003: 64-67); sin embargo, también puede hacer alusión al hecho de que así se expresara a veces el arzobispo Jiménez de Rada en su obra, como si se tratara de sus propias notas de clase por haber él mismo estudiado en París, donde se utilizaba la recopilación de Comestor. Por ejemplo, en el *Breviarium* (VIII ci 8-9; cf. Jiménez de Rada 1992: 568) podemos encontrar la expresión “et quod magister dicit” seguida por una cita de la *Historia Scholastica*, y a menudo las glosas proporcionadas por Rada parecen reelaborar, recortar o integrar el material de Comestor, como si fueran sus propias reflexiones o notas de curso (Fernández Valverde 1992: xxix-xxx).

La glosa a *1 Reyes 10:13* no solo parece reelaborar una tradición judía alrededor del posible origen del madero que sirvió a la fabricación de la cruz de Cristo, sino también contiene una alusión (“laguna”/ “probatica piscina”) a la tradición contenida en el Evangelio de Juan (5:1-9, en particular v. 2) con respecto a la sanación de un paralítico por parte de Jesús; algo análogo ocurre con la glosa a *2 Reyes 21:16* (ver Anexo 5) que, retomando una tradición apócrifa judía alrededor del martirio del profeta Isaías⁴⁴, alude a otra fuente milagrosa del Nuevo Testamento, la de Siloé, relacionada con otra sanación realizada por Jesús (cf. *Juan 9:1-12*). Una actividad glosadora que retomara tradiciones del Antiguo Testamento y la relacionara con episodios del Nuevo, sería coherente también con el tipo de apologética cristiana llevada a cabo por el arzobispo, como

⁴⁴ Se trata de una tradición que se encuentra en el libro apócrifo *Ascensión de Isaías* (5:1-14) y en el *Talmud de Jerusalén (Sanhedrin x)* (Thiselton 2003: 1475); un eco se halla también en el Nuevo Testamento, en *Hebreos 11:37*.

testimonia su autoría de un tratado, el *Dialogus Libri Vitae*, dirigido a demostrar al público judío que las profecías, anhelos y prescripciones de sus Escrituras se veían cumplidas en Jesucristo (Rodríguez 1962: 620), y al mismo tiempo a instruir a aquellos católicos descuidados de las Escrituras y de su fe (Valverde 1999: 168). Unas cuantas características del *Dialogus* podrían señalar cierto parentesco de iniciativa con respecto a la versión bíblica E6/E8 con sus glosas. En primer lugar, podemos discernir en la obra un doble propósito, es decir, convertir y educar a los judíos, pero también reconducir a los católicos a la consciencia de su religión. Se trata de un doble objetivo, en paralelo con el que hemos planteado para la versión bíblica E6/E8: la catequización del pueblo católico y de los conversos. En segundo lugar, también en el *Dialogus* Rada recurre a la utilización de material procedente de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (Fernández Valverde 1999: 158-159); por tanto, la actividad redaccional relacionada con el *Dialogus* mismo, con el *Breviarium* y con las glosas de E8 podría plantearse como procedente de una misma mente inspiradora, o grupo colaborador. En este sentido, señalamos que el *Dialogus* también se distingue por prestarle atención al sentido literal de las Escrituras, más que a sus significaciones alegóricas (Fernández Valverde 1999: 169; Pick 2004: 141-143); además, en la misma obra el arzobispo hace uso de la *Vulgata* para sus citas bíblicas (Pick 2004: 142-143), aunque se dirija formalmente a los judíos, citando también a partir del libro del *Eclesiástico*, cuyo carácter canónico no se reconocía por parte de estos, mostrando así su desconfianza hacia los textos en hebreo (Pick 2004: 144-145), conforme a las polémicas acerca de la integridad de las Escrituras hebraicas que efectivamente caracterizaron el siglo XIII en Castilla y que estarían detrás de la opción teológico-ideológica de traducir el texto sagrado a partir del latín (Resnick 1996: 351; Roth 1981: 82).

Si a todas esas circunstancias de índole cultural se les añade el hecho de que las características del volumen de E6 (tamaño, decoraciones, etc.) lo configuren como procedente de la biblioteca de alguna persona con amplios recursos financieros más que de la de un estudiante ordinario, y si tomamos en cuenta que los infantes Felipe (ca. 1231-1274) y Sancho (ca. 1233-1261), hijos de Fernando III, que llegaron a ser respectivamente arzobispos de Sevilla y de Toledo, estudiaron bajo la responsabilidad de Jiménez de Rada como preceptor oficial –según se desprende del mismo *De Rebus*

Hispaniae (Jiménez de Rada 1989: 343-344)⁴⁵– y bajo la tutoría, entre otros, de Hermann el Alemán (Gonzálvez Ruiz 1997: 227; Hernández 2000: 611-612), traductor del Salterio de E8, con estancias también en la facultad teológica de París entre 1244 y 1248 (Gonzálvez Ruiz 1997: 227; Hernández 2000: 611-612), es posible plantear la hipótesis de que el volumen hoy custodiado en la biblioteca del Escorial –el manuscrito E6– pudiera haber sido la Biblia de estudio de uno de los infantes, puesto que, además, formó parte de la colección de la familia real castellana: perteneció, en efecto, en el siglo XV a Isabel la Católica (Avenoza 2010: 21). De hecho, el infante Sancho poseyó una rica biblioteca de textos litúrgicos y teológicos, que se dispersaron a su muerte a causa de sus ingentes deudas (Gonzálvez Ruiz 1997: 245-248). Otra circunstancia que podría acreditar nuestra hipótesis es el hecho de que el infante Felipe fuera confiado entre 1240 y 1244 a la tutoría de Juan de Soria, quien, en aquel entonces, era obispo de Burgos; entre los maestros al servicio del prelado se hallaba también Hermann el Alemán, quien entre 1240 y 1246 tradujo del árabe al latín, a petición del obispo, la *Retórica*, la *Poética* y la *Ética* de Aristóteles (De Deigo Lobejón 1993: 28 y 31; Hernández 2000: 611-612)⁴⁶.

La posible aplicabilidad de algunas glosas a la cuestión de las relaciones entre judíos y cristianos en Castilla, según mostraremos en el capítulo 8, sería coherente con dicha hipótesis, ya que los infantes estaban destinados a la carrera eclesiástica y, por tanto, a la dirección y orientación del clero, para que este desempeñara su labor catequética⁴⁷. Hay que tener en cuenta, además, que la eventualidad de una relación entre los Infantes y la Biblia E6/E8 no sería obstaculizada por el asunto de la datación de la versión bíblica, ya que los manuscritos parisinos de la *Vulgata* Ωm y Ωj se fechan alrededor de 1230 y 1250 respectivamente (García de la Fuente 1988: 91), y los Ωs, que

⁴⁵ Libro IX, xii: 1-12, p. 292 de la edición latina al cuidado de Fernández Valverde (1987).

⁴⁶ Don Felipe abandonó el estado eclesiástico en 1258 para casarse con Cristina de Noruega (Hernández 2000: 618). El hecho de que no fuera un estudiante particularmente brillante (Hernández 2000: 618) podría justificar que se le proporcionara una versión romance de las Escrituras para sus estudios. Como ya hemos mencionado, la figura de Hermann el Alemán se relaciona también con el *Estudio* de Palencia donde, según señala Jiménez de Rada en *De Rebus Hispaniae*, el rey Alfonso VIII había llamado como docentes a varios sabios procedentes de Francia e Italia: “ut sapiencie disciplina a regno suo nunquam abesset, et magistros omnium facultatum Palencie congregavit, quibus et magna stipendia est largitus” (Libro VII, xxxiii: 15-18, p. 256). Recordamos que el prólogo del *Salterio* de E8 identifica a Hermann como “Maestro” y que en su testamento dejó casa y otros bienes en Palencia (Gonzálvez Ruiz 1994: 868).

⁴⁷ Cf., entre otras, *1 Corintios* 8:7; *2 Corintios* 3:11; 5:17; 11:21; *Gálatas* 2:12; 3:1; 4:12; 4:25; 4:27; 5:4; 5:11; 6:12; 6:16.

datarían de cerca de 1270, se basan en lecturas anteriores (Alfaro Bech 1989: 2). Es, por tanto, plausible la hipótesis de una implicación indirecta por parte del arzobispo en la versión bíblica a través de la utilización de notas suyas, si no de un verdadero patrocinio, sí una intervención en el ámbito de aquella política de construcción del consenso y de definición de la imagen regia alrededor de pautas bíblicas que se llevó a cabo bajo el reinado de Fernando III, cuya imagen de rey sabio, según el modelo salomónico ampliamente en boga en la época (Nieto Soria 1986: 715-725), podría verse señalada por las ya mencionadas miniaturas al principio de los libros de los *Proverbios* y de *Eclesiastés* de E6 (ver Anexo 1 y 2). Una implicación de Rada hacia finales de la primera mitad del siglo XIII en tal tipo de operación sería, además, señal de una posible tentativa muy discreta por parte del prelado de readquirir influencia en la corte, puesto que a partir de 1230 sus relaciones con el soberano parecen haberse enfriado, como demuestra el hecho de que tuviera que dejar al obispo Juan de Soria el ejercicio de la cancillería de Castilla en 1230 (Reilly 2007: 784; Linehan 2003: 88). La cuestión de una posible caída en desgracia de Jiménez de Rada o, al menos, de una reducción de su influencia en la corte no ha sido aclarada completamente por la investigación historiográfica (cf. Fernández Valverde 1989: 28). Sin embargo, algunos datos documentales han permitido el planteamiento de una hipótesis por parte de Linehan (2003). Aunque el traslado del ejercicio de la cancillería real de Castilla a Juan de Soria ocurriera oficialmente a partir del 1 de enero de 1231, la decisión ya había sido anunciada por Fernando III al arzobispo de Toledo en una carta del 12 de abril de 1230, en que la paternidad de la determinación se atribuye por entero al monarca: “ad preces meas” (Linehan 2003: 89). Hay que añadir a esta circunstancia el hecho de que en septiembre de 1231 también la cancillería de León – tradicionalmente prerrogativa de los arzobispos de Santiago– fuera otorgada a Juan de Soria, en un intento, por parte del soberano, de unificar la administración de sus dos reinos (Linehan 2003: 88-90). Huelga mencionar, además, que a la muerte de Juan de Soria (1246) el cargo de Castilla no se devolvió a Jiménez de Rada –todavía arzobispo de Toledo– según preveía, al contrario, la mencionada carta de 1230. Linehan propone que la razón de esa pérdida de influencia del prelado toledano haya de buscarse en el deseo de Fernando III de librarse de la fuerte tendencia de la reina madre de Castilla, Doña Berenguela, a seguir inmiscuyéndose en

las cuestiones de estado, práctica en que a menudo había encontrado en Jiménez de Rada a un aliado (2003: 95). Cabe mencionar, según siempre recuerda Linehan (2003: 95), que dicha influencia había sido discretamente immortalizada por el mismo *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, cuyas observaciones reproducimos:

Etenim ita obediebat prudentissime Berengarie regine matri sue, quamuis esset regni culmine sublimatus, ac si esset puer humillimus sub férula magistrali. (Libro IV, 93: 9-13, p. 332).

En esa perspectiva, la concesión por parte de Fernando III a Jiménez de Rada de la ciudad de Cazorla y otras villas circunvecinas –cuya conquista tuvo que asegurar– el 2 de enero de 1231, habría de interpretarse como una compensación por la ‘renuncia’ al ejercicio de la cancillería (Linehan 2003: 90-91).

Señalamos que sería también posible plantear la hipótesis de un patrocinio de la traducción E6/E8 por parte de Juan de Soria, puesto que la producción de documentos oficiales en romance por parte de la Cancillería de Castilla aumentó considerablemente bajo su administración (Fernández-Ordóñez 2002-2003: 95-96; 2005: 382-383), es decir a partir de 1230, según ya se ha mencionado, y puesto que además él se hizo cargo de la educación del infante Felipe en Burgos, donde en aquel entonces se encontraba también Hermann el Alemán (Hernández 2000: 611-612). Sin embargo, la cuestión del mayor papel acordado a la producción lingüística en castellano no es resolutive para dirimir el asunto, ya que Jiménez de Rada concedió en esa misma época fueros en romance, entre ellos el de Brihuega (1239-1242) (Fernández-Ordóñez 2002-2003: 95-96), utilizando así la lengua vulgar cuando las exigencias de comprensión por parte de los destinatarios lo exigieran (Fernández-Ordóñez 2005: 389). Además, no hay que olvidar su patrocinio de la traducción del *Corán*, su utilización de las glosas de Pedro Comestor en el *Breviarium* y su enfoque apologético cristiano hacia los judíos, del que da constancia el *Dialogus Libri Vitae*, y que también podría verse reflejado en muchas de las glosas del Nuevo Testamento de E6, según veremos a través del análisis de ellas a lo largo del capítulo 8.

No se puede, sin embargo, excluir una datación posterior de E6/E8, durante el reinado de Alfonso X, en vista de que este soberano promovió el uso político de la imagen de su padre para afianzar su propio poder (González-Casanovas 1998: 193, 199, Pérez Monzón 2006: 561-562, 564) y puesto que, efectivamente, patrocinó las

traducciones bíblicas de la *General estoria* en el marco de su proyecto historiográfico. Con todo, el hecho de que durante el reinado de Fernando III pudiera haberse encomendado al entonces infante Alfonso la redacción del *Setenario*⁴⁸ –en que se traducen al romance partes del canon de la Misa (Leyes LXX-CVII)– no permite excluir la posibilidad de que el rey Santo estuviese también interesado en una versión en castellano de las Escrituras Sagradas.

2.4 Compendio del capítulo

Los principales referentes teóricos que orientan nuestra labor de investigación e interpretación del material historiográfico y del corpus de glosas y prólogos pueden sintetizarse como sigue:

- 1) E6 y E8 representan las dos partes de una misma versión bíblica original, de la cual E8 sería copia inacabada del primer volumen, según es atestiguado por los espacios disponibles para prólogos o miniaturas al principio de *I Reyes* y *I Crónicas*.
- 2) En continuidad ideal con la labor crítico-textual de reconstrucción del texto latino de la *Vulgata*, emprendida durante el siglo IX en el imperio carolingio por los eclesiásticos Alcuino y Teodulfo y bajo el patrocinio imperial, hubo, para la realización de E6, un trabajo crítico de determinación del texto latino con abundante recurso a los manuscritos de la tradición hispana, configurando así la nueva versión como Biblia nacional e insertándola dentro de un propósito político y cultural de construcción de la identidad nacional castellana, alrededor de la lengua romance y de la fe católica, y en continuidad con el pasado preislámico hispano-godo.
- 3) La presencia abundante de material de procedencia no directamente bíblica – las glosas y los prólogos– y de posible derivación estudiantil apunta a un objetivo de formación del clero y consiguiente catequización de las masas a través de la

⁴⁸ Con respecto al *Setenario*, no todos los estudiosos concuerdan con el hecho de que la obra se empezara a redactar por encargo de Fernando III al entonces príncipe heredero Alfonso, a pesar de las reiteradas afirmaciones del texto en ese sentido (cf. Ley I: 13-14, p. 8; Ley II: 3-5, p. 9; Ley IV: 25-28, p. 10; Ley X: 7-11, p. 25 en la edición de Vanderford, 1984). Acerca de la atribución a Alfonso X de la iniciativa de la obra y de su redacción a finales de su reinado, cf. Martín 2006. Remitimos al apartado 4.1.2 para más observaciones sobre el tema.

predicación y de la enseñanza de la doctrina, con particular atención hacia la formación religiosa de los conversos, que había sido muy deficiente (Rábade Obradó 2006: 346) y como mostraría la presencia en E8 de unas cuantas glosas que ‘cristianizan’ tradiciones judías (cf. *1 Reyes* 10:13 y *2 Reyes* 21:16).

En términos generales se puede concluir que el reinado de Fernando III anticipó los rasgos que caracterizaron el gobierno de su hijo Alfonso X, tanto desde la perspectiva lingüística como desde la perspectiva historiográfica y de la política hacia las minorías musulmanas y judías, y que la Biblia E6 se integra coherentemente dentro de tal contexto de dinámicas culturales. Más específicamente, la versión representada por el conjunto de los manuscritos E6 y E8 podría relacionarse con la figura del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada –o, en alternativa, con la de Juan de Soria, obispo de Burgos y canciller de Castilla en funciones– según sugeriría el parentesco con la producción cultural e historiográfica del prelado toledano, representada principalmente por el *De Rebus Hispaniae*, el *Brevuarium Historiae Catholicae* y el *Dialogus Libri Vitae*. Esta obras no solo reflejan la comprensión histórica de la época, caracterizada por la inserción de la historia castellana dentro del marco de la historia sagrada y por el mito de la continuidad con el pasado preislámico hispano-godo, sino también hacen recurso –es el caso del *Dialogus* y del *Breviarium*– a la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor y a su acercamiento de tipo literal e histórico al relato bíblico, además de translucir una preocupación por la formación del clero, del pueblo católico y de los conversos y por la apologética dirigida a los judíos, problemáticas estas que también debieron de orientar la labor glosadora de E6/E8. Más específicamente, el volumen custodiado en la biblioteca del Escorial podría haber sido la Biblia de estudio de uno de los infantes, Felipe o Sancho, hijos de Fernando III, destinados a la carrera eclesiástica. La versión E6/E8 no solo se inserta perfectamente dentro del panorama cultural de su tiempo, sino también parece caber en las circunstancias existenciales e intelectuales de los protagonistas concretos de la historia oficial.

3. El material extrabíblico de E6 y E8

El corpus que ha constituido el objeto de nuestro análisis crítico-textual, teológico-exegético y de contextualización socio-histórica está formado por el material añadido de E6 y E8, compuesto de glosas y prólogos. Hemos considerado también una muestra de variantes textuales procedentes de manuscritos de la *Vulgata* distintos de la edición parisina y de origen hispano, los mencionados *Toletanus*, *Cavensis* y *Legionensis 2*.

Antes de presentar las características generales del corpus (§3.4), que examinaremos en detalle en los capítulos 5-8, proporcionamos a continuación una breve serie de notaciones sobre el origen de la práctica glosadora (§3.1), la tipología de las glosas (§3.2) y las recopilaciones medievales de glosas (§3.3).

3.1 Origen de la práctica glosadora

Según ya se ha comentado, la Biblia E6 contiene una abundante cantidad de glosas, especialmente en el Nuevo Testamento (más de 300).

Del origen de las glosas, como práctica de edición de una obra, sabemos muy poco. Se empiezan a encontrar ejemplos en la antigüedad cuando los gramáticos alejandrinos (siglos III-II a.C.) trataron de comentar, interpretar y explicar las obras de Homero (Díaz y Díaz 1978: 7; García Turza y García Turza s/f). La práctica de glosar se consolidó en Roma, esencialmente en el campo jurídico, y floreció a partir de los siglos IV-VI. Durante los últimos siglos del Imperio romano podrían haber servido principalmente para la formación de los notarios (Dionisotti 1996: 247; Jimeno Aranguren 2010: 208). Dentro del entorno eclesiástico se encuentran glosas a partir del siglo VI en las obras de san Leandro de Sevilla, cuyo propósito era la formación de los clérigos (Jimeno Aranguren 2010: 210). En la misma época, Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, había recopilado a partir de varios manuscritos glosados definiciones de palabras clasificadas temáticamente y explicaciones etimológicas (Díaz y Díaz 1978: 8). Las glosas bíblicas se desarrollaron entre los siglos VIII y XII en Europa continental e Inglaterra, revistiendo no solo un carácter teológico, esencialmente relacionado con los Padres de la Iglesia, cuyos comentarios en parte se agregaban al texto bíblico, sino también un carácter jurídico, por constituir las Escrituras el principal referente del

derecho canónico (Jimeno Aranguren 2010: 214). En particular, una abundante actividad glosadora se desarrolló durante el “Renacimiento” carolingio (siglos VIII-IX) en Alemania; esta llevó a la recopilación de las glosas de Reichenau, por ejemplo, relacionadas con la figura de Rábano Mauro.

En lo que concierne a España, la primera aparición de textos religiosos glosados data del siglo X y se localizan en los monasterios de La Rioja. La primera aparición de glosas en romance remonta a finales del siglo X o principios del siglo XI en los monasterios benedictinos de San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos (Jimeno Aranguren 2010: 218 y 223-224). Con respecto a los textos jurídicos castellanos, los primeros que fueron glosados se fechan en el siglo XIII: el *Fuero real* (1255), el *Espéculo* (1255) y las *Siete Partidas* (1256-1265), entre otros (Pérez Martín 1989: 21-22). Al lado de la actividad glosadora del texto *per se*, ya durante los primeros tres siglos de la era cristiana se habían desarrollado también actividades de recopilación de glosas en códices para reunir las alfabéticamente (García Turza y García Turza s/f). A partir del mismo principio se formarán casi mil años más tarde colecciones como la *Glossa Ordinaria*.

Inicialmente, cuando la práctica glosadora se afirmó en el campo jurídico, se trataba de breves explicaciones en los márgenes del texto principal: el glosador no solo añadía sus propios comentarios, sino que más bien los ponía en continuidad con los de otros autores del pasado, sin necesariamente indicar las fuentes (Pérez Martín 1989: 18 y 28). Sin embargo, hay que precisar que en su expresión más antigua las glosas tenían una estructura muy sencilla: simplemente se trataba de la indicación de un sinónimo para un término reputado difícil o poco claro. Esta característica la distinguía del comentario, aunque con el tiempo la glosa evolucionó, haciéndose más compleja y transformándose en comentario, en la mayoría de los casos a partir de una palabra y con el objetivo de llegar a su sentido más profundo (Lobrichon 1984: 96-97).

3.2 La tipología de las glosas

Con respecto a la tipología, existen diferentes maneras de clasificar las glosas. A continuación, procedemos a indicar las más comunes, que se basan en su ubicación en relación con el texto o en el contenido de las acotaciones mismas.

A partir de la ubicación en el texto principal, las glosas se califican como interlineales (es decir, situadas encima de la palabra o del texto glosado), marginales (en los márgenes de la página, las más frecuentes) y glosas a continuación del texto (intercaladas dentro del cuerpo del documento). Existían también glosas independientes, agrupadas y separadas del texto al que se referían, y que originalmente debían de haber sido glosas marginales (Pérez Martín 1989: 32). En cambio, desde el punto de vista del contenido, las glosas podían ejercer funciones diferentes: corregir el texto que acotaban, proporcionar textos paralelos o explicar el texto mismo. Muy a menudo los diferentes tipos acababan mezclándose. Además, en lo referente al contenido, se puede distinguir también entre glosas exegéticas y glosas léxicas (Pollidori 1998: 95); mientras que las primeras enfocan en la interpretación de un pasaje, las segundas se concentran en una palabra individual, de la cual pueden proporcionar una explicación –glosa explicativa– a menudo introducida por la formulación “esto es”, un sinónimo –glosa sinonímica– o una perífrasis –glosa analítico-perifrástica. En este sentido, las glosas han sido interpretadas también como técnica de traducción (Pollidori 1998: 95). A causa del carácter cada vez más complejo de las glosas, y sobre todo a causa de su tamaño, ya que se entrelazaban citas de autores precedentes, a partir del siglo VIII se desarrolló primero en Inglaterra e Irlanda la práctica editorial de dividir las páginas de los manuscritos en tres columnas, poniendo en el centro el texto principal y en las dos columnas laterales las glosas. Este modelo fue exportado al continente europeo por los monjes procedentes de las islas británicas y se utilizó hasta el siglo XI (Lobrichon 1984: 98-99).

3.3 Las recopilaciones medievales de glosas

A partir de finales del siglo XI o principios del siglo XII se desarrolló en la Universidad de París una amplia actividad de producción y recopilación de glosas con fines pedagógicos, esto es, principalmente para la formación de los estudiantes y del clero, centrada en la organización del material procedente de la exégesis patristica (Smalley 1961: 21). Los estudiosos que encabezaron dicha actividad fueron Anselmo de Laon (m.1117) con su escuela –que glosó el *Salterio*, las *Cartas de Pablo* y probablemente el *Evangelio de Juan*–, Gilberto de Auxerre (Gilberto el Universal, m.1135) –que glosó el *Pentateuco*, *Lamentaciones* y los *Profetas menores*– y Andrés de San Víctor (m.1175) –

quien glosó los libros de *Samuel* y de los *Reyes*, además de comentar el *Pentateuco*, *Josué*, *Jueces*, los *Profetas*, *Sabiduría* y *Eclesiastés* (Van Liere 1995: 249-250). Esta actividad de creación y recopilación⁴⁹ dio origen a la *Glossa Ordinaria*, que se impuso como texto escolar de referencia y que no era sino una edición de la *Vulgata* con los prólogos y los prefacios de Jerónimo y las glosas marginales e interlineales mayoritariamente procedentes de los Padres de la Iglesia, aunque a veces se citara a autores judíos como Flavio Josefo (Gibson 1989: 232; Van Liere 1995: 250).

Los trabajos de la escuela de Anselmo de Laon fueron retomados por Pedro Lombardo (m. ca.1164; *Collectanea*) y Pedro Comestor (m.1179; *Historia Scholastica*) con el objetivo de proporcionar una obra de referencia completa para el estudio de la Biblia (Luscombe 1985: 111). La *Historia Scholastica* utiliza no solo fuentes patrísticas sino también clásicas y judías –como el mismo Flavio Josefo– para explicar la estructura de los libros sagrados y elucidar detalles sobre personajes y ‘acontecimientos’ narrados en el texto bíblico, con el objetivo principal de presentar informaciones históricas y geográficas para la comprensión de la Escritura y para ayudar a aclarar posibles problemas textuales (Luscombe 1985: 119-120), según por ejemplo, podemos comprobar en la glosa a *I Reyes* 11:43 que aparece en E8:

fue salomon salomon pora sus padres & fue enterrado en la Ciupdat de dauid su padre. & Regno roboam su fijo **por el El mahestro** demandan algunos por qual Razon es dicho salomon vieio pues que es leydo que poco biuio mas de. Cincoanta aynnos. Car roboam de .xli. ayngo era quando murio su padre salomon. & el auie .xi. aynnos quando lo engendro. Planament **dize iosephus** asi Murio salomon muy vieio que Regno ochanta aynnos & biuio nouanta & iiiio. aynnos. Mas la diuina scriptura non conta si no los aynnos que Regno ante que errase contra dios⁵⁰.

El énfasis se centra, pues, en la búsqueda del sentido literal e histórico de la Biblia más que en su significación alegórica. Pedro Comestor, por su lado, se consideraba discípulo de Pedro Lombardo; por ello, a menudo en su obra glosadora se encuentran formulaciones del tipo *dicit Magister*, *dubitat Magister*, *Magister noster*, *determinat Magister*, entre otras (Luscombe 1985: 109). De hecho, todas las glosas que hemos identificado en E8, y que remontan a Pedro Comestor, presentan este tipo de fórmula

⁴⁹ Dicha actividad de recopilación mantuvo un carácter compuesto, puesto que para cada libro de la Biblia los estudiosos tenían acceso a una pluralidad de fuentes; sin embargo, hubo amplio recurso a los trabajos de la época carolingia, en particular las glosas de Rábano Mauro (siglo IX) del ámbito de Reichenau (Gibson 1989: 237).

⁵⁰ *Historia Scholastica, Liber III Regum, XXVII, 1371.*

introdutoria (*diz el maestro*), según diferentes variantes ortográficas, refiriéndola al autor mismo de la *Historia Scholastica* y demostrando así el carácter ‘oficial’ que había alcanzado su obra para la interpretación de las Escrituras.

Las primeras Biblias glosadas completas aparecieron alrededor del año 1220 en París y en poco tiempo se convirtieron en texto estándar para el estudio de las Escrituras, difundiéndose por toda Europa (Lobrichon 1984: 101; Smalley 1964: 65). Sin embargo, no disponemos de una edición crítica contemporánea de la *Glossa Ordinaria*, sino solamente del facsímil de una edición de la *Biblia latina cum Glossa ordinaria* publicada en Estrasburgo alrededor del año 1480 por Adolph Rusch (Gibson 1989: 232).

3.4 Presentación y tipología del corpus

Las razones para considerar el material de E6 y de E8 son principalmente dos: i) para conformarnos a la hipótesis de trabajo, que presupone que los dos manuscritos podrían remontar a una misma versión de las Escrituras, complementándose mutuamente, y ii) porque dicha complementariedad no puede negarse solo fundándose en la aparente diversidad del material añadido que caracteriza las dos ediciones. Estas se diversifican bastante en su interior⁵¹, con libros que muestran rasgos propios (*Isaías* y *Ezequiel* en E6, entre otros). Por tanto, no creemos que la diversidad entre las glosas y los prólogos de E8 y E6 pueda reivindicar un papel decisivo para imposibilitar un origen común de las dos traducciones, por lo que habrá que prestar atención a un posible intento de unidad.

Procedemos, a continuación, a describir el material disponible, es decir, las glosas, prólogos y variantes textuales que acompañan los dos manuscritos. En lo que concierne al origen histórico de la práctica de las glosas y a la manera de clasificarlas, nos limitamos a recordar que en el siglo XIII ya habían pasado a través del proceso de evolución que las había llevado a caracterizarse más como comentarios desarrollados que como simples acotaciones que proporcionasen sinónimos o breves explicaciones de términos poco claros. Sin embargo, ambos rasgos se encuentran en las glosas de E6, donde se puede comprobar la presencia tanto de notas sinonímicas como de otras mucho más largas, complejas y desarrolladas.

⁵¹ Véase, por ejemplo, *Isaías* 10 y 40 en E6; *Isaías* es el único libro que presenta notas de traducción.

Con respecto a las glosas, procederemos en primer lugar a introducir las que aparecen en el Antiguo Testamento de E6 y a describir sus características, enfocándonos luego en las de E8. En segundo lugar, examinaremos las características y tipología posible de las glosas del Nuevo Testamento de E6. Finalmente, nos detendremos en los prólogos contenidos en los libros de ambos manuscritos y adelantaremos unas observaciones sobre la muestra de variantes textuales con que hemos trabajado. Para el texto del material añadido que compone el corpus de investigación remitimos a los Anexos.

3.4.1 Las glosas del Antiguo Testamento de E6

Las glosas que se encuentran en el Antiguo Testamento del manuscrito E6 pueden caracterizarse como sigue:

- 1) Glosas sinonímicas: Se trata de trece acotaciones marginales (en *Isaías* 10:5; 10:15; 40:9) e interlineales (en *Isaías* 10:3; 10:6; 10:7; 10:13; 10:15; 40:14; 40:17) que se encuentran exclusivamente en el libro del profeta *Isaías* en relación con nueve versículos. Dichas glosas se limitan a proporcionar sinónimos de los términos contenidos en la traducción original, planteándose así como conformes a la función originaria de la práctica glosadora, es decir, como notas del traductor. Podría tratarse, entonces, en lo que concierne al texto de *Isaías*, de una versión estudiantil, o de notas para una revisión sucesiva de la traducción.
- 2) Glosas explicativas: Son trece acotaciones intercaladas dentro del cuerpo del texto bíblico y que proporcionan breves explicaciones de términos (*2 Macabeos* 4:9; *Isaías* 11:8; *Ezequiel* 40:19; 40:38; 43:13; 43:14; 46:11; 48:35), datos geográficos (*Ezequiel* 47:8; 47:10) o medidas hebraicas (*Ezequiel* 45:11). Estas glosas no van introducidas por fórmulas específicas que las señalen. La de *2 Macabeos* parece traducir una análoga acotación de Pedro Comestor en la *Historia Scholastica*⁵², de donde proceden las glosas de E8.
- 3) Glosas que remiten a otras fuentes: se trata de dos notas bastante largas en el cuerpo del texto bíblico que remiten a fuentes históricas (*1 Macabeos* 7:3) y recopilaciones ya existentes de glosas (*Ezequiel* 1:9). La acotación a *1 Macabeos*

⁵² *Historia Libri Esther* XI, 1503-1504.

contiene exclusivamente material histórico probablemente atribuible a Flavio Josefo⁵³, suprime del todo el breve texto del versículo original y no empieza por ninguna fórmula específica que la identifique como glosa. La acotación a *Ezequiel* 1:9, en cambio, es introducida por la fórmula “Dize uno que esplano esta uision”.

4) Un caso particular es el constituido por el libro del profeta Ezequiel. La traducción contiene un número extremadamente elevado de interpolaciones cuyo propósito podría ser en muchos casos el de facilitar la lectura de un texto de por sí muy complejo. Además, se caracteriza por unos versículos incompletos en relación con la base latina y por otros traducidos muy libremente, casi de manera dinámica. Señalamos que el capítulo 48, el último del libro, es bastante diferente de la *Vulgata* y ciertamente más breve. La fuente de las interpolaciones está constituida principalmente por la *Postilla in Bibliam* (1230-1235) de Hugo de San Caro, según demostraremos en el apartado 7.1.1.

3.4.2 Las glosas del Antiguo Testamento de E8

En lo que concierne a las glosas del Antiguo Testamento contenidas en E8, hay que distinguir entre las del Salterio –ciento seis acotaciones– y las treinta del resto de la versión; estas se encuentran en: *Números* 2:3; 6:18; 12:15; 16:3; 24:16; 24:25; *2 Samuel* 7:14; 7:19; 8:17; 14:14; 21:19; *1 Reyes* 9:13; 9:28; 10:13; 11:10; 11:43; *2 Reyes* 2:9; 4:13; 5:19; 8:15; 12:20; 16:18; 18:16; 19:9; 19:25; 20:7; 20:11; 20:13; 21:16; 23:29.

Estas glosas provienen de una misma fuente, según apunta el hecho de que todas empiecen por fórmulas que mencionan a un *maestro*, como “diz el maestro” o variantes similares, como “el maestre esplana”. Se trata de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (cf. Enrique-Arias 2010: 69), conforme a la comprobación que hemos efectuado con respecto a todas ellas. En general son acotaciones bastante largas que aclaran términos hebreos, tradiciones hebraicas –que a veces reinterpretan en sentido cristiano (cf. *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 21:16)– o momentos de la historia de Israel. En algunas de ellas se mencionan las fuentes utilizadas por Comestor, como el historiador judío del siglo I Flavio Josefo (*1 Reyes* 11:43), las traducciones judías de la Biblia al

⁵³ Cf. *1 Macabeos* en *General estoria* V, ms. E2. En el capítulo 7 procederemos a comparar esta glosa con la que se encuentra en el ms. E2 de la *General estoria* con vistas a determinar su procedencia.

griego de Aquila y Teodoción (*2 Reyes* 20:7), la traducción de los *LXX* (*2 Reyes* 20:11) y Epifanio (*2 Reyes* 21:16), obispo y teólogo griego del siglo IV.

Con respecto a las glosas del Salterio, se encuentran en los siguientes versículos⁵⁴: 3:6; 8:3; 9:7-8; 9:21; 9:31; 10:4; 12:4; 13:6; 14:5; 15:2; 15:4; 15:7; 16:2; 16:4; 16:9; 16:10; 16:11; 16:13; 16:15; 17:16; 17:17; 17:27; 18:3; 19:4; 20:3; 20:13; 21:16; 21:18; 21:31; 23:6; 26:8; 27:7; 28:7; 28:8; 29:6; 29:12; 30:7; 30:22; 31:3; 31:4; 32:7; 32:19; 33:6; 33:13; 33:18; 34:12; 34:16a; 34:16b; 34:17; 34:20; 34:21; 35:3; 35:13; 36:6; 38:4; 38:5; 39:7; 40:9; 41:8; 44:8; 44:9; 44:11; 44:13; 45:6; 46:6; 47:6; 47:13; 48:12; 49:1; 49:8; 50:8; 53:3; 53:7; 53:9; 54:15; 54:21; 57:2; 57:3; 58:7; 58:12; 59:3; 59:12; 62:3; 64:6; 65:17; 67:7; 67:9; 67:12; 67:13; 67:14; 67:15; 67:16; 67:19; 67:21; 67:23; 67:25; 67:26; 67:27a; 67:27b; 67:28; 67:30; 67:31; 67:2; 68:5; 68:13; 68:20-21. Procederían de fuentes rabínicas, según tratamos de aclarar en el apartado 6.2.

3.4.3 Las glosas del Nuevo Testamento de E6

En lo referente a las glosas del Nuevo Testamento de E6 el material disponible es mucho más abundante: hemos encontrado acotaciones en el cuerpo del texto de 258 versículos. Puesto que en algunos casos un mismo versículo puede contener hasta cuatro glosas, el número total se acerca a 330. Sin embargo, el cómputo exacto es particularmente complejo, ya que 34 versículos contienen no solo glosas, sino también glosas a glosas. En cinco de las glosas se mencionan otras fuentes⁵⁵: Ambrosio (*Gálatas* 4:25), san Agustín (*Colosenses* 2:14; *2 Tesalonicenses* 2:7), Jerónimo (*1 Timoteo* 3:6) y Aimón (*2 Timoteo* 4:13), probablemente Aimón de Halberstadt (m. 853), monje benedictino que colaboró con Rábano Mauro –cuyas glosas sirvieron para la elaboración de la *Glossa Ordinaria* en el siglo XII (Gibson 1989: 237)– y fue colaborador de Alcuino, autor de la primera revisión carolingia de la *Vulgata*. Podría tratarse también de Aimón de Auxerre (m. 865) que escribió comentarios a las cartas de Pablo⁵⁶. La vasta mayoría de las glosas van señaladas por fórmulas introductorias, a veces con variantes ortográficas, como:

⁵⁴ Proporcionamos la numeración conforme al Salterio *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo que se encuentra en la 5ª edición de la *Vulgata* de Stuttgart (2007), al cuidado de Weber y Gryson.

⁵⁵ Sin embargo estas están indicadas en la fuente común, es decir, los *Collectanea*.

⁵⁶ *Expositio in Divi Pauli Epistolas*. Acerca de la cuestión de la atribución de las glosas de referencia de los *Collectanea* a Aimón de Halberstadt o a Aimón de Auxerre, remitimos a la nota 102 del capítulo 5.

- “Diz la glosa”: *Romanos* 5:15; 8:15; *1 Corintios* 4:10; 6:12; 7:5; 8:7; 10:23; 10:28; 11:34; *2 Corintios* 6:12; 11:2; *Hebreos* 12:24; 13:22; *Judas* 1:9.
- “Glosa”: *1 Corintios* 8:11; *Gálatas* 4:24.
- “Esto es”: *1 Corintios* 9:17; 10:30; 11:6; 11:13; 11:28; 13:7; 13:8; 13:9; 13:12; 14:1; 14:2; 14:10; 14:14; 14:15; 14:16; 14:17; 14:19; 14:25; 14:27; 14:28; 14:30; 15:23; 16:12; 16:15; 16:18; 16:21; 16:22; *2 Corintios* 1:13; 1:23; 2:6; 2:15; 2:16; 3:11; 3:12; 3:17; 4:1; 4:2; 4:3; 4:6; 4:7; 4:11; 4:14; 4:15; 5:3; 5:11; 5:14; 5:16; 5:17; 5:19; 5:21; 7:1; 7:7; 7:9; 7:10; 7:11; 7:13; 8:2; 8:4; 8:6; 9:4; 9:5; 9:6; 9:13; 10:6; 10:12; 11:11; 11:17; 11:19; 11:21; 11:23; 12:2; 12:6; 12:12; 12:13; 12:16; 12:19; 13:2; 13:3; 13:4; 13:5; 13:7; 13:8; 13:11; 13:13; *Gálatas* 1:10; 1:16; 2:2; 2:6; 2:9; 2:10; 2:20; 2:21; 3:1; 3:3; 3:4; 3:8; 3:13; 3:14; 3:17; 3:18; 3:19; 3:20; 3:28; 3:29; 4:3; 4:6; 4:8; 4:10; 4:12; 4:17; 4:21; 4:23; 4:24; 4:25; 4:26; 4:27; 4:28; 4:29; 5:1; 5:4; 5:11; 5:13; 5:24; 5:26; 6:10; 6:11; 6:12; 6:15; 6:16; *Efesios* 1:6; 2:7; 2:15; 2:16; 2:21; 3:3; 3:9; 3:13; 3:19; 4:3; 4:5; 4:13; 4:15; 4:16; 4:25; 4:27; 4:29; 4:30; 6:1; 6:9; *Filipenses* 1:5-6; 1:17; 1:27; 1:28; 2:7; 4:18; *1 Tesalonicenses* 2:2; *1 Timoteo* 3:6; 5:22; 6:6; *2 Timoteo* 1:3; 4:3; *Hebreos* 2:16; 2:18; 4:13; 6:6; 7:9; 10:5; 11:2; 11:4; 11:27; 13:16; *1 Pedro* 4:11; 4:12; *Apocalipsis* 3:19.
- “Esto es lo que dize”: *2 Corintios* 11:4; 11:16; *Gálatas* 4:2; *Hebreos* 2:8; 12:25; *1 Pedro* 3:1; 3:7.
- “Esto diz”: *2 Corintios* 11:12; 11:21; 12:10.
- “Est es el entendimiento”: *1 Corintios* 14:27; *2 Corintios* 1:18; 5:4; 5:13; 13:9; *Gálatas* 3:24; 4:26; 5:11; 6:14; *Efesios* 5:13; *Filipenses* 1:18; 1:27; 3:15; *1 Tesalonicenses* 5:21-22; *2 Timoteo* 3:7; *Hebreos* 11:40; 12:19; 13:10.
- “Est es el seso”: *2 Corintios* 10:16; *Gálatas* 2:20; 4:3; 4:20; 6:14; *2 Tesalonicenses* 2:7; *Hebreos* 13:8.
- “Diz el apostol”: *Filipenses* 1:14.
- “Esto diz el apostol”: *1 Corintios* 16:3; *2 Corintios* 8:14; 11:1; *Hebreos* 13:18.
- “Esto es lo que diz ell apostol”: *Efesios* 6:22; *Hebreos* 6:6.
- “Manda el apostol”: *1 Corintios* 16:2.
- “Cuemo si dixiesse”: *1 Corintios* 7:15; *Gálatas* 6:12.
- “Dize Ambrosio”: *Gálatas* 4:25.
- “Diz/dize sant Agostin”: *Colosenses* 2:14; *2 Tesalonicenses* 2:7.
- “Dize ieronimo”: *1 Timoteo* 3:6.
- “Segund que diz aymon”: *2 Timoteo* 4:13.

Una mínima parte de las glosas se encuentra intercalada en el texto bíblico sin fórmula introductoria que las señale: *1 Corintios* 5:6; 7:11; 11:29; 14:29; *2 Corintios* 5:6; 8:5; 12:2; *Gálatas* 2:12; 3:15; 4:2; 4:27; *Efesios* 3:9; 3:18; 4:26; *1 Timoteo* 1:4;

Hebreos 4:7; *1 Pedro* 5:13. También hay casos de posibles variantes textuales, tal vez procedentes de los manuscritos utilizados para la traducción: *1 Corintios* 7:11 (que integra elementos de *Mateo* 5:32); 7:15; 7:20 (que parece armonizar el texto con 7:24); 13:7 y *1 Juan* 5:7-8. Además, señalamos los versículos que contienen glosas a glosas o concatenaciones de glosas: *1 Corintios* 13:8; 14:27; 16:22; *2 Corintios* 12:2; *Gálatas* 2:20; 3:3; 3:4; 3:19; 3:20; 3:28; 3:29; 4:2; 4:3; 4:6; 4:17; 4:24; 4:27; 5:1; 5:4; 6:12; 6:14; 6:16; *Efesios* 1:6; 2:16; 2:21; 3:3; 3:9; 3:19; 4:13; 4:15; *Filipenses* 1:27; *1 Timoteo* 3:6; *Hebreos* 2:16; 6:6.

Con la excepción de las posibles variantes textuales mencionadas, todas estas glosas presentan un carácter teológico o exegético. Sin embargo, el Nuevo Testamento de E6 contiene también un número restringido de glosas de tipo sinonímico o explicativo de términos arameos, administrativos o teológicos, conforme a la que antiguamente había sido la función peculiar de este tipo de acotación: *Romanos* 3:30; 11:17; 15:24; 16:23; *1 Corintios* 10:11; 11:10; 15:5; 16:22; *2 Corintios* 1:20; *Gálatas* 4:6; 6:1; *Colosenses* 3:8; *Hebreos* 4:8. Señalamos, además, que unas cuantas glosas, por enfrentarse directamente a la cuestión de las relaciones entre cristianos de cultura griega y judeocristianos, podían adaptarse dentro del marco de la predicación o de la catequesis al contexto castellano caracterizado por la cuestión conversa (cf., entre otras, *1 Corintios* 8:7; *2 Corintios* 3:11; 5:17; 11:21; *Gálatas* 2:12; 3:1; 4:10; 4:25; 4:27; 5:4; 5:11; 6:12; 6:16).

Según ya hemos mencionado, las fuentes de las glosas del Nuevo testamento de E6 han de buscarse en los *Collectanea* de Pedro Lombardo y en la *Glossa Ordinaria* (Montgomery y Baldwin 1970: 15-22; Morreale 1998: 258). En el capítulo 8 nos detendremos en la identificación de cada glosa.

3.4.4 Los prólogos a los libros bíblicos de E6

El manuscrito E6 se caracteriza también por la presencia de prólogos a algunos libros bíblicos, según la lista que proporcionamos a continuación: *Lamentaciones*, *1 Macabeos*, *Mateo*, *Marcos*, *Juan*, *Hechos*, *Romanos*, *1 Corintios*, *2 Corintios*, *Gálatas*, *Efesios*, *Filipenses*, *Colosenses*, *1 Tesalonicenses*, *2 Tesalonicenses*, *1 Timoteo*, *2 Timoteo*, *Tito*, *Filemón*, *Hebreos*, *Cartas Católicas* y *Apocalipsis*.

En lo que concierne al Antiguo Testamento, el prólogo de *Lamentaciones* procede directamente de la *Vulgata* y de hecho se encuentra en la edición Sixto-Clementina de 1592, pero no en el texto hebraico. Según la comparación que hemos efectuado se habría traducido a partir de la versión contenida en el códice *Legionensis* 2⁵⁷ –manuscrito hispano del siglo X– levemente diferente de la que aparece en la *Sixto-Clementina*, a su vez basada en las ediciones parisinas (Berger 1893: 329; Lobrichon 2003: 30), comprobando así el hecho de que efectivamente la labor traductora fue acompañada por un esfuerzo de reconstrucción del texto de referencia, tratando de tomar en cuenta también la tradición nacional. El prólogo de *I Macabeos* sigue a la letra la *Glossa Ordinaria*, sin embargo con unas variantes menores que parecen explicar frases latinas demasiado condensadas de sentido e incomprensibles a quien ya no conociera el contenido del libro; por ejemplo, traduce “Quos Mater pia dum diversis suppliciiis urgerentur [...] hortabatur ad gloriam passionis” por “E mientras que los tormentauan la madre dellos [...] castigaua los que recibiesen muerte por la santa ley de Dios”, retomando el “pro sacris legibus” de la frase precedente y haciendo así más clara la frase (*Glossa Ordinaria* 2203-2204), a menos que se trate de un error del copista.

En el Nuevo Testamento de E6 la presencia de prólogos es amplia; solo falta en el Evangelio de *Lucas*. Esta abundancia podría señalar el mayor énfasis en el Nuevo Testamento para la formación del clero y la predicación, según también indica la llamativa presencia de glosas. En lo que se refiere a la procedencia, las investigaciones de Montgomery y Baldwin (1970: 12-13, 16-17 y 21) los atribuyen a Jerónimo, a combinaciones de material de Jerónimo con otro proveniente de los códices hispanos *Cavensis* y *Toletanus*, a la *Glossa Ordinaria* y a Pedro Lombardo con respecto a la mayoría de las cartas paulinas. Los prólogos de *Marcos*, *Juan*, *Romanos* y *Cartas Católicas* de E6 muestran efectivamente un parentesco muy cercano con los prólogos de Jerónimo en la *Glossa Ordinaria*. En cuanto al contenido, algunos prefacios (*Romanos*, *I Corintios*, *Gálatas*, *Filipenses*, *Colosenses*, *Tito*, *Hebreos*) contienen afirmaciones polémicas sobre los judeocristianos, que podrían bien adaptarse al marco de las relaciones con los conversos en la Castilla del siglo XIII. En el capítulo 5 procederemos a un análisis detallado del contenido de cada uno de los prólogos.

⁵⁷ Cf. *Biblia Sacra Vulgata* (Stuggart, 2007), p. 1248.

3.4.5 Los prólogos a los libros bíblicos de E8

El códice E8 contiene los prólogos siguientes: *Números*, *Jueces*, *1-4 Reyes* (*1-2 Samuel* y *1-2 Reyes*), *2 Reyes* (*2 Samuel*), *Salmos*. Los de *Números*, *Jueces* y *1-4 Reyes* traducen los que se encuentran en la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. El prólogo de *Números* contiene también una glosa explicativa de términos cuyos referentes podían resultar poco claros al lector. El prólogo de *2 Reyes* (*2 Samuel*) traduce, abreviándola levemente, parte del comentario de Pedro Comestor al capítulo 31 de *1 Samuel*⁵⁸. Finalmente, la brevísima introducción al libro de los *Salmos* se limita a señalar que la traducción fue hecha por Hermann el Alemán, futuro obispo de Astorga. Para un examen detallado del contenido de los prólogos, remitimos al capítulo 5.

3.4.6 Las variantes textuales de E6

El Antiguo Testamento de E6 se caracteriza también por unas cuantas lecturas divergentes con respecto a la *Vulgata* parisina y que parecen derivarse principalmente de códices hispanos. Como la reconstrucción crítica del texto de referencia que sirvió para la labor traductora sobrepasaría el alcance y objetivos de nuestra investigación, nos hemos limitado a constatar la presencia de dichas variantes dentro de una muestra de libros bíblicos, con vistas a mostrar simplemente que los traductores emprendieron un trabajo consciente de determinación del texto latino de partida. Los libros que hemos examinado son: *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías*, *Jeremías* (caps. 1-31) y *Baruc*. Hemos comparado E6 con el texto y el aparato crítico de la *Biblia Sacra Vulgata* de Stuttgart (5ª ed., 2007), al cuidado de Weber y Gryson, y con el aparato crítico de la edición de la *Vulgata* cuidada, por encargo de la Santa Sede, por los monjes benedictinos de la Abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978), de manera que se pueda tener acceso al texto Ω parisino que habría servido de referente principal en la realización de E6 (cf. Enrique-Arias 2010: 72-73).

Esas lecturas distintas se componen de inserciones de frases en el texto de al menos seis versículos, que podrían atribuirse a variantes de los mismos contenidas en los manuscritos utilizados para determinar el texto latino de referencia de la traducción. Las

⁵⁸ *Historia Scholastica, Liber I Regum, XXVIII, 1323-1324.*

fuentes de procedencia serían los manuscritos hispanos *Toletanus* y *Cavensis*⁵⁹. Los versículos son los siguientes: *Proverbios* 3:28; 7:2; 13:9; 16:17; *Sabiduría* 6:8; *Eclesiástico* 43:25. Sin embargo, hay treinta y cinco versículos adicionales⁶⁰ que reflejan lecturas de los códices hispanos *Toletanus*, *Cavensis* y *Legionensis* 2. Con todo, puesto que estas aparecen también en la *Vulgata Sixto-Clementina* (1592) –que fue realizada a partir de versiones parisinas– no es posible afirmar con seguridad si fueron el resultado de un trabajo crítico de determinación del texto latino de referencia o si procedían de una edición parisina. A estos versículos cabe también añadir *Isaías* 53:12, *Jeremías* 3:5 y *Habacuc* 1:3, cuyos casos específicos examinaremos en el Apéndice 1⁶¹. Queremos también destacar que el número de variantes textuales en el Antiguo Testamento de E6 que hemos comprobado en los libros mencionados es mucho más amplio que las cuarenta y una señaladas; sin embargo, dado que muchas de ellas se limitan a una o dos palabras, sin abarcar frases enteras o expresiones elaboradas, señalaremos solamente las que se componen de frases y expresiones completas. El examen detallado de las variantes se llevará a cabo en el Apéndice 1, y se encuentran catalogadas en el Anexo 9.

3.5. Compendio del capítulo

La versión bíblica E6/E8 se distingue por la amplia presencia de glosas y prólogos. En particular, destacan:

- 1) Las glosas de E8 (con la excepción del Salterio) –en número de treinta– por proceder exclusivamente de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Se trata de acotaciones de carácter histórico y explicativo de términos. Dos de ellas (*1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 21:16) aluden a tradiciones relacionadas con el Nuevo Testamento, permitiendo así plantear la hipótesis de su utilización para la catequización cristiana de los conversos, con vistas a mostrar la continuidad entre su antigua fe y la nueva.

⁵⁹ A menudo, las lecciones de los códices hispanos procedían de interpolaciones de la *Vetus Latina* (Loewe 1976: 112-113; Ayuso Marazuela 1950: 336).

⁶⁰ *Proverbios* 4:27; 9:18; 10:4; 12:11; 15:6; 15:28; 16:5; 17:16; 18:8; 18:22; 22:9; 25:10; 25:20; 27:22; *Sabiduría* 6:23; 9:19; 10:2; *Eclesiástico* 1:31; 1:32; 4:20; 10:12; 13:9; 16:20; 17:26; 21:5; 22:9; 27:23; 27:28; 28:20; 29:16; 29:17; 30:1; 32:14; 35:3; 38:18. El texto de estas variantes potenciales se reproduce en el Anexo 9.

⁶¹ En lo que concierne a *Habacuc* 1:3, se trata de una interpolación que reproduce muy de cerca el contenido de los versículos 1:13b-14.

- 2) Las glosas del Salterio de E8 por proceder de fuentes rabínicas. Se trata de ciento seis acotaciones de carácter esencialmente histórico y circunstancial, y que presuponen en gran parte la autoría davídica del libro.
- 3) Las glosas del Nuevo Testamento de E6, cuyo número se acerca a 330, sobresalen por ser mayoritariamente introducidas por fórmulas estándares y por proceder de los *Collectanea* de Pedro Lombardo y de la *Glossa Ordinaria*. El 70% de ellas se encuentran en las epístolas paulinas *1-2 Corintios* y *Gálatas*, consagradas a las relaciones entre cristianos de origen judío y cristianos de origen griego. Este detalle puede sugerir una posible aplicabilidad al contexto castellano del siglo XIII con una atención particular por la cuestión converso. Se trata de acotaciones de carácter teológico-exegético.
- 4) Las glosas del Antiguo Testamento de E6, por ser muy reducidas en número y mayoritariamente de carácter sinonímico. Un caso particular es representado por el libro de *Ezequiel*, donde las acotaciones parecen más bien arreglar un texto extremadamente complejo en el original, señalando así también la procedencia distinta de los códices a partir de los cuales fueron traducidos los varios libros bíblicos.
- 5) Los prólogos de E8, por proceder, como las glosas, de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor.
- 6) Los prólogos de E6, de procedencia mixta, relacionados con la *Glossa Ordinaria*, los *Collectanea* de Pedro Lombardo y los manuscritos hispanos que sirvieron para determinar el texto de referencia de la traducción, los cuales contenían material procedente de la *Vetus Latina*.
- 7) La presencia en E6 de numerosas variantes textuales que remiten a manuscritos hispanos en la fijación del texto de partida para la traducción.

Dichos diferentes materiales se examinarán con detenimiento en los capítulos 5 a 8.

4. El contexto socio-histórico: Castilla en el siglo XIII

4.1 Identidad hispana y minorías: debate historiográfico, legislación y prácticas culturales

En lo que concierne a la reconstrucción y comprensión del momento histórico específico durante el cual se llevó a cabo la labor de traducción de los textos bíblicos, la época de la Reconquista en el siglo XIII –con la toma de Córdoba (1236) y de Sevilla (1248), y toda su carga simbólica– se caracteriza por dos dinámicas destacadas que se han situado en el centro de la reflexión historiográfica: 1) la reconstrucción político-territorial de una nación cristiana hispana (aunque dividida en distintos reinos), liberada de la sumisión a un elemento islámico percibido como ajeno (Maravall 1964: 263); y 2) la definición de una identidad nacional castellana, de índole esencialmente cultural (Rábade Obradó 2006: 300). Esta última operación se realizó a través del llamado a un mito fundacional inspirador, el de la continuidad con la civilización hispano-goda (Ladero Quesada 2011 [2004]: 55) y tuvo que articularse alrededor de dos pilares esenciales para la estabilidad y capacidad de proyección hacia el futuro de toda construcción nacional: la lengua y la fe, es decir, el idioma castellano y la religión católica. En efecto, el idioma podía proporcionar en el presente un espacio cultural compartido por los diferentes grupos étnico-culturales, mientras que la religión representa y representaba de por sí un poderoso factor de identificación cultural y nacional, al ofrecer a una comunidad cívica determinada una visión común del futuro, no solo en lo que concierne a los valores que orienten y moldeen la vida social, sino también desde la perspectiva de un destino último compartido.

La determinación de una definición identitaria constituía una operación particularmente compleja, puesto que en el nuevo contexto de la ampliada Castilla cohabitaban grupos de cultura, lengua y fe diferentes, aunque probablemente menos étnicamente distantes de lo que podría parecer, que podrían ‘reunirse’ gracias a una lengua común de uso, el romance castellano: castellanos, mozárabes, judíos, muladíes y mudéjares de origen árabe y beréber. Todos compartían un mismo espacio geográfico que había que definir culturalmente para la supervivencia misma del reino; en esto, el papel de la unidad religiosa era esencial, según ya habían intuido en su tiempo los reyes

visigodos, que trataron de imponer a los judíos la conversión forzada durante los reinados de Recaredo (r. 586-601), Sisebuto (r. 612-621) y Ervigio (r. 680-687) (Gil 1978 y 1979; Roth 1995: 271; Salvador Martínez 2006: 159). La sistemática repoblación de los territorios reconquistados de Andalucía y gran parte de Murcia por castellano-hablantes es un aspecto que da constancia de ese anhelo de unificación cultural del reino (cf. González-Casnovas 1998: 197, 200).

En lo que concierne a la Biblia E6, la circunstancia de haber elegido el romance como lengua de redacción implica la existencia de un público específico de destino, que se caracterizaba por no estar formado exclusivamente por las élites culturales del reino, capaces de leerlo, sino también por amplias capas de la nobleza y –al menos potencialmente– por el pueblo, capaz de oírlo proclamado en la liturgia, planteando así la posibilidad de su ubicación dentro de un proyecto cultural de alcance más amplio, y permitiendo también divisar su función y finalidad pedagógicas.

Con vistas a conseguir ese propósito de construcción de una nación, que de momento solo existía desde una perspectiva territorial, se puso en marcha un aparato de gobierno y de orientación de la visión del mundo y de la historia que afectó a la producción artística y literaria, particularmente la de carácter historiográfico (González-Casnovas 1998: 193, 195, 199; Ayala Martínez 2012: 17-19; Sirantoine 2012: 175-176). Los ejemplos podrían ser múltiples; pensemos en la *General estoria* de Alfonso X o en las *Crónicas* de la época de Fernando III escritas por Lucas de Tuy, Juan de Soria y el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, todas obras que relacionaban la historia de Castilla o León –o Castilla y León– no solo con la más amplia historia universal, sino también y más particularmente con la historia sagrada (cf. González-Casnovas 1998: 201). Era esta una práctica interpretativa iniciada desde al menos el siglo IV por Eusebio de Cesárea con sus *Cánones crónicos*, que concebían el desarrollarse de las vivencias universales dentro de las pautas establecidas por la Providencia (Reilly 2007: 769-770). En concreto, en el contexto hispánico esta práctica había sido retomada en el siglo IX por la asturiana *Crónica Albeldense*, que relacionaba la historia local con la peninsular y la arábica, hasta remontar a los tiempos de Abraham (Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 285). Esa comprensión se derivaba de la difusión del cristianismo dentro de la ecúmene imperial: la unificación religiosa de los varios pueblos llevaba a examinar la historia de

estos en términos unitarios; por tanto, las múltiples vivencias propias de cada nación se estudiaban, consideraban y relataban desde una perspectiva universal y en relación con la historia sagrada, con amplio recurso no solo a los relatos de la Biblia sino también a los de las fuentes clásicas latinas y griegas (Catalán 1987: 16). En efecto, la *Historia de los hechos de España (De Rebus Hispaniae o Historia Gothica*, 1243) de Jiménez de Rada conjuga el principio de la dirección divina del curso de la Historia con el mito fundador de la continuidad entre la civilización hispano-goda y la de los súbditos de los reinos de Fernando III, a quienes acababa proporcionando una ideología unificadora y una visión común para el futuro (Lomax 1977: 588). En el prólogo de la obra podemos leer lo siguiente:

Inter omnes autem principes Gothorum reges secula precipuos habuerunt et testamentali edicto Hispanie legauerunt, quorum insignia usque ad tempora que me pretereunt deriuauit, addens aliqua que eorum historie famulantur necnon et clades quas Hispania prouinciis et uastatis, ultimo dominio resederunt, ubi etiam ab Arabibus sub Roderico rege Dei iudicium pertulerunt. Vobis itaque Castelle et Toleti, Legionis et Gallecie, Cordube et [Lusitanie] Murcie, inclite domine rex Fernande, ortum eorum qui primo in Hispaniis habitarunt, [...] ego Rodericus indignus cathedre Toletane sacerdos stilo rudi et sapiencia tenui ad preconium nostre gentis et uestre gloriam maiestatis sollicitus compilauit. (Prólogo, 75-84, 88-90, p. 7)⁶².

Resaltan en este pasaje la conexión directa entre los antiguos reyes visigodos y la dinastía reinante en Castilla y León, y la intervención de la Divinidad en los sucesos nacionales, por ejemplo, a través de la conquista árabe, percibida como castigo de Dios por los pecados de los soberanos visigodos (cf. Linehan 1993: 10-11). El mismo texto muestra que la concepción histórica que presidió la realización de la *General estoria* ya se había visto operante en la labor cultural llevada a cabo bajo el reinado de Fernando III (Francomano 2011: 322-323), quizá precursor o inspirador de la comprensión de la historia que será propia de Alfonso X. De hecho, podemos añadir que la entera obra historiográfica del arzobispo Jiménez de Rada reivindicaba un alcance universal: el

⁶² En la versión moderna de Fernández Valverde (1989): “Entre todos los príncipes los siglos tuvieron principales a los reyes de los godos y los transmitieron de generación en generación, y sus grandezas las he continuado hasta el tiempo que me precedió, añadiendo algunas leyendas que se cuentan de ellos, y también los desastres que con antelación sufrió España, lugar en el que se asentaron como posesión definitiva después de haber recorrido y asolado las provincias de Asia y Europa, y donde también padecieron el juicio de Dios por medio de los árabes en el reinado de Rodrigo. Así pues, para vos, ínclito don Fernando, rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, descendiente de los primeros habitantes de las Españas, yo, Rodrigo [...] he recopilado para pregón de nuestro pueblo y gloria de vuestra majestad” (Jiménez de Rada [1989: 57]).

prelado no se limitó a escribir la *Historia de los hechos de España*, es decir, la crónica de los acontecimientos ocurridos dentro de la península, sino que la integró con la historia de todos los pueblos que con ella se habían relacionado por invadirla a lo largo de los siglos⁶³ y con la historia sagrada, de la cual constituye un compendio su *Breviarium Historiae Catholicae* (Catalán 1987: 29, Maravall 1964: 322, Gorosterratzu 1925: 348). El asunto de la continuidad de las naciones cristianas hispanas con el pasado hispanogodo implicaba la identificación del periodo de dominación musulmana como un paréntesis del que era necesario salir para volver al desarrollo histórico ‘natural’; por ello, Rada se expresa con términos propios del lamento por la “pérdida de España”, un tema iniciado ya en la antigua *Crónica mozárabe de 754* e hilo conductor también en la *Estoria de España* de Alfonso X (Maravall 1964: 22; Funes 1997: 21-22). De hecho, el arzobispo así se expresa en el prólogo de *De Rebus Hispaniae* acerca de la necesidad de reconstruir la historia peninsular después de tal evento, que califica de *destrucción y muerte* de la patria (“uastationis [...] cum pereunte patria”)⁶⁴:

Tempore enim uastationis Arabum scripta et libri cum pereunte patria perierunt, nisi quod pauca diligencium custodia euaserunt. (Prólogo, 63-65, p. 6).

Este tipo de enfoque historiográfico no constituía necesariamente una novedad en el marco de la práctica histórico-literaria, sino más bien se correspondía con pautas experimentadas y afianzadas ya desde hacía siglos, caracterizadas por la conmixtura entre política y religión; de hecho, la misma Biblia podría interpretarse en este sentido, como una epopeya nacional donde las vivencias de un pueblo y su fe proceden inseparables. Trátase de prácticas que no tenían necesariamente un matiz de manipulación de la opinión pública –si se puede proyectar tal concepto hacia la Edad Media– sino que pertenecían a la manera de entender el orden del cosmos.

Acerca de la interpretación del período que nos concierne, la reflexión historiográfica se ha dividido en formas aun dramáticas y tajantemente contrapuestas. Las temáticas historiográficas sobre las cuales se ha concentrado nuestra atención con vistas a

⁶³ Rada fue también autor de las *Historia Romanorum*, *Ostrogothorum Historia*, *Historia Arabum*, y de la *Hunnorum, Vandalorum, Suevorum, Alanorum et Silingorum Historia*.

⁶⁴ *Destrucción y muerte* son los términos empleados por Fernández Valverde en su traducción de la obra de Jiménez de Rada: “Pues en la época de la destrucción de los árabes los escritos y los códices acompañaron en la muerte a la patria, salvo los pocos que se salvaron por el cuidado de los diligentes” (Jiménez de Rada [1989: 57]).

situar la existencia misma de una traducción bíblica latina al romance castellano dentro de su contexto histórico han sido la de la formación de la identidad hispana, las relaciones entre las comunidades que componían el abigarrado contexto castellano –en particular entre cristianos y judíos, ya que ese ámbito es el propio de las traducciones de las Escrituras sagradas– y, finalmente, el tema de los recursos culturales a disposición del poder monárquico para alcanzar en los límites de lo posible cierta forma de unidad cultural, a largo plazo, y de coexistencia o convivencia, a corto y medio plazo, y para promover la legitimidad del poder dinástico.

A continuación, procedemos a presentar las posiciones que han dominado el debate historiográfico alrededor de la formación de la identidad hispana en la Edad Media (§ 4.1.1) y alrededor de las prácticas de construcción u orientación del consenso por parte de la administración real de Castilla (§ 4.1.2).

4.1.1 Relaciones entre las tres culturas e identidad hispana en el debate historiográfico

Sobre el aspecto específico de las relaciones entre las comunidades cristiana, musulmana y judía, y más específicamente entre cristianos y judíos, las reconstrucciones históricas e interpretativas de las dinámicas en acción han sido muy diferentes, principalmente a causa de la dificultad de acceso a fuentes ciertas, siendo muy limitada la disponibilidad de documentos anteriores al siglo XIII en lo que respecta a las comunidades judías, y habiéndose perdido muchos de ellos en la época de la expulsión de 1492 (Chazan 2006: 14-15). Como tanto en el campo cristiano como en el judío han sobrevivido mayoritariamente obras de índole polémica o apologética, no es fácil proceder a una reconstrucción objetiva de cuáles fueron las relaciones efectivas entre ambas comunidades. Además, hay que tener en cuenta que la producción de tipo apologético no se dirigía necesariamente a perseguir la conversión del ‘otro’ al cristianismo, sino más bien o también a favorecer un mejor conocimiento de su propia fe por parte de los cristianos y, por tanto, a ayudarles a definirse por sus rasgos diferenciadores con respecto a las minorías y a distanciarse de ellas (Martínez Gázquez y Petrus 2008: 231; Pick 2004: 138; Fernández Valverde 1999: 170, Berger 1986: 578), ya que parecían haberse desarrollado dentro de la sociedad civil relaciones muchos más estrechas de lo que la Iglesia y la Corona juzgaban admisibles, como puede constatararse, por ejemplo, en las ya

mencionadas disposiciones de las *Siete Partidas* (VII, 24, 11; cf. Salvador Martínez 2006: 174; vid. 2.3.3). Dicha finalidad pedagógica también destaca en el prólogo del *Dialogus Libri Vitae* (vv. 30-33) del arzobispo Jiménez de Rada (Fernández Valverde 1999: 170):

et discat catholicos et articulos et fidei sacramenta non nouiter adinuenta set in lege et prophetis et agiographis euangelium ueritatis tanquam depositum contineri, quod apud eos deposuit incarnandus. (Jiménez de Rada [1999: 176], cf. Pick 2004: 138).

Sin embargo, el examen de los referentes principales de la reflexión historiográfica puede contribuir de manera significativa al intento de comprender mejor los matices de la composición socio-étnica de Castilla en el siglo XIII, con vistas a abarcar no solo el contexto en que surgió la traducción bíblica de E6, sino también sus objetivos de más amplio alcance.

En lo que concierne a la formación de la peculiar identidad hispana y al papel que en esa operación ejercieron las minorías musulmana y judía, el debate ha sido caracterizado por una abundante y matizada multiplicidad de contribuciones que se han movido dentro de un abanico cuyos extremos son representados por Américo Castro (*España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, 1948) y Claudio Sánchez-Albornoz (*España. Un enigma histórico*, 1956). Antes de enfocarnos en el aporte específico de cada uno de estos historiadores, puede resultar útil resumir el núcleo de la áspera polémica intelectual que acabaron protagonizando: mientras que para Castro la identidad hispana se fraguó a través de la convivencia de las tres culturas con una fuerte e indeleble huella dejada por la árabe y la judía y la peculiar cosmovisión de las dos, caracterizada por la importancia del elemento espiritual en la vida de los pueblos y de los individuos, Sánchez-Albornoz identificó más bien en el período de la presencia y dominación musulmana en suelo hispano un paréntesis de su historia, y en la Reconquista una reapropiación, en términos de continuidad, del pasado hispano-godo durante el cual se habrían realmente forjado las bases de la identidad cultural de la nación (cf. Linehan 1982: 166; Linehan 1993: 7-8; Gómez-Martínez 1975: 43, 51-52).

Dentro de la problemática de la formación de la identidad hispana en clave más general, Castro identificó dos temáticas fundamentales para la reflexión historiográfica. En primer lugar, su carácter progresivo, su configuración como proceso: “el español se ha hecho dentro y a lo largo de la historia de su vivir, y no sobre supuestos raciales” (Castro

2001 [1948]: 45); en segundo lugar, la importancia del elemento espiritual en la construcción de dicha identidad, que durante la época de la Reconquista se cristalizó alrededor del mito inspirador de Santiago Matamoros, retomando y adaptando así, por asimilación cultural, un aspecto típico de la cosmovisión islámica: la conexión entre lo terrenal y lo espiritual (Castro 2001 [1948]: 94-103 y 105-106). Esta contribución de Castro, a pesar de suscribirlo o no, es particularmente significativa puesto que apunta la importancia de los aspectos culturales en la determinación de una identidad nacional, y no solo –o no tanto– la dimensión jurídica, política, territorial o de conquista militar, claramente relevante en la época de la Reconquista. Dicha identidad se construye primeramente alrededor de mitos y creencias comunes y no de leyes comunes (Castro 2001 [1948]: 45). Esta perspectiva llevó a Castro a concebir una interpretación peculiar de la ideología de la continuidad con la civilización hispano-goda anterior a la invasión musulmana del año 711 reivindicada por los reyes cristianos, en particular los asturiano-leoneses (Bronisch 2006: 417; Bonch-Bruevich 2006: 233; Maravall 1964: 258): el llamado al pasado hispanorromano e hispano-godo sirvió de mito fundacional inspirador durante la lucha anti-islámica, pero nunca se configuró en términos de una cultura real ya afianzada que consiguiera prolongar su existencia (Castro 2001 [1948]: 51); al contrario, la identidad nacional se desarrolló progresivamente y se moldeó gracias a los aportes del conjunto cultural de Al-Ándalus, a raíz de los contactos e intercambios que la cercanía territorial y la guerra provocaban, y también a raíz de las migraciones hacia el Norte cristiano de mozárabes y judíos, sobre todo a partir de la conquista de Toledo por Alfonso VI de Castilla (1085), y a causa de la dureza hacia las minorías religiosas durante los regímenes fundamentalistas de los almorávides y almohades en los siglos XI y XII (Castro 2001 [1948]: 53):

La historia entre los siglos X y XV fue una contextura cristiano-islámico-judía. No es posible fragmentar esa historia en compartimentos estancos, ni escindirla en corrientes paralelas y sincrónicas, porque cada uno de los tres grupos raciales estaba incluso existencialmente en las circunstancias proyectadas por los otros dos (Castro 2001 [1948]: 448).

La posición de Sánchez-Albornoz sobre el papel de la cultura hispanorromano-goda en la formación de la identidad hispana será, como veremos, diametralmente opuesta.

En las reflexiones de Castro emergen dos elementos fundamentales para el proceso de desarrollo y evolución de dicha identidad: la lengua castellana y una concepción espiritual de la vida (Castro 2001 [1948]: 45, 296 y 461), puesto que las tres comunidades se caracterizaban cada una por una fe común que inspiraba sus vivencias; Castro veía en esto un evidente rasgo de origen islámico y hebraico (Castro 2001 [1948]: 102-103 y 447). Para él quedaba claro que, culturalmente hablando, fueron los musulmanes los que dominaron en la España medieval y que la cultura de los reinos cristianos se configuró en función de la islámica, de la admiración hacia ella y de los intercambios que con ella se tejieron gracias al clima de tolerancia que esta había impulsado hacia las dos otras “religiones del Libro”:

Los españoles cristianos vivían bajo un horizonte de tolerancia trazado por el Islam, y creaban su vivir en función de aquel horizonte, porque esa era la vida dentro de la cual existían (Castro 2001 [1948]: 199).

Entonces, desde la perspectiva de las relaciones entre las tres comunidades se planteaba un contexto de *convivencia*, es decir, de desarrollo no solo dentro de un mismo espacio geográfico, sino también y más bien de profunda influencia recíproca hasta producir algo totalmente nuevo y específico: lo hispano. Además, en lo que concierne a la afirmación del romance castellano como lengua común, un papel de importancia fundamental habría sido desplegado por la comunidad judía, abundantemente representada en los cargos de corte y administrativos bajo Fernando III y Alfonso X y en la élite cultural de los *escritorios* reales, que no habría podido aceptar como lengua franca el árabe o el latín, por razones de índole religiosa (Castro 2001 [1948]: 456, 458 y 469-470).

Las posiciones de Castro fueron impugnadas por Sánchez-Albornoz, que concibió su ensayo en términos de respuesta. El elemento de la discordia fue precisamente constituido por el papel destacado atribuido por Castro a la contribución islámica y judía en la formación de la identidad hispana y, por consiguiente, a la misma idea de una convivencia de las tres culturas durante la época musulmana y de expansión castellana, particularmente bajo el reinado de Alfonso X. Aunque aceptara que, según ocurre en todas las civilizaciones, la historia española también se caracterizó por ser una historia de mestizaje (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 35), el autor identificó en la simbiosis y conmixión hispano-goda la fuente del mestizaje cultural específico que acabó

realizándose en tierra hispana. En sus propias palabras, “fueron los visigodos los únicos que se vertieron integralmente en el río de lo hispánico” (2010 [1956]: 131): ellos llevaron a España un pueblo, si bien numéricamente limitado de apenas doscientas mil personas, con una cultura propia y unificada y se fundieron con la población hispanorromana local, valorando y asimilando los rasgos de su civilización. Esto, según Sánchez-Albornoz, no aconteció con los musulmanes, ya que no pudieron llevar consigo una cultura uniforme y definida, puesto que los invasores destacaban por estar constituidos por un conjunto de pueblos diferentes étnica y culturalmente –árabes procedentes de diferentes territorios del Oriente Medio y bereberes del África del Norte– que se situaban en momentos distintos de la adhesión al Islam. Además, la mayoría de los recién llegados eran soldados bereberes cuya conversión a la religión del Profeta era reciente y no necesariamente debida a razones de fe y convicción, sino a la conquista árabe, por tanto no arabizados todavía (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 141 y 189). Por consiguiente, dado que los musulmanes estaban divididos y aún en proceso de formación de una identidad uniforme, su influencia en el tejido cultural hispanorromano-godo no debió de revestir aquel papel y aquel alcance que tradicionalmente se les atribuye en la determinación de los rasgos de la civilización hispana (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 157). Al contrario, el autor vio realizarse un proceso de aculturación inverso, en que los musulmanes –que no habían llevado consigo mujeres– acabaron uniéndose en todos los estamentos de la sociedad, incluyendo la corte, con mujeres hispano-godas, hecho que permitió el desarrollo de un proceso de transmisión y perpetuación de la cultura de estas, sobre todo en lo que concernía al idioma romance, y de extensión de este a los nuevos habitantes y a las nuevas generaciones, determinando una realidad de bilingüismo *de facto*; de hecho, la difusión del árabe se habría mantenido bastante limitada a las élites políticas e intelectuales (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 141-145). La civilización que acabó por producirse no fue, entonces, el resultado de la absorción de los rasgos de la cultura islámica, sino más bien el producto del contacto entre lo hispano-godo ya establecido y afianzado y el abigarrado panorama musulmán –por consiguiente, más débil por su propia inestabilidad y variedad– o, en palabras del mismo Sánchez-Albornoz, “la forma de vida y de pensamiento de los hispano-musulmanes hubieron de ser resultado de una simbiosis entre lo español preislámico y lo postislámico oriental” (2010 [1956]: 145).

Esta interpretación conlleva una percepción del mozarabismo en términos de continuidad con el período hispano-godo y, sobre todo, la afirmación según la cual el Norte cristiano de la península entrara en contacto no con una civilización árabe y auténticamente musulmana, sino con ese tipo de mestizaje en que la huella hispano-goda se había mantenido muy viva (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 157). A partir de esta lectura de la historia de España entre los siglos VIII y XIII, Sánchez-Albornoz percibe el período de la dominación musulmana como un simple paréntesis dentro del devenir histórico de la nación (2010 [1956]: 5-6 y 13; cf. Linehan 1993: 8). Además, lo que resulta ser la identidad hispana habría sido determinado también, a partir del siglo XI, por la influencia europea –y más precisamente francesa– gracias a los contactos de los reinos del Norte y de la Castilla de Alfonso VI con Francia, a través de los intercambios culturales y mercantiles relacionados con el camino de Santiago, gracias a la extensión de la influencia de la orden cluniacense y a raíz también de los lazos matrimoniales del rey mismo y de sus hijas con la corte francesa, sin olvidar las migraciones a la península de caballeros y mercaderes transpirenaicos (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 777; Ladero Quesada 2011 [2004]: 47-48; Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 90). Lo hispano, por tanto, habría empezado a fraguarse también dentro de lo europeo.

Sánchez-Albornoz impugnó, además, la posición de Castro con respecto a la importancia que este había acordado al ideal y a la práctica de la tolerancia religioso-cultural, rasgo que consideraba típicamente islámico (Castro 2001 [1948]: 199). Para su interlocutor, las raíces de dicha actitud debían buscarse más bien en el pragmatismo político tanto de los gobernantes musulmanes de Al-Ándalus –al menos hasta el siglo XI, cuando llegaron los ‘intolerantes’ almorávides, seguidos en la centuria sucesiva por los aún más ‘intolerantes’ y ‘fanáticos’ almohades– como de los reyes castellanos, ambos conscientes de que las minorías religiosas eran demasiado numerosas y económicamente necesarias, gracias a los impuestos que proporcionaban, para poder ser asimiladas o eliminadas (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 294-299)⁶⁵. La tan pregonada tolerancia en época de Alfonso X sería, entonces, no el resultado de la influencia cultural musulmana y

⁶⁵ No existen datos precisos sobre el número de judíos y musulmanes en la Castilla de Fernando III y Alfonso X. Sin embargo, es conocido que en el siglo XI los israelitas representaban al menos el 10% de la población de Toledo, es decir, alrededor de 4000 individuos (cf. Ladero Quesada 2011 [2004]: 198); con todo, existen estimaciones más altas, hasta el 30% de la población, es decir, 12.000 individuos dentro de una población de 37.000 habitantes (Roth 1986: 196).

de la adopción de los valores de aquella civilización, sino más pragmáticamente mera expresión de realismo político hasta cuando la esperada conversión al cristianismo se realizara (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 296-297). Además, según señala el historiador, la tolerancia fue en todos los casos y ámbitos un fenómeno de la corte y de las élites – fuesen musulmanas o cristianas– sin necesariamente encontrar correspondencia o respaldo en la vida cotidiana del pueblo, que más específicamente sufría las duras políticas fiscales y no veía con buenos ojos el ascenso social de los judíos, manteniendo con ellos relaciones no muy amistosas, al proceder de esa comunidad muchos funcionarios recaudadores de impuestos (Sánchez-Albornoz 2010 [1956]: 294-299 y 812).

El dato esencial, entonces, para comprender bien la lectura historiográfica de Sánchez-Albornoz y el alcance limitado que atribuye a la influencia musulmana en la determinación de la identidad hispana es la constatación según la cual la gran mayoría de la población de Al-Ándalus –especialmente la urbana– fuera constituida por hispanos convertidos al Islam o que se habían quedado cristianos (2010 [1956]: 826): muladíes y mozárabes no hacían sino perpetuar al sustrato hispano-godo que había sido el crisol de la identidad nacional.

Una posición intermedia entre los extremos representados por Castro y Sánchez-Albornoz fue sostenida por Maravall (*El concepto de España en la Edad Media*, 1964). El estudioso proporcionó una definición de mozarabismo como “tradición hispano-romano-visigoda vertida en el molde de la nueva situación histórica nacida de la invasión árabe” (1964: 190), acordando así más espacio al papel ejercido por la cultura musulmana de lo que le había sido atribuido por Sánchez-Albornoz, pero, a su vez, sin verlo como elemento determinante, según había sido la perspectiva de Castro. Trátase pues de un enfoque más equilibrado que ve el fraguarse de un pueblo en continuidad con su pasado hispano-godo, pero a la luz de la evolución provocada por la presencia del elemento musulmán y por las nuevas circunstancias determinadas por esta (Maravall 1964: 158 y 161). El hecho de que la Reconquista y sus líderes se vieran a sí mismos en continuidad con la historia preislámica no fue sino un mito inspirador construido alrededor de un pasado idealizado utópicamente (Maravall 1964: 299-301 y 304).

La cuestión de la continuidad entre la civilización cristiana del Norte peninsular y la hispano-goda preislámica, que Maravall identificó a través del etiquetado de la “herencia goda como hilo ininterrumpido de la continuidad hispánica” (1964: 300), ha de comprenderse en su papel de construcción fundacional utópica (Maravall 1964: 301 y 304). Fue una creación histórico-literaria que se hace remontar a Isidoro de Sevilla (m. 636) y a su *Historia Gothorum*, con vistas a crear entre visigodos e hispanorromanos una conciencia de identidad común alrededor de la fe, a raíz de la conversión de los visigodos al catolicismo en el año 589 (Maravall 1964: 303, Catalán 1987: 20). No se trató de una reconstrucción histórica fundamentada en circunstancias objetivas; solo aparece por primera vez en el Norte a finales del siglo IX en la *Crónica Albeldense*, que presenta al joven Pelayo como un visigodo refugiado entre los astures, sin diferenciar entre cristianos norteños y godos, sino asimilándolos y creando la idea de continuidad entre los dos (Maravall 1964: 309; Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 285; Bonch-Bruevich 2006: 233). La razón estribaría en el deseo de ennoblecer hacia el exterior la monarquía asturiana de Alfonso II (759-852) y Alfonso III (ca. 848-910) (Maravall 1964: 307-308; Funes 1997: 42); la misma *Crónica de Alfonso III* (siglo IX) establece el tema de la continuidad entre reyes visigodos y asturianos (Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 285). Sin embargo, solo se trató de una operación de legitimación política e histórica, ya que es dudoso que los visigodos hubieran alcanzado las regiones septentrionales y nororientales de la península (Maravall 1964: 255 y 300; Linehan 1993: 13-14). El carácter artificioso del planteamiento de continuidad entre hispano-godos y los reinos cristianos del Norte en lucha contra los musulmanes destaca por la circunstancia de aparecer en Castilla solo a partir de ca. 1160 en la *Crónica Najerense* (Maravall 1964: 316), para ser luego retomado por Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada en el siglo XIII. En efecto, el Tudense establece de manera inequívoca en su crónica la idea de la continuidad en el Norte peninsular:

Tamen residui Goti in arduis montium Pireneorum, Asturiarum et Galicie se recludentes, qualitercumque euaserunt [...]. (*Chronicon Mundi*, Libro III, 63: 42-43, p. 222).

La novedad fue que Rada acabó presentando a los visigodos como elemento constitutivo de la identidad hispana y no simplemente como una contribución étnica más a su proceso de formación, como los demás pueblos cuyas historias también redactó

(Maravall 1964: 322). Por todas estas razones, el período musulmán no podría percibirse como un mero paréntesis, sino más bien dejó sus huellas culturales, integradas dentro de la base hispano-goda y, a su vez, integrando rasgos culturales a partir de aquella misma base (Maravall 1964: 210-211).

Linehan (1993) también hizo notar el carácter artificioso y circunstancial de la idea de una continuidad entre los reinos norteños y la civilización hispano-goda. Para este autor esta habría caído por su intrínseca debilidad político-administrativa (1993: 10). Sería difícil, entonces, imaginar su continuación en los territorios septentrionales de la península, que probablemente los visigodos nunca habrían colonizado (cf. 1993: 13-14). Para los fines de legitimación de los reinos astures en lucha contra los musulmanes, se habría recurrido desde las Crónicas del siglo IX –la *Albeldense* y la de Alfonso III en particular– a dicho mito fundacional, justificando la caída de los hispano-godos a raíz de los pecados de sus soberanos (Linehan 1993: 10-11), y dejando así a salvo la supuesta base etnocultural de la nación hispana.

Los planteamientos de Castro y Sánchez-Albornoz han sido también criticados por Salvador Martínez (2006). Este autor se sitúa dentro del debate historiográfico de las dos décadas recientes acerca de la oportunidad de seguir utilizando el término *convivencia* en la acepción propalada por Castro (cf. Soifer 2009: 20-22) y se enfoca en las relaciones entre las tres comunidades a partir del examen de la legislación contenida en las *Siete Partidas* (1256-1265) de Alfonso X y en la representación de musulmanes y judíos que se desprende de las *Cantigas* del mismo rey. Dentro del marco del mencionado debate, se han propuesto términos alternativos, como *aculturación*, *simbiosis*, *adaptación*, *coexistencia pacífica*, *interacción diaria*, etc. (cf. Soifer 2009: 21-24), todos susceptibles de expresar y vehicular con mayor claridad los múltiples matices y aspectos de la experiencia de la *convivencia*.

Salvador Martínez se distancia tanto de las posiciones de Castro como de las de Sánchez-Albornoz, presentando un retrato de la sociedad hispana bajo los musulmanes y bajo el rey Sabio mucho más complejo, matizado, y sociológicamente enmarcado. Con respecto a la reconstrucción histórica llevada a cabo por Castro, Salvador Martínez subraya con fuerza el hecho de que las relaciones intercomunitarias nunca fueron armoniosas –con la sola excepción de las élites de la corte– impugnando también la idea

de la superioridad cultural de los recién llegados invasores islámicos (Salvador Martínez 2006: 18, 35 y 37). Al contrario, estos constituyeron la minoría de la población hasta el siglo XI y se vieron involucrados en una mezcla étnica con la población hispano-goda local por no haber llevado mujeres consigo, además de encontrarse en una clara situación de inferioridad cultural con respecto a la civilización hispano-goda, por el hecho de estar constituidos mayoritariamente por guerreros bereberes recién islamizados y cuya civilización no se distinguía por ser particularmente sofisticada (Salvador Martínez 2006: 18 y 35). Se realizó, por lo tanto, un mestizaje étnico que los llevó a absorber elementos de la cultura local y que se cristalizó también en nuevas expresiones étnico-culturales representadas por los mozárabes y los muladíes, cuyo origen residía esencialmente en el sustrato hispanorromano-godo que los musulmanes habían encontrado a su llegada a la península (Salvador Martínez 2006: 126). El autor insiste en que la tan alabada convivencia no fue nada armoniosa y provocó la desintegración de la cultura cristiana en Al-Ándalus a través de los matrimonios mixtos y de la imposición de la lengua árabe en la educación, con el resultado de dividir a la comunidad cristiana entre los que aceptaron ese proceso de cuasi-asimilación y los que se radicalizaron y refugiaron en un exclusivismo religioso-cultural de tipo antagónico que se expresó a través de constantes revueltas populares durante los siglos IX-XI, a las cuales también los muladíes participaron a raíz de la elevada presión fiscal y de la afinidad étnica, a pesar de la diferencia religiosa, cuyo origen en muchos casos se debía a razones de mera conveniencia y afán de sobrevivir (Salvador Martínez 2006: 45-47, 80 y 84-86). Salvador Martínez contesta también la reconstrucción de Sánchez-Albornoz; aunque los mozárabes hayan de ser considerados efectivamente los herederos de los hispano-godos, sin embargo sería inexacto hablar de una continuidad cultural, ya que acabaron fuertemente arabizados. Además, concebir el Norte asturiano-leonés, aunque con los aportes de la emigración mozárabe que se intensificó a partir del siglo IX, dentro del mismo marco de continuidad con lo preislámico constituiría una operación de reconfiguración historiográfica muy arriesgada, puesto que las prácticas de vida en aquellas regiones norteñas habrían sido muy distintas de las hispano-godas, ya que es verosímil que los visigodos nunca llegaran a esas regiones (Salvador Martínez 2006: 97; Funes 1997: 41; Maravall 1964: 255; cf. Linehan 1993: 13-14). En realidad, la reivindicación de tal

continuidad histórica solo habría de interpretarse como una operación legitimadora por parte de los reyes locales de la época y con valor de mito fundacional (Salvador Martínez 2006: 96-97; Funes 1997: 42; Maravall 1964: 304). Salvador Martínez reconoce asimismo que no se puede negar que las civilizaciones árabe y judía hayan dejado huellas en la cultura hispana, rehusando así los planteamientos de Sánchez-Albornoz a propósito del paréntesis musulmán (Salvador Martínez 2006: 15-16); sin embargo, halla inapropiado hablar de *convivencia* –además armoniosa– como lo hizo Castro a este respecto (Salvador Martínez 2006: 17-19). La misma idea de *tolerancia* –ya se trate de la supuestamente practicada por los gobernantes árabes o por Alfonso X– necesitaría múltiples matizaciones: solo se habría producido en períodos específicos de la Edad Media española y por poco tiempo, cada vez que las circunstancias no permitían otra posibilidad; cuando, en cambio, los grupos dominantes percibían amenazas desde la sociedad civil multiétnica y multicultural, la represión o guerra sangrienta estallaba nuevamente (Salvador Martínez 2006: 357; cf. Soifer 2009: 22, 24). Cabe también recordar que dentro de tal contexto el término *tolerancia* ha de entenderse en su sentido etimológico de ‘soportar’ algo que no se aprueba, sin implicar ninguna aceptación o reconocimiento de la validez de los valores de que el ‘otro’ es portador (Salvador Martínez 2006: 12), según el sentido, en cambio, prevalente en nuestra época.

4.1.2 Las prácticas de orientación del consenso en la producción cultural (s. XIII)

En años recientes la reflexión historiográfica se ha detenido en el aspecto de la utilización de la imagería religiosa por parte de las monarquías hispanas y su administración con fines de legitimación de la autoridad regia, de transmisión ideológica y de construcción del consenso, más particularmente en los momentos de tensión entre los reyes y la nobleza, que fueron muy frecuentes durante el siglo XIII (Nieto Soria 1986: 710 y 712, Nieto Soria 2006: 13; González-Casnovas 1998: 194-197). Hay que recordar a ese respecto que la sucesión de Fernando III al trono de León (1230) había sido contestada, ya que su padre Alfonso IX había tenido dos hijas –doña Sancha y doña Dulce– de su primer matrimonio con doña Teresa de Portugal y que sus segundas nupcias con doña Berenguela de Castilla, madre de Fernando III, habían sido anuladas por el papa Inocencio III en 1204 por problemas de consanguineidad, convirtiendo así al futuro rey

Santo en un hijo ilegítimo (Hernández 2003: 110); además, el propio Alfonso X experimentó dificultades en hacerse aceptar por toda la nobleza durante los primeros años de su reinado (Nieto Soria 2006: 15-16; Richard 2009: 68-69). Por tanto, ambos soberanos necesitaron particularmente de un aparato administrativo y de producción cultural que legitimara su autoridad, exaltando valores como su piedad, al lado de la legitimidad dinástica o de la fuerza militar, cosa que el rey Sabio hizo no solo con respecto a él mismo sino también acerca de la imagen de su padre, como para asegurarse de que dichas bases de legitimidad dinástica fueran bien sólidas (Pérez Monzón 2006: 561, 562 y 564).

El siglo XIII, en concreto, es muy relevante para la valoración del recurso a instrumentos de legitimación del poder a través de las imágenes, de los temas tratados y de las estrategias retóricas utilizadas (Nieto Soria 1997: 45). El tipo de representación del rey que se quería proyectar a la sociedad civil habría sido cuidadosamente construido en las cancillerías, llegando estas a revestir una función no solo administrativa sino también ideológica de transmisión de la imagen de una Hispania unida y cristiana, alrededor de su rey (González-Casanovas 1998: 199; Sirantoine 2012: 175-176 y 185-186). Por cierto, no se trataba de prácticas novedosas; ya en el siglo VII el emperador bizantino Heraclio, a raíz de su victoria sobre los persas en el año 627 y de la consiguiente reconquista de Jerusalén, había establecido el ritual de la unción regia según el modelo veterotestamentario (*1 Samuel* 10:1; 16:11-13), encima, adoptando el evocador nombre de David. El ritual fue retomado casi dos siglos más tarde por el emperador Carlomagno, dando constancia así del mismo afán de utilización de la religión y su poderosa imaginería con fines de consolidación del poder político (Gil 1978: 42). Tampoco en estos casos la operación fue algo nuevo, ya que la Biblia misma señala la utilización que del culto hicieron los primeros reyes de Israel –David y Salomón– con vistas al afianzamiento de su autoridad (Albertz 1994: 116-122). Esto se infiere particularmente de algunos de los *Salmos*, en que nunca parece claro si al hablar del Hijo de Dios el texto se esté refiriendo al rey de Israel o a algún misterioso ser divino; por ejemplo, podemos leer en los *Salmos* 2, 45 y 110 (entre otros) lo siguiente:

a. Mas yo he sido por él constituido rey sobre Sión su santo monte, para predicar su ley.
A mí me dijo el Señor: Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy.
Pídeme, y te daré las naciones en herencia tuya, y extenderé tu dominio hasta los extremos de la tierra (*Salmo* 2:6-8 *Biblia Torres Amat*).

b. ¡Oh tú el más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres!, derramada se ve la gracia en tus labios; por eso te bendijo Dios para siempre.

Cíñete al lado tu espada, ¡potentísimo!

Con esa tu gallardía y hermosura camina, avanza prósperamente y reina por medio de la verdad, y de la mansedumbre, y de la justicia; y tu diestra te conducirá a cosas maravillosas.

Tus penetrantes saetas traspasarán, oh rey, los corazones de tus enemigos; rendiránse a ti los pueblos.

El trono tuyo, ¡oh Dios!, permanece por los siglos de los siglos; el cetro de tu reino es cetro de rectitud.

Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad; por eso te ungió, ¡oh Dios!, el Dios tuyo con óleo de alegría, con preferencia a tus compañeros (*Salmo 44/45:3-8 Biblia Torres Amat*).

c. El Señor dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, mientras que yo pongo a tus enemigos por tarima de tus pies.

De Sión hará salir el Señor el cetro de tu poder; domina tú en medio de tus enemigos.

Contigo está el principado en el día de tu poderío, en medio de los resplandores de la santidad; de mis entrañas te engendré antes de existir el lucero de la mañana.

Juró el Señor, y no se arrepentirá, y dijo: Tú eres sacerdote sempiterno, según el orden de Melquisedec.

El Señor está a tu diestra; en el día de su ira destrozó a los reyes (*Salmo 109/110:1-5 Biblia Torres Amat*).

Este tipo de ambigüedad, por supuesto, respondía ampliamente al interés de dichos soberanos.

Ya a partir de los albores de la Edad Media, tomando como referencia principal el texto del apóstol Pablo sobre el origen divino de la autoridad civil contenido en su epístola a los Romanos (13:1-7) y las reflexiones de san Agustín sobre el origen y la legitimación del poder civil, se fue desarrollando una concepción teológico-política que compenetraba las dimensiones de la religión y de la política, viendo en ambas dos emanaciones de un orden divino superior (Nieto Soria 1986: 711, Nieto Soria 1997: 50):

Toda persona esté sujeta a las potestades superiores: porque no hay potestad que no provenga de Dios; y Dios es el que ha establecido las que hay en el mundo [...]. Por tanto, es necesario que le estéis sujetos [al príncipe], no solo por temor del castigo, sino también por obligación de conciencia (*Romanos 13:1,5 Biblia Torres Amat*).

Dentro de este marco el rey llegaba a ser concebido como un agente elegido por Dios para la ejecución del bien común; por cierto, esta concepción estaba destinada a provocar un clima de continuas tensiones con la Iglesia, la cual reivindicaba la primacía del poder espiritual sobre el temporal y no un paralelismo divinamente legitimado entre los dos (Nieto Soria 1986: 713-714; Nieto Soria 1997: 50 y 73). Lo sagrado se convertía, entonces, en una dimensión de lo político, y la religión en instrumento de legitimación del poder que era, a su vez, emanación directa de un más elevado orden divino. Los soberanos se transformaban en representantes delegados de Dios, como bien lo evocaba

la ceremonia de la unción en casi toda la Europa Occidental, aunque parece que esta nunca fue practicada en Castilla (Nieto Soria 1986: 713). El recurso a la imagería religiosa era un instrumento político de legitimación que en la comprensión de los reyes castellanos no debía implicar una sumisión político-jurídica a la Iglesia; por esa razón ellos cuidaron particularmente de que dicha imagería no comunicara ninguna idea o impresión de cualquier forma de mediación eclesiástica para la sanción divina del poder monárquico, de donde, probablemente, la falta de interés por la ceremonia de la unción (Nieto Soria 1997: 73; Nieto Soria 2006: 20; Pérez Monzón 2006: 564). En este sentido reviste un carácter particularmente revelador una afirmación contenida en el *Espéculo* (1255-1260), recopilación de textos jurídicos de Alfonso X:

Por dos maneras queremos mostrar que cosa es rey. La una es spiritualmente segunt los profetas e los santos. E la otra naturalmente segunt los omes sabios e conocedores de derecho (*Especulo* Libro II, Título I, Ley 1; cf. Nieto Soria 1986: 715).

La investidura divina del rey era, entonces, directa y dúplice: fundada en el orden divino y en la legalidad. Para exaltarla y subrayarla se echó mano en los textos oficiales (diplomas, cartas) de varios recursos metafóricos que fueron utilizados tanto en la producción artística como en el ámbito retórico e historiográfico: el rey era vicario de Dios, defensor de la fe, ejemplo de las virtudes cristianas, modelo de justicia según el ejemplo de Salomón, soldado de Dios e instrumento de Dios (Nieto Soria 1986: 715-725). Paradójicamente, esa misma sacralización del monarca constituía lo que le permitía reivindicar su autonomía con respecto a la autoridad eclesiástica y aun inmiscuirse en cuestiones internas a la vida de la Iglesia, como el nombramiento de los obispos, un asunto particularmente espinoso en las relaciones con Roma (Nieto Soria 1997: 73 y 91; Díaz Ibáñez 2003: 332). Dentro de esta perspectiva global de vinculación de la monarquía con la esfera religiosa, la historiografía oficial también se fraguó un espacio. No solamente la *General estoria* de Alfonso X quiso situar la historia de Castilla dentro del más amplio marco de la historia universal y de la historia sacra, sino que ya bajo el reinado de Fernando III (1217-1252) se pueden encontrar huellas de la misma práctica: el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy no hace sino insertar la historia de León dentro de la historia del mundo desde la época de Noé, por ejemplo (González Jiménez 2011: 11 y 73). Además, desde el prólogo de su obra el Tudense aclara que las primeras

responsabilidades del soberano son de orden espiritual –conocer a Dios y confesar la fe católica– para que pueda dedicarse bien a las tareas de índole terrenal:

Rex dicitur a regendo, quod se et alios bene regat; cui specialius quinque sunt necessaria: primo uidelicet creatorem et regem suum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum uerum Deum in unitate substancie et in trinitate personarum agnoscere; secundo fidem catholicam moribus et uerbis confiteri; tercio regnum in pace omnimode conseruare; quarto sine acceptione personarum unicuique iusticiam exhibere; quinto uero hostes uiriliter, contemptis cunctis laboribus, expugnare. Princeps enim delicatus potius flecitur ad carnis ludibria peragenda, quam ad hostium obstinatam fortitudinem feriendam. (*Chronicon Mundi*. Prólogo, 1: 9-18, p. 3).

Lo profano y lo sacro se mezclan presentándose con confines muy difuminados, y se intuyen prácticas políticas que, por más que se afianzaran bajo Alfonso X, ya tenían sus bases en el período de Fernando III, testimoniando una analogía de proyecto de construcción de la nación (cf. González-Casanovas 1998: 199). Una muestra de esta concepción del gobierno y de la historia es el *Setenario*, una obra de difícil calificación, entre jurídica y teológica, que habría sido iniciada por mandato de Fernando III a su hijo Alfonso –según repetidas veces afirma el texto⁶⁶– y continuada, pero no completada, por este durante su propio reinado (Vanderford 1984: xvi; Lapesa 1984: viii; Bonch-Bruevich 1999:1; Gómez Redondo 1998: 304-330; Gómez Redondo y Lucía Megías 2002: 5). Según ya hemos señalado (§2.3.6), no todos los estudiosos concuerdan en atribuir a Fernando III la iniciativa de la composición de la obra y el encargo de ella al príncipe heredero Alfonso. Martín (2006), por ejemplo, considera el *Setenario* como un artefacto cuya inspiración y realización se situarían por completo a finales del reinado de Alfonso X, esencialmente por razones lingüísticas y de analogía temática con la segunda redacción de la primera de las *Siete Partidas* (2006: 1, 12, 16). Sin embargo, la eventual iniciativa alfonsina de la redacción, acompañada de una pseudoatribución de dicha iniciativa a Fernando III en las Leyes mencionadas, seguirían implicando una continuidad

⁶⁶ En el *Setenario* (Vanderford, ed. 1984) la iniciativa fernandina de la obra y el encargo al entonces príncipe heredero Alfonso se mencionan explícitamente en reiteradas ocasiones: “Et que por la uertud destos spíritus quiera él que este libro que nos començamos por mandado del rrey don Ffernando, que ffué nuestro padre naturalmente e nuestro sennor [...]. Onde nos, queriendo conplir el ssu mandamiento commo de padre e obedecerle en todas las cosas, metiémosnos a ffazer esta obra [...]. Onde, por todas estas e por otras muchas bondades que en él auya e por todos estos bienes que nos ffizo, quisiemos conplir después de ssu fin esta obra que él auya començado en su vida e mandó a nos que la cunpliésemos [...]. Onde, por toller estos males e otros muchos que vinien por esta razón, et desuiar los otros que podrían uenir, mandó el rrey don Ffernando ffazer este libro [...]”. (Ley I: 13-14, p. 8; Ley II: 3-5, p. 9; Ley IV: 25-28, p. 10; Ley X: 7-11, p. 25).

ideal entre el proyecto de construcción nacional y cultural de Alfonso X y la política de su padre, un aspecto reconocido por la reflexión académica (cf. González-Casnovas 1998: 199; Gómez Redondo y Lucía Megías 2002: 5-6, entre otros).

En el *Setenario* se planteaban los principios, arraigados en la doctrina y moral cristiana, que debían guiar la conducta del soberano, de sus sucesores y también de sus súbditos⁶⁷ (Lapesa 1984: xxiv-xxv), articulados alrededor de los verbos *entender*, *connosçer*, *ffazer*, *obrar*, *mostrar*, *seguir* y *acabar* (*Setenario*, Ley III: 15-16, p. 9); un verdadero programa de convergencia entre pensamiento y acción, entre fe y actuación práctica, coherente con aquel planteamiento de comprensión de la historia dentro de la esfera sagrada. En la Ley III, en efecto, podemos leer las motivaciones que empujaron a Fernando III a que se redactara la obra:

Ca ssin ffalla estas siete cosas le mouyeron a ffazerlo más que al: la primera, por que él e los otros rreyes que después dél viniesen entendiesen derecho e rrazón, para saber mantener por ello a los pueblos que auyan a mandar; por que el entendimiento los aduxiesse a connosçer las cosas segunt que eran, primeramente a Dios, dessí a ssí mismos, desí a todo lo al que ouyessen a dezir o ffazer; de guisa que la connosçençia les enderezase a ffazer ssus cosas bien e derechamente; e obrar en las cosas ssegunt conuyniese a ellos e a aquellas en que obrassen; et que pudiesen mostrar a los de ssus ssenoríos aquello que auyan a dezir o a ffazer, e otrosí de lo que se deúan partir e dexar; et los bienes que començasen, que los ssopiesen sseguir en manera que non prisiessen dellos enfadamiento nin enoio; assí que los pudiesen bien acabar a onrra e a pro de sí e de los ssuyos (*Setenario*, Ley III: 17-30, p. 9).

Son los mismos principios que hemos constatado en el Tudense: una acción política dirigida por la fe y enmarcada dentro de esta, o al menos representada como tal.

El énfasis de la historiografía contemporánea en el escrutinio de las dimensiones de construcción del consenso, llevadas a cabo por las instancias de poder en la España de la Edad Media, puede resultar particularmente significativo a la hora de interpretar los propósitos que estaban detrás de la realización de la traducción de E6 y de identificar al público a que esta se destinaba. De hecho, la elección de un instrumento específico de transmisión de ciertas representaciones del poder depende de su destinatario, siendo el libro un artefacto dirigido a un público culto o cortesano (Pérez Monzón 2006: 552-553), pero también, en el caso de una Biblia, a la lectura y proclamación comunitaria. Pueblo y

⁶⁷ El propósito de catequización del pueblo es atestiguado, por ejemplo, por la presencia de explicaciones del *Credo Apostólico* (Ley XLII, p. 73), del contenido de los libros proféticos y de los Evangelios (Ley LXIX, pp. 117-120), así como del significado de los Sacramentos (Leyes LXXVI-CIV, pp. 128-249), entre otros.

élite se configuran, entonces, como los ‘objetos de deseo’ de las estrategias y praxis de legitimación de la autoridad real. Una valoración en este sentido habría que dedicarse a las miniaturas que se encuentran en E6 al principio del libro de los *Proverbios* y al comienzo de *Eclesiastés* y que dan la impresión de representar al mismo Fernando III bajo el semblante del rey Salomón, el autor ficticio de ambas composiciones sobre la sabiduría (ver Anexos 1 y 2). La identificación del rey Santo con el Sabio por excelencia no podría estar exenta de matices ideológicos y de determinación de cierta imagen pública del monarca, situando así la Biblia E6 dentro de un proyecto político bien definido de transmisión y plasmación del conocimiento y de reconfiguración de la visión del mundo y de sí mismo de un pueblo. Cabe también mencionar que unos años antes en la corte de Francia se había llevado a cabo un proyecto ideológico afín, al representar al rey Luis IX de la misma manera al principio del libro de *Proverbios* de la *Biblia de San Luis* (folio 40r), una versión moralizada –es decir, parafraseada– en latín de las Escrituras realizada entre 1226 y 1234 por iniciativa de Blanca de Castilla, esposa de Luis VIII y hermana de doña Berenguela (cf. Hernández 2002: 24), que sirvió de texto de referencia para la *Biblia de Osuna* del siglo XV (Lowden 2002: 121; ver §5.4). Por estas razones, a continuación nos detendremos brevemente en recordar algunas de las pautas de representación de la imagen de Fernando III en la historiografía de su tiempo.

4.1.2.1 La imagen de Fernando III en la producción historiográfica (s. XIII)

En la producción historiadora castellano-leonesa del siglo XIII se cuidó particularmente la imagen del rey Fernando III como encarnación y ejemplo de aquellas virtudes cristianas que él mismo afirmaba de sí (cf. González-Casnovas 1998: 200) –o había hecho afirmar de sí– en las obras que patrocinó directamente, el *Libro de los doce sabios* y –con las salvedades que hemos señalado en el apartado precedente– el *Setenario*. En el primero, de hecho, se exaltan las cualidades de piedad y temor de Dios (XVI; LI) y se ve confirmada la concepción de la soberanía de la Divinidad en la historia (XLVIII), en una indisoluble conjunción entre lo terrenal y lo espiritual que lo moldea y dirige, según se puede leer en los pasajes que reproducimos a continuación (versión moderna):

- a. Al muy alto y muy noble, poderoso y bienaventurado señor rey don Fernando de Castilla y de León. Los doce sabios que la vuestra merced mandó que viniésemos de los vuestros reinos y de los reinos de los reyes vuestros amados hermanos para vos dar

consejo en lo espiritual y temporal: en lo espiritual para salud y descargo de la vuestra anima, y de la vuestra esclarecida y justa conciencia, en lo temporal para vos decir y declarar lo que nos parece en todas las cosas que nos dijistes y mandastes que viésemos (*Libro de los doce sabios*, Prólogo).

b. Piadoso debe ser el rey o príncipe o regidor de reino a los buenos y humildes a que ocasión y no voluntad de obra trajo a errar, y a los pobres y lacerados que no han esfuerzo ni ayuda, y a los huérfanos y tristes y lacerados y enfermos y viudas y amenerosos, y a los que cayeron de su estado. Por cuanto la piedad es espejo del alma y cosa que place mucho a Dios, y por ella vino al mundo a nos salvar, por duelo y piedad que tuvo del su pueblo, que no pereciese. Y es muy santa virtud, y llave del salvamiento. Donde dijo el primero sabio: «Piedad es espíritu de Dios que vino de su propia silla.» El segundo sabio dijo: «Piedad es fuente de paraíso.» El tercero sabio dijo: «Piedad es gloria de las ánimas.» El cuarto sabio dijo: «Piedad es ordenada contrición que sale de las entrañas.» El quinto sabio dijo: «Piedad es espada de vencimiento de los pecados.» El sexto sabio dijo: «Piedad es amor divinal.» El seteno sabio dijo: «Piedad es morada gloriosa.» El octavo sabio dijo: «Piedad es camino de paraíso.» El noveno sabio dijo: «Piedad es flor sin sequedad y verdura por siempre.» El décimo sabio dijo: «Piedad es conocimiento de razón, esclarecimiento de voluntad, obra de santidad, elección de fe, apuramiento de saber, loor de pueblo, fuente que siempre corre, agua de dulzor» (*Libro de los doce sabios*, XVI).

c. Da a Dios loor de los fechos y la gloria de los vencimientos y la señoría de las batallas, y plégate de todas las cosas que hiciere, aunque sea contra ti. Y no te embargará ninguna fortuna, y serás bienaventurado, y siempre vencedor (*Libro de los doce sabios*, XLVIII).

d. Teme y ama y obedece y sirve a Dios sobre todas las cosas, y junta con Él tu voluntad y obra, y habrán buen fin todos tus hechos, y tu regimiento, y acabarás toda tu intención, y tus conquistas serán todas a tu voluntad, y verás reinas y reyes de tu linaje, y serás bienaventurado, y será amunchiguada la ley de Dios, si sigues y guardas el consejo de los sabios (*Libro de los doce sabios*, LI).

Si *El libro de los doce sabios* se limita a establecer principios de conducta y de gobierno, el *Setenario* va aún más lejos al relacionar dichas virtudes con la recompensa de Dios, y en particular con las recompensas específicas otorgadas a Fernando III, que se yergue de este modo como modelo ideal de referencia, sobre todo si es comparado con los demás soberanos hispanos:

a. [Ley VIII] Amor verdadero, ssegunt dixieron los sabios, es muy noble cosa; ca él uençe todas las otras que pueden sser. Et esto ouo el rrey don Ffernando conplidamente a todo aquel que ouo de amar, e primeramente a Dios. Connosçerle. En amarle. En obedecerle. En temerle. En loarle. En seruirle. En onrrarle. Sin ffalla en connosçer a Dios, nunca rrey meior le connosçió que él, e en demostrar a los omnes por ssu palabra muy bien la crençia de Jhesu Cristo, lo que él non sopiera por ninguna manera fazer ssi a Dios non connoçiese. [...] Onde, porque en todas estas cosas sopo tan bien abenir, ffizol Dios por ello ssiete merçedes sennaladas quales non ffizo a otro rrey de ssu linage de grandes tienpos acá. (*Setenario*, Ley VIII: 30-7, pp. 13-14; Ley VIII: 29-2, pp. 14-15).

[Ley IX] Por ayuntamiento. Por heredamiento. Por conquista. Por linage. Por uasallos. Por pletesías. Por paz. En ayuntamiento de los rregnos de Espanna le ffizo tan grant merçet que aquello que perdieron los otros rreyes por mal sseso e por mal conseio, onde nasçieron muchas guerras e muchos destruymentos de las tierras e muertes de omnes,

ayuntólos Dios en vno por que los heredase él en paz (*Setenario*, Ley IX: 6-10, pp. 13-15).

Esta comprensión de un devenir histórico universal dentro del marco de la historia sagrada y de la acción de la Providencia, acompañado por una actuación responsable del soberano según los parámetros de virtud establecidos por la doctrina cristiana, por un lado, es reflejo de una visión de la vida y del mundo según criterios religiosos. Por ejemplo, en una carta fechada el 30 de marzo de 1248 del papa Inocencio IV (1243-1254) al rey Fernando III –en que le insta a contribuir financieramente a la dotación de las diócesis por instituir en los territorios conquistados– se refleja plenamente esa concepción, la de un mundo regido por Dios y de la historia como escenario de la lucha entre el bien y el mal, entre pueblo de Dios y paganos:

Regem Castellae et ejus primogenitum hortatur ut sedes episcopales terrarum illarum quas virtus Altissimi per eorum victoriosa subsidia de manibus paganorum eripuit, et ad lucem religionis christianae deduxit, magnifice dotent (*Carta 3770*, cf. Berger 1884-1920: 571).

Por otro lado, dicha comprensión presenta también rasgos de construcción del consenso y de la identidad nacional en la medida en que acaba señalando a una nación y a una dinastía como beneficiadas por el favor divino (cf. González-Casanovas 1998: 201). Los ejemplos en la historia europea serían múltiples, por lo que nos limitaremos a apuntar unas pautas que destacan dentro de la producción historiográfica castellano-leonesa del siglo XIII, empezando por unas notaciones generales y proporcionando algunos ejemplos específicos y contextualizados dentro de la vivencia nacional de Castilla. Las Crónicas de ese período, a través del relato del pasado peninsular, acaban proporcionándoles al reino y a su pueblo una manera de percibirse a sí mismos y a su misión en la Historia; aspiran a forjar el futuro de la nación a través de la comprensión, interpretación o recreación del pasado (cf. Linehan 1993: 2).

El arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada menciona en el prólogo de su *De Rebus Hispaniae* la necesidad de la actividad de conservación y reconstrucción del pasado con vistas a permitir el mantenimiento de los progresos alcanzados en el saber, las artes y la ciencia para transmitirlos a las generaciones venideras y ayudarlas a avanzar en el conocimiento; todo esto dentro de una comprensión de las vivencias humanas que las ve iluminadas por la revelación divina y la acción constante del Espíritu, una posible

referencia a la sutil presencia divina alrededor de la creación, ya alegorizada en el relato del *Génesis*⁶⁸:

Fidelis antiquitas et antiqua fidelitas primeuorum doctrix et genitrix posteriorum credit actibus minorari si sibi soli se genitam reputaret. Cum enim per ea que facta sunt Dei inuisibilia percepissent, quia morte interueniente non poterant permanere ea que diuina reuelatione, studio uigilanti, doctrina, usu, memoria, intellectu circa creaturarum operatione preuia inuenerunt, inuestigantes experimenta rerum et enigmata figurarum futurorum noticia prouiderunt et duce spiritu presencia perceperunt et futura indagiis prenouerunt. Set obliuio, que semper memorie aduersatur, pediseca negligencia subsequente, quod diligencia adinuenit, gressu obuio liturauit. Ceterum ne desidia sapiencie inimica itinera studii occultaret, illi, qui pro luce sapienciam habuerunt et eam rebus ómnibus pretulerunt, figurales litteras inuenerunt, quas in sillabas congesserunt ut hiis compingerent dictiones, quibus ut ex trama et stamine quasi a textentibus oratio texeretur, et per hec futuris seculis pretérita ut presencia nunciarent et uigilata studia arcium liberalium et officia mechanica utiliter adinuenta scriptura posteris conseruarent. (Prólogo, 1-19, p. 5)⁶⁹.

Dentro de esta perspectiva, añade Rada, la historiografía cumple una importante función de orientación y dirección con vistas a encauzar la experiencia humana en el camino de la “rectitud”, claramente identificada con los valores cristianos:

Verum quia humana studia multipharie uariantur, pari prouidencia et eodem studio sollicitudo diligens eorumdem descripsit acta sapiencium et stultorum, fidelium et ethnicorum, uirtutes catholicas et políticas, iura canonica et ciuilia, ut per hec mundi cursus in suo ordine dirigatur. (Prólogo, 28-32, p. 5)⁷⁰.

Esta función pedagógica y ética se desarrolla dentro de una visión de la historia en que las Escrituras Sagradas desempeñan un papel fundamental por relatar

⁶⁸ “Y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas” (*Génesis* 1:2 *Biblia Torres Amat*).

⁶⁹ “La fiel antigüedad y la antigua fidelidad de los primitivos, maestra y madre de los venideros, creyó que sería tenida en poco si estimaba que ella había nacido para su exclusivo beneficio. Pero como a través de los hechos inateriales de Dios comprendieran que, por causa de la muerte, no podían subsistir los conocimientos que sobre los comportamientos de las criaturas habían ido acumulando poco a poco con la ayuda de la divina revelación, el trabajo constante, la enseñanza, la experiencia, la memoria y la inteligencia, a fuerza de intentos lograron transmitir a sus descendientes los hechos probados y el significado de las figuras y, teniendo por guía al espíritu, abarcaron el presente y anticiparon el futuro por medio de averiguaciones. Pero el olvido, eterno enemigo de la memoria, y la incuria que siempre le acompaña velaron lo que la escrupulosidad había descubierto. Sin embargo, con el fin de que el abandono, enemigo del saber, no cerrara los caminos del conocimiento, quienes tenían a la sabiduría como punto de referencia y la anteponían a todo lo demás inventaron los signos de las letras y las unieron en sílabas para formar con ellas palabras con las que, como los tejedores con el hilo y el tejido, se pudiese formar el discurso, y, por medio de ello, comunicaran a las siguientes generaciones lo pasado como si fuera del momento y, con la escritura, preservaran para el futuro el permanente avance de las artes liberales y los útiles inventos prácticos” (Jiménez de Rada [1989: 55], trad. Fernández Valverde).

⁷⁰ “Pero como las aficiones de los hombres son tan enormemente dispares, su infatigable preocupación relató con idéntica sabiduría e igual afán las acciones de los sabios y de los necios, de los fieles y de los paganos, los valores católicos y mundanos, las leyes canónicas y civiles, con la finalidad de que por medio de todo ello el curso del mundo prosiga con rectitud” (Jiménez de Rada [1989: 56], trad. Fernández Valverde).

acontecimientos del pasado de la humanidad, ‘hechos’ con los cuales la historia de Castilla –y su dinastía– se relaciona directamente:

Quis enim de creatione mundi, de patriarcharum successione, de exitu de Egipto, de lege ueteri, de regibus Terre Sancte, de exterminio eorumdem, de anunciatione, natiuitate, passione, resurrectione et ascensione Domini Iesu Christi, earum testibus morte sublatis, posset relatione ueridica esse certus, nisi libri canonici aut euangelia testarentur? Quibus, eo quod scripserunt, tanto amplius obligamur, quanto per eorum doctrinam in preteritorum noticia innouamur. (Prólogo, 40-47, p. 6)⁷¹.

El conocimiento de las Escrituras, entonces, permite un acceso directo al pasado. Este detalle se vuelve particularmente significativo y de considerable rendimiento político cuando la figura del soberano se concibe y presenta en continuidad directa con dicho pasado:

A tempore Iaphet Noe filii usque ad tempus uestrum, gloriosissime rex Fernande, ad historiam Hispanie contexendam, quam sollicite postulastis, prout potui fideliter laboraui. [...] inclite domine rex Fernande, ortum eorum qui primo in Hispaniis habitarunt. (Prólogo, 72-75, 83-84)⁷².

Las vivencias de la nación y de la familia real se sitúan, por tanto, en continuidad directa con los ‘sucesos’ de la Escritura, que se plantea como fuente de conocimiento histórico. Es una concepción que se corresponde de pleno con el interés de la monarquía, en términos de construcción del consenso y de comunicación a las élites cultas y al pueblo, de cierta comprensión de la historia nacional; no olvidemos que, aun siendo un tópico, según indica Rada el mismo rey había “pedido” la realización de la obra⁷³.

Si el arzobispo de Toledo se limita a enunciar los referentes conceptuales de la producción historiográfica sin proceder a lo largo de su *Chronica* a exaltaciones demasiado verbosas del soberano castellano, diferente es el caso de otras dos *Crónicas* compuestas en el mismo período y que, reflejando una concepción análoga de la historia, proceden a presentar a Fernando III como instrumento directo en las manos de Dios (la

⁷¹ “Pues, sobre la creación del mundo, la sucesión de los patriarcas, la salida de Egipto, la ley antigua, los reyes de Tierra Santa, su aniquilación, la Anunciación, Nacimiento, Pasión, Resurrección y Ascensión del Señor Jesucristo, una vez que la muerte ha eliminado a los testigos, ¿quién podría saber algo con exactitud si no dejaran fe de ello las obras canónicas o los Evangelios? Estamos tanto más obligados a sus autores en cuanto que por su doctrina nos adentramos en el conocimiento del pasado” (Jiménez de Rada [1989: 56], trad. Fernández Valverde).

⁷² “Me he esforzado con honestidad, en la medida de mis posibilidades, para poner en pie la historia de España que con tanto interés me pedisteis, desde los tiempos de Jafet, hijo de Noé, hasta el vuestro, gloriosísimo rey Fernando. [...] ínclito don Fernando [...] descendiente de los primeros habitantes de España” (Jiménez de Rada [1989: 57], trad. Fernández Valverde).

⁷³ “Quam sollicite postulastis” (*De Rebus Hispaniae*, Prólogo, 74, p. 7).

de Juan de Soria), y aun a retratarlo con lenguaje entretejido de referencias bíblicas (la de Lucas de Tuy). En la *Chronica latina regum Castellae* (ca. 1240), atribuida a Juan de Soria (Brea 1999: 18-19), canciller de Castilla y obispo de Osma, se lee muy a menudo que las gestas del rey Santo fueron dirigidas por Dios; por ejemplo, a propósito de la toma de Salvatierra en 1225 se afirma:

Rex Ferdinandus, cuius facta diriguntur a Domino breui labore breuique tempore acquisiuit per uirtutem et gratiam Domini nostri Iesu Christi (*Chronica latina*, cap. 49: 18-10, p. 93).

El mismísimo Jesucristo es quien sostiene e inspira sus acciones, según más extensivamente el autor argumenta acerca de la toma de Córdoba en 1236:

a. Dominus ergo Iesus Christus Christianorum Deus, corroborauit misericordiam suam super timentes se et, qui cor regis inflamauerat ad ueniendum Cordubam et succurrendum populo suo, confortauit spiritum eius et eorum qui cum ipso erant (*Chronica latina*, cap. 71: 44-47, p. 114).

b. Sic igitur per uirtutem Domini nostri Iesu Christi, Corduba famosa ciuitas [...] redita est cultui christiano per laborem et strenuitatem domini nostri regis Ferrandi (*Chronica latina*, cap. 73: 25-29, p. 116).

Un paso más adelante en la exaltación del soberano castellano se da en el *Chronicon Mundi* del obispo Lucas de Tuy. La figura del rey Santo se construye utilizando también reminiscencias bíblicas. Su reinado se corresponde con una verdadera edad de oro, caracterizada por el triunfo de la religión católica, la represión de la herejía, el florecimiento de la fe verdadera a través de la construcción de iglesias y monasterios, y la abundancia de la producción agrícola, prueba del favor divino (cf. Reilly 2007: 777):

O quam beata tempora ista, in quibus fides catholica sublimatur, heretica prauitas trucidaretur Sarracenorum urbes et castra fidelium gladiis deuastantur! Pugnant Yspani reges pro fide et ubique uincunt. Episcopi, abbates et clerus ecclesias et monasteria construunt et ruricole absque formidine agros excolunt, animalia nutriunt, pace fruuntur, et non est qui exterrat eos. (Libro IV, 94: 19-24, p. 334).

Al presentar la figura de Fernando III se afirma desde el principio que su virtud de gobierno se funda en la creencia y práctica de la fe verdadera, construyendo su imagen como luchador y defensor de esta por antonomasia:

Hic autem rex Fernandus grauissima adolescencia uenustatus, non, ut illa etas assolet, lasciuam amplexatus est mundi, sed pius, prudens, humilis, catholicus et benignus senilibus se moribus decorauit. [...]. Habebat secum prudentissimos catholicos uiros, quibus tam ipse quam mater totum suum consilium comittebant. In tantum regnum sibi subditum succensus igne catholice ueritatis strenue rexit, ut inimicos fidei Christiane totis uiribus persequeretur, et quoscumque reperiebat hereticos, flammis exureret et ipse uice

famulorum ignem et ligna in eis comburendis ministrabat. (Libro IV, 93: 5-9, 11-17, p. 332).

También la época del reinado de Fernando III es evaluada por Lucas de Tuy en términos bíblicos y apostólicos. La palabra de Dios es predicada en todo el reino por franciscanos y dominicos: “ubique sin intermissione uerbum Domini predicatur” (Libro IV, 95: 25-26, p. 335). Son ecos que remiten al libro de los *Hechos* (cf. 6:7)⁷⁴ y, por tanto, a los tiempos fundacionales de anuncio y expansión de la fe cristiana.

Este tipo de construcción de la imagen del soberano castellano mantuvo vigencia también después de su muerte (1252) con fines de afianzamiento del poder dinástico y de fundamento ideológico, en términos políticos y religiosos de “castellanización y cristianización”, para la continuación de la empresa de ampliación del reino (cf. González-Casanovas 1998: 193). Huellas de esa práctica se encuentran durante el reinado de Alfonso X (González-Casanovas 1998: 193-195, 197, 200), por ejemplo en el *Setenario* –según ya hemos señalado– y en la *Estoria de Espanna*, donde se describe con matices hagiográficos la muerte de Fernando III⁷⁵ y ya se adelanta la idea de su santidad canónica⁷⁶, que fue proclamada oficialmente por la Iglesia en el siglo XVII. También se encuentran en época de Sancho IV (r. 1284-1295) y de sus sucesores a principios del siglo XIV, esencialmente por razones de afianzamiento de los derechos al trono, puesto que tanto Sancho IV como su hijo Fernando IV (r. 1295-1312) y su nieto Alfonso XI (r. 1325-1350) se enfrentaron a conflictos sucesorios (cf. Chamberlin 1998: 400, Guance 2012: 476-477, Torrens Álvarez 2007: 227-228). Un testimonio análogo particularmente elaborado está contenido en los capítulos de autoría desconocida añadidos a la versión romance del *Chronicon Mundi* –la *Crónica de España*–, en que el anónimo compilador amplía la obra del Tudense construyendo la imagen de Fernando III en un florilegio de intertextualidades y modelos bíblicos⁷⁷. En esos apartados Fernando III es, a la vez, Josué

⁷⁴ “Entretanto la palabra de Dios iba fructificando, y multiplicándose sobremanera el número de los discípulos en Jerusalén” (*Hechos 6:7 Biblia Torres Amat*).

⁷⁵ El pasaje en cuestión se encuentra en: Alfonso X, *Primera crónica general de España*, R. Menéndez Pidal (ed.), 2003, vol. II, cap. 1132, p. 772; cf. Guance 2012: 463-464.

⁷⁶ Alfonso X, *Primera crónica general de España*, R. Menéndez Pidal (ed.), 2003, vol. II, cap. 1135, p. 774; cf. González-Casanovas 1998: 194.

⁷⁷ Se trata de los capítulos XCV-CIII (pp. 431-450) en la edición de Puyol (1926) de la *Crónica de España* publicada por la Real Academia de la Historia. La autoría por parte de Lucas de Tuy de dichos apartados debe excluirse ya que en parte se refieren a acontecimientos posteriores a su muerte (1247) y no se encuentran en los mss. latinos del texto del Tudense (cf. Puyol 1926: xviii-xxi); sin embargo, parece que

e imagen de Cristo; Castilla es la Tierra Prometida y su pueblo es el Nuevo Israel; sus tiempos son los tiempos apostólicos (cf. *Crónica de España* 1926: 431, 445-446, 448). De este modo, la historia nacional se configura efectivamente en términos de historia sagrada. Veamos algunos ejemplos de todo ello:

1) La Reconquista es presentada como una empresa bíblica, espejo de la conquista de Canaán por los Israelitas, donde el rey Santo es el nuevo Josué que la lidera:

Este [Fernando III] fue otro Josue, que vençidos los reyes que tenian ocupada la tierra de promission, echó della al cananeo, y al jebuseo, y gergeseo, y ferezeo, y heveo, gentes que eran muy más fuertes que él, y metio a los hijos de Isrrael en ella por que se criasen con leche y miel y alabasen en ella el nombre del Señor en coro y organo y en campanas de alegría. Por auentura, podremos dezir el rey Fernando este ser Josue que, vençidos los reyes de Cordoua y de Murçia y de Jahen y de Seuilla y de Niebla y de Granada con los condes de Castilla, metio los pueblos, y Leon y Castilla, que son los hijos de Isrrael, en la tierra de los moros para que viesen cada dia al Señor de faz a faz y por que se criasen con pan y vino, y frutas millgranadas, limones, torionjas, naranjas [...] qualquier cosas son buenas de aquella tierra (*Crónica de España* [1926: 445-446], Libro IV, cap. CI).

Si las tierras hispanas son la Tierra Prometida⁷⁸ –“qualquier cosas son buenas de aquella tierra”– la reconfiguración de la Alianza con Dios se hace dentro de parámetros cristianos: los primeros productos de esa Tierra de los que podrán disfrutar los nuevos residentes no son “leche y miel” como para Canaán –conforme a la primera promesa de Dios a Moisés (*Éxodo* 3:8)⁷⁹– sino más bien el “pan y vino” de las especies eucarísticas con las cuales el pueblo debe criarse. Castilla es, entonces, la Tierra Prometida de los cristianos y la bendición representada por la abundancia de frutos depende de la fidelidad de los habitantes a su llamado cristiano. Es este un tema típicamente bíblico. El mismo Dios a través de Moisés había asegurado al pueblo de Israel la abundancia de la

testimonian el desarrollo de la imagen del rey Santo que se llevaría a cabo por parte de sus sucesores. Puyol sitúa la versión romance del *Chronicon* a mediados del siglo XV (1926: xxiv-xxv) sin poder determinar el origen de los capítulos añadidos (1926: xix). La edición latina termina en el capítulo 101 del Libro IV con la toma de Córdoba (1236); en la subdivisión de la versión romance se trata del capítulo XCIV del Libro IV. No hemos encontrado mención alguna de esos apartados en las obras que hemos consultado dedicadas al texto del Tudense (Linehan 1993 y 2001, Falque 2003, Reilly 2007). Con respecto a la época de composición del *Chronicon Mundi*, fue posterior a 1236, por mencionar la toma de Córdoba, y anterior a 1246, por no aludir a la muerte de la reina madre doña Berenguela, que habría patrocinado la obra, tal y como se refleja en el Prólogo, 143-149, pp. 9-10 (cf. Falque 2003: xii, xvii, xix-xxi; Linehan 2001: 207).

⁷⁸ También Rodrigo Jiménez de Rada configuró a España en esos términos. En su *Historia Arabum* (Libro IV, C, 10-11) dice de ella: “España es como un paraíso del Señor: que sobresale por su fertilidad especial entre las provincias del mundo” (cf. Gorosterratzu 1925: 358).

⁷⁹ “Y conociendo cuánto padece [el pueblo de Israel], he bajado a librarle de las manos de los egipcios, y hacerle pasar por aquellas tierras a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel” (*Éxodo* 3:8 *Biblia Torres Amat*).

producción agrícola justo antes de la entrada en Canaán, a condición de que este respetara la Alianza:

Si obedeciereis, pues, a los mandatos que yo os intimo hoy, amando a Dios vuestro Señor, y sirviéndole con todo vuestro corazón y toda vuestra alma, dará él a vuestra tierra la lluvia temprana y la tardía para que cojáis granos, y vino, y aceite, y dará heno en los prados para pasto de los ganados, a fin de que vosotros tengáis qué comer y quedéis saciados (*Deuteronomio* 11:13-15 *Biblia Torres Amat*).

2) El rey Fernando III encarna en él mismo los rasgos que habían señalado a Jesucristo y al primer mártir de la fe, san Esteban (cf. *Hechos* 6: 8-15):

Mas el rey Fernando católico aprouechaba de dia en dia en hedad y sabiduria, porque se esforçaua y confundia a los moros porfiados que morauan en toda España, afirmando quel Señor Todopoderoso siempre ayuda y es con aquellos que confian en él. Pues la fama de nuestro prinçipe era derramada por toda el Andaluzia (*Crónica de España* [1926: 431], Libro IV, cap. XCV).

Tenemos en este pasaje la descripción del carácter del rey con términos de clara intertextualidad bíblica que le presentan como ejemplo de piedad: “Jesús entretanto crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres” (*Lucas* 2:52 *Biblia Torres Amat*) y su fama se extendía por toda Galilea (cf. *Lucas* 4:14), que era, además, tierra de naciones mezcladas y “gentiles” exactamente como Al-Ándalus (cf. *Mateo* 4:12-17 e *Isaías* 9:1). Fernando III confundía a los moros así como el diácono Esteban había hecho con los judíos helenizados (*Hechos* 6: 8-10). También se retoma un tema clásico de los *Salmos*, la ayuda de Dios para con los que confían en Él (cf. *Salmos* 2: 12; 9:11; 31:20; 125:1, entre otros). La misma muerte del soberano se describe con palabras que hacen eco a la actitud de aceptación y búsqueda de Dios del piadoso rey Ezequías (VII-VI siglos a. C.) en el libro del profeta *Isaías* (cap. 38 y *2 Reyes* 20:1-11) ante su muerte anunciada –y que le fue perdonada– y hacen eco sobre todo a la muerte del mismo Cristo en el Evangelio de *Lucas* (23:46):

a. Pues como viese que caya en muy grande y fuerte enfermedad y que no podia quitar de sí la muerte en ninguna manera, llamó a sí el muy reverendo señor Raymundo, arzobispo de Seuilla, y a otros obispos que en esse tiempo estauan ay, y muchos religiosos, atan bien varones como mugeres, y con gran coraçon y contrición y derramamiento de lagrimas, fizo verdadera pura y entera confesion, reconociendose por pecador y no digno vicario de todo el reyno de los españoles, y, por esso, demandoles yndulgençia y absolución y remision de todos sus peccados; y dieronle los otros sacramentos de la Yglesia, dandole el manjar del cuerpo y sangre de nuestro Señor Ihesu Christo, y, despues, leuantando los ojos y las manos humillmente al çielo, dixo: En tus manos encomiendo, Señor, el mi espiritu. Diciendo esto, como creo, la su ánima fue metida en la

gloria durable para siempre por los angeles del Señor (*Crónica de España* [1926: 447-448], Libro IV, cap. CII).

b. En aquellos días, Ezequías enfermó de muerte; y entró a visitarlo el profeta Isaías, hijo de Amós, y le dijo: Esto dice el Señor: Dispón de las cosas de tu casa; porque vas a morir, y estás al fin de tu vida. Y volvió Ezequías su rostro a la pared, y oró al Señor, diciendo: Acuérdate, te ruego, y suplico, ¡oh Señor!, de cómo he caminado en tu presencia con sinceridad y con un corazón perfecto y que he hecho lo que era agradable a tus ojos. [...] Cántico que dejó escrito Ezequías, rey de Judá, cuando enfermó, y sanó de su enfermedad [...]. Gritaba yo como un pollito de golondrina, gemía como paloma: debilitáronse mis ojos de mirar siempre a lo alto del cielo. Mi situación, Señor, es muy violenta: toma a tu cargo mi defensa [...]. ¡Oh Señor!, si esto es vivir, y en tales apuros se halla la vida de mi alma, castígame, te ruego; y castigado, vivícame (*Isaías* 38:1-3, 9, 14, 16 *Biblia Torres Amat*).

c. Entonces Jesús clamando con una voz muy grande, dijo: Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y diciendo esto, expiró (*Lucas* 23:46 *Biblia Torres Amat*).

Y finalmente, se proclama a Fernando III como icono del Hijo de Dios, su auténtico vicario, digno de recibir la gloria de la salvación eterna:

El Señor Jesucristo, por quien tantas pasiones [Fernando III] había sufrido, quería librar a su caballero y vicario de los peligros de este mundo y darle reino para siempre durable entre los gloriosos mártires [...] y recibirlo en el palacio del cielo (*Crónica de España* [1926: 447], Libro IV, cap. CII).

3) Los tiempos de Fernando III son tiempos bíblicos, en los que la Divinidad actúa directamente en las vivencias nacionales. La misma toma de la ciudad de Sevilla (1248) es descrita como un acto de Dios, expresión de su solicitud por el pueblo de Castilla, entretejiendo en el discurso recursos retóricos procedentes de *2 Corintios*:

a. Bendito Dios, que siempre consuela a nos en todas nuestras tribulaciones y dio al príncipe nuestro Fernando vencimiento de todos sus enemigos, y le dio la muy noble cibdad de Seuilla, que fue tomada por el nuestro rey Fernando (*Crónica de España* [1926: 443], Libro IV, cap. C).

b. Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, el cual nos consuela en todas nuestras tribulaciones (*2 Corintios* 1:3-4 *Biblia Torres Amat*).

4) La estrategia de construcción de la figura real alrededor de modelos bíblicos continúa con el ascenso al trono de Alfonso X (1252), con el cual se concluyen los capítulos añadidos a la obra del Tudense. Ese acontecimiento se describe con claras reminiscencias del ascenso del rey Salomón (cf. *1 Reyes* 1:38-40):

a. Y despues que acabaron los offiçios del enterramiento del rey Fernando, vinieron todos en essa yglesia y dieronle el cauallo real y pussieron al señor Alfonso ante el altar de Santa Maria sobre él, llamando todos a vna voz el señor rey Alfonso, dexando las vestiduras llorosas e vestiendole vestiduras y paños reales de sirgo; despues traxeronlo

por toda la çibdad de Seuilla con pregones y trompetas de alegria grande: ‘Ahe vuestro rey’ (*Crónica de España* [1926: 450], Libro IV, cap. CIII).

b. Con esto salieron el Sumo sacerdote Sadoc, y el profeta Natán, y Banaías, hijo de Joíada, con las guardias de cereteos y feleteos, y haciendo montar a Salomón en la mula del rey David, lo condujeron a Gihón. El Sumo sacerdote Sadoc tomó del Tabernáculo la vasija del óleo sagrado, y ungió a Salomón, y tocaron las trompetas, y gritó todo el pueblo: ¡Viva el rey Salomón! Todo el mundo se fue tras él; y una tropa de gente tocaban flautas y se alegraban con grande júbilo, resonando la tierra con sus aclamaciones (*I Reyes* 1:38-40 *Biblia Torres Amat*).

Todos estos ejemplos parecen dar constancia de la existencia de estrategias de fijación de la imagen real dentro del dúplice contexto de la historia nacional y de la historia sagrada que la abarca y la define, estrategias que tuvieron una vigencia de largo plazo.

En E6 también se encuentra un eco de esa concepción en la glosa a *I Corintios* 10:11:

Estas cosas contecieron a ellos en figura. ca escriptas son a castigamiento de nos. en los quales uinieron las fines de los sieglos. esta es la sesena edat en que somos nos.⁸⁰

La historia de la humanidad se solía dividir, desde los *Cánones crónicos* de Eusebio (siglo III-IV), en seis fases que empezaban respectivamente por la creación de Adán y Eva, el diluvio de Noé, el llamado de Abrahán, la consagración de David como rey de Israel, la deportación de los judíos a Babilonia y el nacimiento de Cristo, según también se menciona en la *Estoria de España* de Alfonso X (cap. 151; cf. Brancaforte 1999: 25-26 y 70). Esa comprensión de la historia ya había sido afirmada por san Agustín, a través de cuya obra se habría difundido en la península (Rico 1972: 19; Magazzù 2002: 109-115)⁸¹, y todavía mantenía su vigencia en el siglo XIII (Fernández Valverde 1989: 41, 44). La Biblia E6, al retener esa glosa procedente de los *Collectanea* de Pedro Lombardo⁸², se puede entender por tanto como un artefacto típico de su tiempo y de su espacio, testigo de las dinámicas culturales, religiosas y políticas que lo atravesaban.

⁸⁰ Por “estas cosas” el apóstol Pablo se refiere a los acontecimientos del éxodo que menciona en 10:1-10, los cuales interpreta como prefiguraciones de la experiencia existencial del cristiano.

⁸¹ La referencia, proporcionada por Rico (1972: 19), es *De Genesi contra Manichaeos* I, xxiii, 35-43.

⁸² *In Epistulam I ad Corinthios* X: 1621C.

4.2 La identidad socio-cultural de la población de Castilla en el siglo XIII

En *La convivencia en la España del siglo XIII*, citado en el §4.1.1, Salvador Martínez (2006) emprende un análisis del tipo de *convivencia* entre las tres culturas que se concretó en la época musulmana y durante el reinado de Alfonso X, cuya actitud hacia las dos minorías religiosas del reino se caracterizó por cierta ambigüedad: por un lado, la amplia presencia de judíos y musulmanes en la corte, además de las disposiciones de las *Siete Partidas* que garantizaban si no propiamente la igualdad jurídica y social, por lo menos cierto contexto de legalidad y protección de derechos; y, por otro, los insultos e invectivas contenidos en algunas de sus *Cantigas* (Salvador Martínez 2006: 126-127, 138, 143 y 153)⁸³. Bajo el gobierno musulmán se concedió –en los casos de rendición de las ciudades y pueblos– a los cristianos y a los judíos el régimen de la *dhimma* (pacto, alianza) previsto por el Corán para los seguidores de las “religiones del Libro”: se les permitía conservar su fe con tal de que no hicieran proselitismo, no edificaran nuevas iglesias o sinagogas y no organizaran manifestaciones religiosas públicas (como procesiones), a cambio de pagar un impuesto elevado al tesoro público (Salvador Martínez 2006: 38-45). El ordenamiento previsto en las *Siete Partidas* fue algo similar: se toleraba el culto judío y musulmán, se prohibían tanto el proselitismo islámico y hebraico como las conversiones forzadas al cristianismo y se imponía cierto código de indumentaria con vistas a evitar contactos sociales y relaciones ilícitas “por error” (Salvador Martínez 2006: 174).

A diferencia de otros países europeos, en España no fue una cuestión de imponer a los judíos que llevasen un distintivo, sino más bien que no se ataviasen como los cristianos, ya que no se podía distinguir a los unos de los otros, según prescribían los cánones 67 y 68 del IV Concilio de Letrán de 1215 (Pick 2008: 205; Amran 2003: 78; Roth 1994a: 6 y 11). Fue esa una preocupación constante a lo largo del siglo XIII, según dan constancia el *Ordenamiento de las cortes celebradas en Valladolid* (1258) y el *Fuero de Cuenca* (1284), confirmado por Sancho IV al principio de su reinado:

a. Que ningun judío non traya penna blanca nin çendal en ninguna guisa, nin siella de barba dorada nin argentada, nin calças bermeias nin panno tinto ninguno, sinon pres o

⁸³ Por ejemplo, con respecto a los judíos citamos, entre otras, la cantiga 27, donde en los vv. 70-72 se puede leer: “E os judeus, que sempr’ acostumad’ an / de querer gran mal a do mui bon talan” (cf. Salvador Martínez 2006: 240).

bruneta prieta o ingles o enssay negro, fuera a aquellos que lo el Rey mandare. (*Cortes de Valladolid*, CORDE, RAE).

b. Si el judío vsare la prenda del xristiano & esto se pudiere prouar en el alcaçar o fuera de la prenda doblada; pero si pleito fuere entre ellos que el judío vse delos pennos, pueda dellos vsar sin calonna, si la postura el judío pudiere provar por testimonio de judío & de xristiano, commo fuero es. (*Fuero de Cuenca*, CORDE, RAE).

Además, en las *Siete Partidas* se imponían ciertos impuestos y –al menos oficialmente– se apartaba a los judíos de los oficios que les dieran preeminencia sobre los cristianos, aunque en realidad muchos acabaron trabajando para la administración real y aun como administradores de propiedades eclesiásticas (Salvador Martínez 2006:143; Roth 2000: 106; Roth 1995: 10). Sintomática, en este sentido, fue la queja de dos racioneros de la catedral de Toledo ante la corte pontificia en 1237 contra el arzobispo Jiménez de Rada por “poner a los judíos al frente de la administración de los bienes de la mesa capitular” (González Ruiz 1997: 170-171; Grassotti 1972: 152). Cabe precisar que las *Siete Partidas* (1256-1265) respondían a las exigencias de la Santa Sede que ya desde hacía siglos temía particularmente el proselitismo judío y cualquier influencia judaizante en la fe católica –razón por la cual tampoco se imponía la conversión al cristianismo (Burns 2002: 49-51)–, según se reafirmó en el mencionado IV Concilio de Letrán, cuyas disposiciones sobre la indumentaria nunca se aplicaron en Castilla por expresa petición de Fernando III –mediada por Jiménez de Rada– al papa Honorio III frente a la amenaza de las élites judías de abandonar el reino con su comunidad, privándolo así de importantes recursos financieros (Salvador Martínez 2006: 129, 132 y 172). Tampoco fueron aplicadas las normas previstas en las *Siete Partidas* y acabaron siendo promulgadas solamente en el año 1348 por Alfonso XI, bisnieto del rey Sabio (Salvador Martínez 2006: 355; Roth 2000: 95).

En términos generales la legislación cristiana, contenida también en varios *Fueros*, tendía a apartar a las comunidades hebraica e islámica en barrios distintos regidos por su propia legislación administrativa y, dentro de ciertos límites, penal –las *aljamas*– y a limitar las relaciones interpersonales por el temor al proselitismo, prueba, entonces, de que en realidad en la vida diaria debían de haberse realizado muchos contactos, ya que la legislación se hacía muy detallada en materia de relaciones íntimas, prostitución, frecuentación de los baños públicos y otros asuntos; además, se

reglamentaban las actividades de préstamo y usura (Salvador Martínez 2006: 123 y 160-170).

Esas situaciones de intenso intercambio social se verificaron no solo durante el reinado de Alfonso X, según dan constancia las disposiciones de las *Siete Partidas*, sino también durante el de Fernando III. Por ejemplo, en el *Fuero de Zorita de los Canes* (1250) se establecen días distintos para la utilización de los baños públicos por parte de judíos y cristianos, dejándolos desprovistos de protección penal en caso de crímenes cometidos en la eventualidad de una transgresión de la norma:

Si el xristiano, en los dias delos judios, al uanno entrare, o el judio en los dias delos xristianos, et alli los xristianos al judio, o el judio alos xristianos mataren o firieren, non peche por ende calonna. (CORDE, RAE).

En efecto, en una carta del papa Gregorio IX al arzobispo de Santiago de Compostela del 18 de mayo de 1233 se pedía al prelado que ejerciera presiones sobre el soberano castellano para que los judíos morasen “profundamente separados” (“*penitus separatos*”) de los cristianos, se mencionaban uniones dudosas y se lamentaba que en Hispania no se aplicaran las disposiciones conciliares sobre la indumentaria con vistas a permitir la identificación de los judíos y prevenir la ‘mezcla’ de población:

Nam licet in generali concilio provida fuerit deliberatione provisum, ut tales utriusque sexus in omni Christianorum provincia et omni tempore qualitate habitus publice ab illis populis distinguantur, id tamen in Ispaniarum partibus, ut dicitur, non servatur: propter quod verendum est ne illorum isti vel istorum illi mulieribus dampnabiliter misceantur. [...] Ad hec prefati Judei filiorum suorum nutrices faciunt Christianas et servientes utriusque sexus secum detinent et mancipia Christiana. [...] Ut igitur carissimum in Christo filium nostrum Regem Castelle et Legionensem illustrem [...] predictos Judeorum excessus in Castelle et Legionensi regnis taliter reprimat et castiget, faciens ipsos Judeos a Christianis morari penitus separatos (*Carta* 1426, cf. Auvray 1896-1908: I, 797-799).

La situación no pareció resolverse, puesto que diecinueve años más tarde el papa Inocencio IV volvió a intervenir sobre la misma cuestión en una carta al obispo Raimundo de Segovia del 17 de junio de 1252, donde insistía en la necesidad de una distinción en el atuendo de judíos y cristianos:

ut judei a christianis qualitate habitus distinguantur ne illorum isti vel istorum illi possint mulieribus dampnabiliter commisceri” (*Carta* 772, cf. Berger 1884-1920: II, 681).

En realidad, parece que lo que se llevó a cabo en la sociedad fue una política de dobles estándares que distinguía entre las élites –bien recibidas en la corte– y las masas

populares. Cabe, sin embargo, añadir dos puntualizaciones: en primer lugar, al menos en teoría, las disposiciones de los musulmanes garantizaban más estabilidad a las minorías cristianas y judías por ser fundamentadas en un precepto religioso, y por consiguiente potencialmente irrevocable, mientras que la análoga legislación cristiana solo dependía del libre albedrío jurídico del soberano (cf. Soifer 2009: 25), cuya esperanza y auspicio, de todas maneras, era la conversión de todos sus sujetos, especialmente los judíos, al cristianismo. Estos, de hecho, eran percibidos como “herejes” y no, a diferencia de los musulmanes, como “infieles” y enemigos, y por tanto menos ajenos a la configuración de la nación (Salvador Martínez 2006: 217; Roth 1995: 18-20). Mientras tanto, la separación se percibía como la única solución frente al temor al proselitismo. Tampoco hay que subestimar las motivaciones de índole económica, teniendo en cuenta los ingentes impuestos que se cobraban de las minorías “protegidas” (Salvador Martínez 2006: 125, 128 y 153). En segundo lugar, la idea misma de separación física de las comunidades se correspondía con los deseos de estas, ya que su identidad se basaba en creencias y prácticas religiosas mutuamente excluyentes (Salvador Martínez 2006: 109 y 160).

Teniendo en cuenta estos datos, Salvador Martínez aporta dos importantes consideraciones de naturaleza histórica y sociológica, respectivamente, que emergen a lo largo de su obra y que hay que considerar a la hora de proponer una interpretación historiográfica contextualizada de las relaciones interculturales e interétnicas en la España musulmana y de la Reconquista. En primer lugar, el período musulmán no puede ser tratado como si representara un conjunto uniforme; al contrario, han de tomarse en consideración las diferentes etapas que lo caracterizaron y las diferentes dinastías o grupos en el poder, ya que no todos siguieron las mismas políticas. En efecto, durante los siglos VIII-X hubo, por un lado, *convivencia* de culturas en la corte, mientras que dentro de la comunidad civil se desplegaban aquellas dinámicas que conducían a la descomposición de la cultura cristiana (Salvador Martínez 2006: 35-37 y 45-51); por otro lado, con la llegada de los almorávides (siglo XI), y aun más con los almohades (siglo XII), se impuso una política de fanatismo islámico fundamentalista que provocó la emigración hacia el Norte cristiano de abundantes contingentes de mozárabes y judíos. Estas dos etapas fueron seguidas por el reinado de Alfonso X, caracterizado no por la

tolerancia en tanto que valor, sino más bien por el realismo político (Salvador Martínez 2006: 20, 115 y 125). Como ya había ocurrido bajo los musulmanes, las minorías eran demasiado numerosas para poderlas asimilar o eliminar; solo quedaba, entonces, la opción de una *convivencia* lo más ordenada posible a la espera de la tan deseada conversión y unificación religiosa y cultural del reino, motivación esta que explicaría también la política del rey Sabio dirigida a facilitar la aceptación social de los conversos (Rábade Obradó 2006: 300). Tampoco hay que olvidar que dentro de la Iglesia los principios inspiradores, en lo que concernía a las relaciones con el mundo judío, se remontaban a los planteamientos de san Agustín, según el cual había que *tolerar* a esa comunidad dentro del orbe cristiano hasta el final de los tiempos cuando se produciría, retomando a san Pablo, su conversión a la fe de Cristo (cf. *Romanos* 11:25-32; Baer 1971: 15; Chazan 2006: 36-38). Los textos bíblicos, entre otros, a los que se recurría para justificar esa posición eran los de *Génesis* 4:15, *Génesis* 25:23 y *Salmos* 59:12 (cf. Baer 1971: 15), que reproducimos a continuación. En ellos destacan términos que fueron interpretados o utilizados como referencias a la señal distintiva en el atuendo, a la sumisión de los judíos al pueblo cristiano y a la dispersión de los israelitas:

- a. Díjole el Señor [a Caín]: No será así; antes bien, cualquiera que matare a Caín lo pagará con las setenas. Y puso el Señor a Caín una señal, para que ninguno que le encontrase le matara (*Génesis* 4:15 *Biblia Torres Amat*).
- b. El cual [el Señor] le respondió [a Rebeca] diciendo: Dos naciones están en tu vientre, y dos pueblos saldrán divididos desde tu seno en que están ahora, y el un pueblo sojuzgará al otro pueblo, y el mayor ha de servir al menor (*Génesis* 25:23 *Biblia Torres Amat*).
- c. Me ha mostrado Dios sus designios sobre mis enemigos. ¡Ah! no los mates; no sea que mis pueblos echen la cosa en olvido. Dispérsalos con tu poder, y abátelos, ¡oh Señor!, protector mío (*Salmo* 58/59:12 *Biblia Torres Amat*).

Mientras tanto, había que respetar a los judíos y protegerlos por su función teológica de testimonio de la verdad de las Escrituras y de la intervención de Dios en la Historia, a través del castigo del exilio por haber rechazado a su Ungido (Baer 1971: 15; Chazan 2006: 36-38).

En segundo lugar, el autor puntualiza el carácter sociológico y aclara el significado y los matices de los varios términos hasta la fecha utilizados –a menudo impropriamente, en su opinión– por la reflexión historiográfica (Salvador Martínez 2006: 12-17; cf. también Benito Ruano 2000: 133-135). El problema principal de la historiografía española sobre la Edad Media consistiría en cierta tendencia a proyectar

hacia esa época conceptos contemporáneos –como el de *tolerancia*, por ejemplo (cf. también Soifer 2009: 23)– para un período acerca del cual faltarían informaciones suficientes sobre las dinámicas reales de las relaciones intercomunitarias, olvidando muy a menudo que las tres religiones que definían la identidad de cada una de las comunidades mantenían un carácter mutuamente excluyente, y esto sin muchos miramientos. Salvador Martínez distingue de manera acertada entre nociones que comunican matices significativos de las dinámicas que habrían sido operantes. La primera distinción se plantea entre *convivencia* y *coexistencia*; mientras que el primer término implica el intercambio constante en los planos cultural y social y más particularmente en las relaciones diarias, el segundo solo alude al hecho de compartir un mismo espacio geográfico, sin que necesariamente ello conlleve un mutuo relacionarse entre los miembros de las comunidades (Salvador Martínez 2006: 14; Benito Ruano 2000: 134). En opinión del autor lo que se realizó bajo los musulmanes y bajo el reinado de Alfonso X fue una *convivencia cultural* no una verdadera *convivencia social*, ya que nunca los tres grupos gozaron de igualdad de derechos (Salvador Martínez 2006: 15 y 126-127).

La segunda distinción es establecida con respecto a *asimilación e integración*; mientras que la primera noción conlleva el difuminarse y aun diluirse de un grupo minoritario dentro del mayoritario, la segunda implica simplemente la capacidad de participar en las relaciones sociales diarias, lo que, de hecho, ocurrió tanto bajo los musulmanes como durante la dominación cristiana (Salvador Martínez 2006: 15-16). La tercera distinción se establece entre *asimilación* y *aculturación*, siendo esta un proceso cultural y aquella un proceso social; la *aculturación* ocurrió especialmente entre las élites y también con el mozarabismo, no así la *asimilación* porque el fondo de las relaciones entre las comunidades dentro de la sociedad siempre fue conflictivo (Salvador Martínez 2006: 16). Por tanto, lo que acabó realizándose en la práctica de los intercambios de la vida cotidiana fue más bien una *convivencia cultural* que una *convivencia social*, ya que las tres comunidades nunca gozaron de un trato jurídico paritario ni bajo los musulmanes ni bajo Alfonso X (Salvador Martínez 2006: 126-127). Lo que las disposiciones legislativas preveían era la separación física (barrios) y legal (*aljamas*) de los tres grupos, y esto, por supuesto, no se corresponde con la noción

moderna de *tolerancia*, la cual implica el reconocimiento de la validez o legitimidad de la opción cultural del ‘otro’. La realidad fue, entonces, una conmixtura de “rigidez normativa” y “tolerancia práctica”, encontrando la *convivencia* su máxima expresión solamente en la corte castellana hacia aquellas élites que compartían intelectualmente el proyecto cultural del rey Sabio de recopilación y producción del saber (Salvador Martínez 2006: 18-21). La *convivencia* de las élites fue, por tanto, un *modus vivendi* dentro del cual las personas estuvieron dispuestas a participar en la vida común en la medida en que las circunstancias lo permitían, mientras que en la sociedad civil fue más bien conflictiva, por voluntad de los líderes religiosos y de esas mismas élites favorables a la separación en lo que a su comunidad concernía, para asegurar su perpetuación (Salvador Martínez 2006: 109-110 y 115). Sin embargo, precisamente el nivel detallado y específico (aunque fuera solo teórico) de las disposiciones de las *Siete Partidas*, especialmente en lo que concernía a la imposición de distinciones en las vestimentas de musulmanes y judíos con vistas a evitar relaciones íntimas por error (*Siete Partidas* VII, 24, 11; cf. Salvador Martínez 2006: 174), hace pensar que los contactos dentro de la sociedad civil debieron de ser mucho más intensos y comunes de lo que se podría pensar refiriéndose solamente a los conceptos mencionados, y que, a pesar de las prohibiciones⁸⁴, las uniones mixtas, oficializadas o no, hubiesen sido tan frecuentes como para que los diferentes grupos se hubiesen vuelto difícilmente distinguibles físicamente, como también se desprende de las miniaturas que acompañan las *Cantigas* de Alfonso X (Salvador Martínez 2006: 174). Además, contribuía a la ‘confusión’, y confirma su vigencia, el hecho de que los nombres y apellidos judíos y musulmanes se hubiesen vuelto indistinguibles (Roth 1986: 202), tanto más cuanto que a partir del siglo X resultaba usual la adopción de nombres y apellidos árabes por parte de los mozárabes (Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 25). De hecho, ya la legislación visigoda se había interesado particularmente por la cuestión de los matrimonios entre mujeres cristianas y hombres judíos, del comercio entre las comunidades y del proselitismo; prueba esta de que los intercambios debían de ser constantes y frecuentes, y percibidos como una amenaza para la unidad de la nación, que había de construirse alrededor de una única religión, la católica (Roth 1994b: 12 y 35-36; Roth 1995: 271). Las prohibiciones

⁸⁴ Estas se basaban en la legislación visigoda y en los cánones 67 y 68 del IV Concilio de Letrán de 1215.

alrededor de las prácticas de recorrer a los servicios de nodrizas procedentes de otra comunidad dan constancia de la vigencia de la misma voluntad de asegurar la separación entre los grupos y de ‘proteger’ a la población cristiana de posibles influencias religiosas ajenas. En las *Actas de las Cortes de Alcalá de Henares* (1252), por ejemplo, se prohíbe que una cristiana críe hijos de judíos o musulmanes, y viceversa:

Que non crie cristiana fijo de judio nin de moro. Otrossi mando que ninguna cristiana non crie fijo nin fija de judio nin de moro, nin judia non crie cristiano nenguno. Et la que esto passare, que peche en coto x moravedis cada dia, quantos dias le toviere. (CORDE, RAE).

Es este, quizá, el aspecto del análisis de Salvador Martínez que necesita profundización, aunque sea consciente del asunto y mencione dichas dinámicas que parecen indicar algo más que una *convivencia conflictiva* (2006: 126). En las *Siete Partidas* (VII, 24, 11) se puede leer, en efecto, aquella sugestiva disposición que ya mencionábamos en §2.3.3:

Muchos yerros e cosas desaguisadas, acaecen entre los cristianos e las judías e las cristianas e los judíos porque biuen e moran de so uno en las uillas e andan uestidos los unos assí como los otros (cf. Salvador Martínez 2006: 174).

Se plantea, entonces, una *convivencia* muy matizada, caracterizada por una distinción entre lo que ocurría en la corte con respecto a las élites de las minorías –la “España real”– y lo que al contrario se producía en la más amplia comunidad social –la “España de la realidad”– (Roth 2000: 88), donde las relaciones parecían haberse articulado alrededor de las dinámicas contradictorias de resentimiento y mestizaje. Sin embargo, el proyecto a largo plazo implicaba la realización ideal de una sociedad cristiana, como sugiere el hecho de que en las *Siete Partidas* las disposiciones acerca de los musulmanes y de los judíos constituyeran una porción muy reducida de la obra (Burns 2002: 46).

4.3 Lengua y religión en la construcción de la identidad nacional

La identificación de lengua y religión como ejes fundamentales alrededor de los cuales construir una identidad *cultural* nacional de síntesis, dentro de un contexto tan culturalmente diversificado como el de Castilla en el siglo XIII, estriba en razones de índole esencialmente pragmática: la lengua romance era la única que podía reunir a las

diferentes comunidades desde una perspectiva cultural por no detentar ningún matiz de identificación religiosa –al contrario del latín, el hebreo y el árabe– y por ser hablada por la mayoría de la población (cf. Castro 2001 [1948]: 456-462). Prueba de este mismo pragmatismo es la circunstancia de que más tarde Alfonso X no dudara en servirse del gallego para la poesía, ni del latín, sobre todo en la correspondencia internacional, recurriendo a idiomas distintos según el propósito de su utilización y el público destinatario (Niederehe 1983: 236).

En lo que concierne a la religión, tal y como señalamos en los apartados precedentes, representa de por sí un poderoso factor de identificación cultural y nacional, puesto que puede ofrecer a una comunidad dada una visión común del futuro, no solo en lo que concierne a los valores que orienten la vida social, sino también desde la perspectiva de un destino último compartido. De hecho, ya los reyes visigodos habían intentado imponer la uniformidad religiosa a partir de su conversión al catolicismo en el año 589 (Roth 1994b: 36, Roth 1995: 271). Por otro lado, la operación de Reconquista se había amparado detrás de la misión religiosa, acompañada por el simbolismo del apóstol Santiago, según ha ido subrayando ampliamente la reflexión historiográfica (cf. Castro 2001 [1948]: 275 y Linehan 1982: 164-165).

Sin embargo, para situar dentro del contexto socio-histórico específico esa visión unificadora cultural y sus dificultades, se hacen necesarias tres puntualizaciones. En primer lugar, las distinciones dentro de la sociedad no eran de carácter étnico sino más bien cultural; lo atestigua el hecho de que tanto en las disposiciones del IV Concilio de Letrán sobre la necesidad de imponer a los judíos un código de vestimenta, como en las análogas disposiciones de la *Siete Partidas* de Alfonso X se subrayara que, de no hacerlo, se hacía imposible distinguir a cristianos de musulmanes y judíos, creciendo así el peligro de uniones consideradas ilícitas (cf. Amran 2003: 77-78; Salvador Martínez 2006: 174), una circunstancia particularmente temida por la Iglesia, que recelaba de influencias judaizantes en la fe. El ya citado pasaje de las *Siete Partidas* (VII 24:11; §4.2) es significativo en este sentido. En segundo lugar, el deseo de unificación religiosa alrededor del catolicismo ha de percibirse como un objetivo a largo plazo. Las directrices de las políticas hacia los judíos eran contenidas en la *Constitutio pro Iudaeis* (1199) del papa Inocencio III y remontaban a los planteamientos de san Agustín, según el cual había

que ‘tolerar’ a esa comunidad dentro del orbe cristiano hasta el final de los tiempos cuando se produciría su conversión al cristianismo, retomando un argumento ampliamente desarrollado por san Pablo en los capítulos 9, 10 y 11 de la carta a los Romanos:

Por tanto, no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio (a fin de que no tengáis sentimientos presuntuosos de vosotros mismos) y es, que una parte de Israel ha caído en la obcecación hasta tanto que la plenitud de las naciones haya entrado en la Iglesia, entonces salvarse ha todo Israel, según está escrito: Saldrá de Sión el libertador o Salvador, que desterrará de Jacob la impiedad; y entonces tendrá efecto la alianza que he hecho con ellos, en habiendo yo borrado sus pecados (*Romanos 11:25-27 Biblia Torres Amat*).

Mientras tanto, había que respetar y proteger a la minoría israelita por su función teológica de testimonio de la verdad de las Escrituras y de la intervención de Dios en la historia, a raíz del ‘castigo’ del exilio por haber rechazado a Cristo (Baer 1971: 15; Amran 2003: 77-78; Chazan 2006: 36-38). De hecho, en las *Siete Partidas* se afirmaba el carácter punitivo de la condición de peculiaridad jurídica reservada a los judíos, precisamente según dicha perspectiva histórica y retomando una *Decretal* del papa Inocencio III de 1205 a ese propósito (Salvador Martínez 2006: 145):

Porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuesen remembranza á los homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificaron á nuestro señor Jesucristo (VII, 24, 1, cf. Valdeón Baroque 2004: 30).

Evidentemente, esa ‘tolerancia’ no implicaba necesariamente la igualdad jurídica, sobre todo en lo que atañía a la prohibición para los israelitas de ejercer posiciones de autoridad con respecto a los católicos (Benito Ruano 2004: 64-65; Salvador Martínez 2006: 166), según disposiciones ya existentes en la legislación visigoda –el Concilio IV de Toledo (633)– y en la anterior legislación castellana, con normas promulgadas por Alfonso VII en el año 1118 con respecto a la ciudad de Toledo (Benito Ruano 2004: 64-65) y confirmadas también por Fernando III en el *Fuero Juzgo* de Córdoba (1241):

Porque los comendamientos de los padres santos sean cumplidos, a los cuales queremos e debemos obedecer, mando que ningun judio, nin ninguno de nuevamente cristiano, non aya mandamiento sobre ningun cristiano de Cordoba, nin de su termino, si non fuere mi Almojarife.

Sin embargo, en Castilla se encontraba la legislación más favorable a los judíos de toda Europa; ya desde el año 1090, por ejemplo, se había establecido, por parte de Alfonso VI con la *Carta inter Christianos et Judaeos*, un trato similar con los cristianos

en lo que concernía a la validez de juramentos, derechos de los jueces y cobro de las deudas (Valdeón Baruque 2004: 24). El carácter a largo plazo del esperado proceso de conversión –fuese de musulmanes o judíos– es testimoniado por las mismas disposiciones de las *Siete Partidas* que fundamentan su realización en el buen ejemplo de los cristianos y no en la constricción:

- a. Por buenas palabras et convenibles predicaciones se deben trabajar los cristianos a convertir á los moros para facerles creer la nuestra fe (III, 676, cf. Ratcliffe 1984: 245).
- b. Fuerza nin premia deben facer en ninguna manera a ningunt judío porque se torne cristiano, mas con buenos ejemplos, e con los dichos de las santas escripturas e con falagos los deben los cristianos convertir a la fe de nuestro señor Jesucristo, ca nuestro señor Dios non quiere nin ama servicio quel sea fecho por fuerza (VI, cf. Rábade Obradó 2006: 311-312).

En tercer lugar, la importancia del factor religioso estriba en la exacta valoración del alcance antropológico y sociológico de dicho fenómeno. A pesar de la peculiar comprensión actual, resultado del desarrollo de los esquemas de pensamiento típicos de la Ilustración y a raíz también de los conflictos interconfesionales que se han desarrollado a partir de la Reforma y que han acabado haciendo asimilar la fe a un sistema de creencias (Pick 2011: 226-227), la religión por sí misma –y aun más en el siglo XIII– no se plantea en absoluto como simple materia de opinión sobre cuestiones de naturaleza espiritual. Muy al contrario, se configura no solo y no tanto como asunto de creencia, sino más bien de cosmovisión, lo que implica también una conjunción entre el ámbito de la creencia y el de la práctica de vida. Es, entonces, un código ético, una manera de vivir, una verdadera estructuración antropológica, sociológica e identitaria. En este sentido, la dimensión filosófica se une al aspecto ético, planteando así la configuración de la religión como categoría social y antropológica (Pick 2011: 222 y 227): religión significa también *pertenecer* y *participar* dentro de una comunidad con su comprensión del mundo, su código ético y su práctica de vida. A través de sus rituales el individuo entra a formar parte de una comunidad y expresa existencialmente su pertenencia a ella a lo largo de su vida, significándose muy a menudo en términos alternativos, sino aun antagónicos, con respecto a otras comunidades. Por eso, Jiménez de Rada caracterizaba la religión no como un simple sistema coherente de creencias sino como una “Ley”, según destaca a lo largo del *Dialogus Libri Vitae* y de la *Historia Arabum* (Pick 2011: 232-233). De ahí la importancia de la unidad religiosa dentro de un conjunto nacional, la cual, por las

peculiares circunstancias de Castilla –esencialmente, el tamaño de las minorías musulmana y judía, y los recursos fiscales que proporcionaban– solo podía concebirse en términos de proyecto a largo plazo. Mientras tanto, había que trabajar pacientemente con vistas a la formación de una identidad sólida en el pueblo católico y posiblemente en los conversos a raíz de su recatequización, que instrumentos como la Biblia en romance con sus glosas podían contribuir a realizar, para que un día pudiera volver, al menos dentro de la patria, la unidad cultural originaria y arquetípica –y probablemente utópica– que había ido fragmentándose progresivamente a causa de la Caída de Adán y Eva y de la multiplicación de lenguas y culturas, según afirmaba el relato de la Torre de Babel (*Génesis* 11:1-9; cf. Pick 2011: 223), narrativa fundacional que alegoriza los procesos de la histórica incapacidad humana para perseverar dentro de relaciones interpersonales e intercomunitarias armoniosas. En efecto, en el *De Rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada se puede leer acerca del origen de los diferentes pueblos y culturas lo siguiente:

Set et horum filii penas peccantium iam obliti culpas ablutis criminibus adiecerunt et uolentes Altissimo similari turrim superbie erexerunt. [...]. Noe itaque generatio [...] incertis sedibus uagabatur, [...] donec primordia nostre originis, superbia confundente unitatem simplicium linguarum, diuisio separauit. Et quia loquere diuersitas conuictus, mores et animos uariavit unilingues, aliam et ceterarum linguarum alias sortite sunt regiones, et prout unius lingue professio exigebat, diuersos populos effecerunt, et ab inuicem segregati climata prouincias et patrias diuiserunt, et lingua alia alienationem a próximo suggerebat, et non discidio quam odio separati loca placida elegerunt, in quibus sedes comodas locauerunt, et propriis terminis non contenti alienos inuadere presumpserunt et ex iniuriis mors et gladius prouenerunt et nomina sua in terris et cognationibus uocauerunt, postea linguas ydiomatibus distinxerunt. (Libro I, i: 6-9, 19-20, 21-22- 23-35, pp. 9-10)⁸⁵.

De momento, la convivencia entre las tres comunidades se planteaba como una solución provisional con vistas a la recuperación de la unidad cultural, ya facilitada por la posibilidad existente y contextual de una lengua común, el romance, esperando para la

⁸⁵ “Sin embargo, sus descendientes [los hijos de Noé], olvidados ya el castigo de los pecadores, volvieron a incurrir en las faltas expiadas, y deseando rivalizar con el Altísimo construyeron una torre como expresión de su soberbia [...]. Y así la estirpe de Noé erraba sin asentamiento fijo [...] hasta que, al poner fin la soberbia a la unidad del habla, una división separó los comienzos de nuestra raza. Y como la diversidad de las lenguas trastocó los hábitos, costumbres e intenciones de quienes antes hablaban la misma, a cada región le correspondió una lengua distinta, y de acuerdo con la forma de cada una de ellas crearon distintos pueblos, y una vez separados unos de otros en la distancia, formaron las provincias y las patrias, y cada lengua establecía la diferencia con el vecino; y alejados no tanto por la separación como por el odio, escogieron lugares tranquilos en los que establecieron asentamientos cómodos; y no contentos con sus propios límites, se dedicaron a invadir a los vecinos, y de las afrentas surgieron la muerte y la guerra, y les dieron sus nombres a sus tierras y a sus descendencias; finalmente dividieron las lenguas en dialectos” (Jiménez de Rada [1989: 61-62], trad. Fernández Valverde).

unificación religiosa hasta cuando pudiera realizarse, abarcando a todas las gentes que viviesen dentro del mismo territorio, aunque hubiera que esperar hasta el final de los tiempos en lo que concernía a los judíos, según los ya mencionados argumentos basados en san Pablo (Baer 1971: 15; Chazan 2006: 36-38). En efecto, la pertenencia a una única comunidad religiosa, a pesar de las diferencias étnicas o culturales, se podía ver como un elemento que facilitaría la convivencia por realizarse dentro del territorio, gracias a la común participación en la ecúmene cristiana, así como había ocurrido con la fusión entre los hispanorromanos y los godos, posibilitada por la conversión de estos al catolicismo en el siglo VI (Catalán 1987: 20). El idioma podía proporcionar ya en el presente el primer paso hacia un espacio cultural compartido por los diferentes grupos, un primer elemento de concordia, recorriendo al revés aquel camino de separación que se había iniciado a partir de la Torre de Babel, en el cual se situaba, simbólicamente, el origen de todas las divisiones humanas, hasta llegar a la reunificación espiritual.

Estos referentes teológicos y culturales llevaban a la Corona de Castilla, por un lado, a desear cierta separación de los súbditos cristianos con respecto a los judíos⁸⁶, y por otro, a proteger a los conversos de la desconfianza popular, precisamente por estar, ellos, encaminándose por aquella vía que, alrededor de la fe católica, llevaría a la deseada unificación cultural del reino. Prescripciones en este sentido se hallan tanto en las *Siete Partidas* de Alfonso X, como en los *Fueros* de la época de Fernando III (Ratcliffe 1984: 246). Un ejemplo concreto son las multas para quienes insultasen a los conversos (Benito Ruano 2000: 139; Roth 1995: 3; Ratcliffe 1989: 246).

Lengua y religión, se configuraban, entonces, como los ámbitos privilegiados dentro de los cuales intervenir para la construcción cultural e identitaria del reino, en correspondencia con la ampliación territorial que se estaba realizando; católicos y conversos constituían el primer entorno de intervención para el éxito de tal proyecto.

La realización de una Biblia en romance es históricamente coherente con la paralela ‘recuperación’ o adopción del término *español* para hacer referencia a los habitantes de la península Ibérica, hecho que se lleva a cabo durante el mismo período

⁸⁶ Aunque, como hemos visto, la Corona de Castilla no quería irritar a la comunidad israelita, cuya contribución fiscal era necesaria para las arcas reales. Por tanto, las disposiciones del IV Concilio de Letrán acerca de las señales distintivas en el atuendo no se aplicaron por voluntad de Fernando III y tampoco, bajo Alfonso X, las de las *Siete Partidas* (cf. Roth 2000: 95; Salvador Martínez 2006: 171 y 355).

por parte de la historiografía oficial en romance y de la producción literaria (cf. Lapesa 1981: 199-200), y que aparece, por ejemplo, en el *Libro de Alexandre* o en la obra de Berceo (Maravall 1972: 349). El gentilicio *español* designaba en esencia –aunque de forma no exenta de ambigüedades– a los hispanos cristianos, utópicamente percibidos como descendientes de los hispanorromano-godos y protagonistas del esfuerzo de la Reconquista. En efecto, Alfonso X, tras adoptar para España un referente territorial –la península–, considera a los musulmanes como un elemento ajeno y aplica el término *espannoles* a los súbditos cristianos, según se deduce del prólogo a la *Estoria de Espanna* (1999: 49-51):

Et esto fizemos por que fuesse sabudo el comienço de los espannoles, et de quales yentes fuera Espanna maltrecha [...] et por la traycion que urdio el conde do Yllan et ell arzobispo Oppa, passaron los dAffrica et ganaron todo lo mas dEspanna; et como fueron los cristianos después cobrando la tierra; et del danno que uino en ella por partir los regnos, por que se non pudo cobrar tan ayna.

Desde la perspectiva meramente lingüística, la procedencia provenzal del término *espannol* fue demostrada por Aebischer (1948) y Lapesa (1981: 200, n. 8). El gentilicio habría surgido a finales del siglo XI en el sur de Francia, como nombre de persona, retomando posiblemente un gentilicio más antiguo que designaba a los hispano-godos que se habían refugiado más allá de los Pirineos a raíz de la llegada de los musulmanes en 711. Desde esas regiones se habría extendido a la península, empezando por Aragón (Lapesa 1981: 199; Maravall 1972: 354). Lingüistas e historiadores no se ponen de acuerdo acerca de la interpretación de este dato y de su alcance en la determinación de la existencia de un sustrato identitario hispano común –la percepción de sí mismos– entre los habitantes de los distintos reinos peninsulares. Si para Aebischer y Américo Castro, que retoma las conclusiones de aquel (1970: 7-8), el término fue adoptado en el siglo XIII a causa del hábito de castellanos, leoneses, navarros y aragoneses de ser identificados como *espannoles* desde el exterior con un gentilicio que antes (siglos XI-XII) se solía aplicar a los habitantes de Al-Ándalus (Aebischer 1948: 43 y 48; Castro 1970: 16-17), para Maravall, en cambio, se trataría de la simple traducción del latín *hispanus*, ya utilizado por las crónicas medievales más antiguas en latín para designar a los moradores de los reinos cristianos (1981: 228-229), y luego también por Lucas de Tuy y Jiménez de Rada, que escribieron en latín. De hecho, Maravall proporciona una amplia

documentación de ejemplos a lo largo de toda la Edad Media que dan constancia de cómo efectivamente el término *hispanus* se utilizaba tanto para referirse a los habitantes de la península en general como a los habitantes de los distintos reinos cristianos, a sus soberanos y también al territorio bajo dominación musulmana (1981: 224-229). Podríamos añadir que la eventual atribución del nombre al territorio andalusí era, de todas maneras, coherente con el tema de la “pérdida de España” que ya aparece en la *Crónica mozárabe de 754* (cf. Maravall 1964: 22) y que retoman tanto Jiménez de Rada y Alfonso X en los prólogos del *De Rebus Hispaniae* y de la *Estoria de Espanna* respectivamente (cf. Jiménez de Rada 1989: 57, vv. 63-66; Alfonso X 1999: 49-51)⁸⁷, como Lucas de Tuy en la conclusión del *Chronicon Mundi* (Libro IV, 101)⁸⁸ (cf. Guance 2012: 460). En efecto, dicho tema ya implicaba una continuidad con la noción de origen romano de una unidad peninsular, ahora perdida, a pesar de las divisiones administrativas, y con la sucesiva unidad política, jurídica y religiosa alcanzada por los visigodos (cf. Menéndez Pidal 1987 [1947]: 150, 154 y 158). Según, por ejemplo, Maravall (1972: 349-351), ya en el siglo XIII y con Alfonso X, la historiografía en romance traduce el *hispanus*, abundantemente en uso, por *espannol*. La prueba de la existencia de un sentimiento de identidad común, compartido por todos los cristianos de España, sería precisamente el hecho de que antes de que el rey Sabio empezara a utilizar este gentilicio, ya había adquirido significado en la poesía de Berceo y en el *Libro de Alexandre*, probando la vigencia plenamente afianzada de una percepción identitaria compartida. Lucas de Tuy en el *Chronicon Mundi* (ca. 1238) había hablado de una “tierra de los españoles” (1926: 3), claramente identificada en términos cristianos por ser depositaria de la tumba de Santiago y por haber gozado, probablemente, de la visita de san Pablo (1926: 4, cf. *Romanos* 15: 24, 28). Jiménez de Rada continúa dentro de este

⁸⁷ Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae*, Prólogo 63-64, p. 6 de la edición latina (Fernández Valverde 1987): “Tempore enim uastationis Arabum scripta et libri cum pereunte patria perierunt”. Alfonso X, *Estoria de Espanna*, Prólogo (1999: 49-51): “Et esto fizimos por que fuesse sabudo el comienço de los espannoles, et de quales yentes fuera Espanna maltrecha. [...] Et como por el desacuerdo que ouieron los godos con so sennor el rey Rodrigo et por la traycion que urdio el conde Yllan et el arçobispo Oppa, passaron los dAffrica et ganaron todo lo mas dEspanna”.

⁸⁸ “O quam beatus iste rex [Fernandus], qui abstulit obprobrium Yspanorum euertens solium barbarorum et restituens ecclesie sancti Iacobi apostoli campanas suas cum magno honore, que multo tempore fuerant Cordube ob iniuriam et obprobrium nominis Christi” (Libro IV, 101: 55-58, pp. 341-342). En la percepción del Tudense, la injuria a la patria (“obprobrium”) y la injuria a Cristo proceden juntas, reafirmando una vez más la concepción de la patria hispana en términos de hogar de los cristianos.

mismo paradigma (cf. Fernández Valverde 1989: 43), lo mismo que Alfonso X, tal y como atestiguan las disposiciones de las *Siete Partidas* (III, 676; VI) que hemos citado anteriormente y el mismo prólogo de la *Estoria de Espanna*.

Por otra parte, como hace notar Catalán (1987: 29-35), no solo los legados romano y godo, sino también la circunstancia de que todos los soberanos peninsulares fueran descendientes de Sancho III el Mayor, rey de Navarra (m. 1035), contribuía necesariamente a la conciencia de una identidad común, de la que también da constancia la práctica de llamar a los reyes de León “emperadores de España”, vigente hasta la época de Alfonso VII (m. 1157) y que el mismo Alfonso X trató de retomar (Maravall 1964: 239; González Jiménez 2005: 365). La realización de E6/E8 para contribuir al afianzamiento de la identidad cultural cristiana de los castellanos es, pues, perfectamente coherente con estas corrientes de pensamiento y sus dinámicas de producción historiográfica.

4.3.1 Los albores de la cuestión conversata

Los planteamientos de la Corona, que se basaban en la teología agustiniana y se fundaban a largo plazo en la esperanza de la conversión de los judíos del reino, implicaban necesariamente una actitud favorable hacia los conversos (Rábade Obradó 2006: 300). Además, al menos teóricamente, dentro de un contexto nacional que se percibía a sí mismo como cristiano y que como tal deseaba proyectarse en el camino de su devenir histórico, esa misma actitud habría debido caracterizar el conjunto de las dinámicas de interacción social a la hora de integrar a los neófitos procedentes del judaísmo. Sin embargo, no fue el caso, según demuestra la necesidad de introducir en la legislación normas que protegiesen a los conversos de ofensas y tropelías, como hicieron el *Fuero de Brihuega* (1239-1242) y las *Siete Partidas*. En esta última obra, en efecto, se mencionaba explícitamente el problema del rechazo social hacia los conversos y el riesgo consiguiente de que volviesen a su antigua fe:

Biven e mueren muchos omes en las creencias estrañas, que amarían ser cristianos si non por los abiltamientos e las deshonorras que veen resçebir de palabra e de obra a los otros que se tornan cristianos, llamándolos tornadizos e profanándolos en otras muchas maneras malas e denuestos. [...] E por estas deshonorras que resçiben, tales y ha dellos que, después que han resçebido la nuestra fe e son fechos christianos, arrepíentanse e desanpáranla, cerrándoseles los corazones por los denuestos e abiltamientos que resçiben (VII, 25,3, cf. González Ruiz 1982: 542).

Dichas legislaciones representaban un punto de ruptura si se comparan con disposiciones de los siglos anteriores, que tradicionalmente habían dado prueba del recelo tanto hacia los judíos como hacia los conversos. Por ejemplo, el IV Concilio de Toledo (633) había prohibido a ambos el ejercicio de funciones de autoridad sobre los cristianos –“Iudaei aut qui ex Iudaeis sunt”– y lo mismo había sido establecido en 1118 por Alfonso VII de Castilla y León con respecto a la ciudad de Toledo:

Nullus judaeus, nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum christianum in Toletu nec suo territorio (cf. Benito Ruano 2004: 65)⁸⁹.

La legislación del siglo XIII introduce, por tanto, una distinción entre las dos categorías, tratando así de favorecer la plena integración de los neófitos dentro de la *civitas* cristiana castellano-leonesa. Según ya hemos mencionado, el hecho de que la Iglesia Católica recelase de influencias judaizantes en la fe cristiana había contribuido a determinar la política de separación y tolerancia llevada a cabo por los soberanos hispanos hacia los judíos, a la espera de la conversión final en los tiempos mesiánicos anunciada por san Pablo (*Romanos* 11:25-32). Contrariamente a la política de los reyes visigodos que en el siglo VII habían tratado de imponer la aceptación del cristianismo, el IV Concilio de Toledo (633) y la *Constitutio pro Iudaeis* (1199) de Inocencio III, conforme a la teología agustiniana, se habían pronunciado en contra de toda forma de constricción y a favor de la protección de los hebreos frente a todo acto de violencia por su función de testimonio de la justicia divina y de la veracidad de las Escrituras (Roth 1994: 13; Amran 2003: 77-78). Sin embargo, a partir del siglo XII un nuevo horizonte socio-cultural fue definiéndose en las tierras sujetas a los reyes de Castilla. Por un lado, el régimen fundamentalista almohade de Al-Ándalus había causado un aumento de la emigración mozárabe y judía a Castilla a raíz de su intransigencia religiosa (Amran 2003: 75); y por otro, ya a partir del siglo XI, y más intensamente en el siglo XII, la actitud de la población hacia los judíos se había radicalizado a causa de la no infrecuente presencia de individuos procedentes de esa comunidad en posiciones de poder en las cortes de los reinos españoles y en las actividades de crédito y recaudación de impuestos (Rábade Obradó 2006: 303). Además, y a partir del siglo XII, con el desarrollo de las órdenes

⁸⁹ La expresión “nuper renatus” (‘recientemente renacido’) es una alusión a la recepción del bautismo cristiano.

mendicantes –los franciscanos y los dominicos–, habían crecido también los esfuerzos misioneros dirigidos a la conversión de los judíos, a través de escritos apologéticos y predicaciones itinerantes de asistencia a menudo obligatoria, en el intento de promover la aceptación de la fe cristiana gracias al recurso a los “buenos ejemplos” y a “los dichos de las santas escrituras”, según más tarde se sugerirá también –como ya hemos visto– en las *Siete Partidas* (cf. Ley VI; Rábade Obradó 2006: 311). Dichos intentos continuaron también a lo largo de la centuria siguiente, especialmente durante los años 30 y 40, a raíz de las diatribas que siguieron la prohibición de la lectura y posesión del Talmud en Francia, Aragón, Castilla y Portugal por los papas Gregorio IX e Inocencio IV entre 1239 y 1247, resultado de las acusaciones por parte de polemistas conversos particularmente entusiastas de su nueva fe, para quienes el texto judío contenía afirmaciones blasfemas contra Cristo (Roth 1995: 21; Chazan 2006: 48). En el siglo XIII se produjo, por tanto, un conjunto de circunstancias que llevaron a numerosos judíos a convertirse al cristianismo, aunque no en la medida que el fenómeno asumió a partir de finales del siglo XIV, después de los asaltos masivos a las juderías que tuvieron lugar en 1391 tanto en Castilla como en Aragón. Las razones que había detrás de las conversiones fueron múltiples, y no siempre necesariamente acompañadas de un proceso de reflexión y descubrimiento de una nueva comprensión de la fe. Se juntaron anhelos espirituales sinceros, deseos de promoción y aceptación social y aun las decepciones provocadas por el fracaso de las fuertes expectativas mesiánicas de ese siglo, que no se realizaron y que acabaron determinando un clima de desaliento y desánimo por la prolongación indefinida del “exilio” (Roth 1995: 11). Al hablar de conversos, por tanto, no se puede hacer referencia a una condición existencial unívoca sino a un abanico de posibilidades, reflejo de estados psicológicos e identitarios distintos: desde la sinceridad, hasta la indecisión o la simulación (Benito Ruano 2004: 64). Dentro de este marco, la no particularmente brillante preparación del clero católico y la desconfianza de la población hacia los recién convertidos, por razones de índole económica y de ascenso social, podía efectivamente provocar una recaída en las prácticas religiosas judías, no necesariamente por mala fe, sino también o más bien por falta de formación en la religión cristiana.

Con respecto a la utilización de la Biblia E6/E8 en la actividad de catequización de los conversos, en la apologética y en la predicación, y en relación con la recepción por

parte de la audiencia de las argumentaciones fundamentadas en sus glosas, el estado actual de las investigaciones no permite presentar evidencias concretas; se trata, pues, de un aspecto que habrá que explorar de forma específica dentro del marco de futuros proyectos de investigación. La causa estriba en la exigüidad de la documentación eclesiástica anterior a la segunda mitad del siglo XIV⁹⁰, debida principalmente a problemas de conservación y al número limitado de las personas susceptibles de estar interesadas –además de capaces– en leer sermones (Sánchez Sánchez 2000: 760, Orfali 2012: 32). Las citas de predicaciones que se conservan se encuentran en documentos sinodales o, esporádicamente, están constituidas por notas de los mismos predicadores itinerantes, que pertenecían a las órdenes mendicantes de los franciscanos y dominicos (Sánchez Sánchez 2000: 764). De hecho, el Sínodo de León de 1267 (o 1262)⁹¹ da constancia de esa actividad de predicación por parte de los mencionados frailes:

Otrosi, mandamos a los clerigos que quando los frades predicadores o menores acaescieren en sos logares o en sus eglesias, que los reciban bien et lles fagan bien; et se quisieren predicar et oyr confessiones, que amonesten a sus pueblos que vengan a ellos. Et vos et todos aquellos que fueren a suas predicaciones, damoslles quarenta días de perdon (47: 2-7. *Synodicon Hispanum*, vol. III, p. 247).

Los documentos sinodales, en efecto, confirman que en los pueblos y fuera de las áreas urbanas era escasa la actividad de predicación a causa de la insuficiente preparación del clero, y que aquella acabó siendo llevada a cabo casi exclusivamente por las mencionadas órdenes itinerantes (cf. Sánchez Sánchez 200: 764). A ese respecto, en el año 1303 el Sínodo de León daba constancia todavía de la vigencia del problema, más de 70 años después del Concilio de Valladolid (1228), que había decretado la suspensión de

⁹⁰ La documentación disponible para los sínodos castellano-leoneses del siglo XIII y de principios del siglo XIV es muy escueta. Con respecto a la diócesis de León, las actas empiezan a partir de 1267 y siguen con los sínodos de 1288, 1303, 1306, 1318 y 1319, para continuar con el del año 1406 (*Synodicon Hispanum*, ed. Antonio García y García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, vol. III, pp. 232-293). Con respecto a los sínodos de la diócesis de Astorga, la documentación empieza a partir de 1444 (*Synodicon Hispanum*, vol. III, pp. 8-13). Para Oviedo empieza en 1302-1323 (*Synodicon Hispanum*, vol. III, pp. 391-394). La documentación disponible acerca de Burgos comienza en 1359 (*Synodicon Hispanum*, vol. VII, pp. 10-26), la de Palencia está disponible a partir de 1344 (*Synodicon Hispanum*, vol. VII, pp. 352-355); la de Toledo a partir de 1323 (*Synodicon Hispanum*, vol. X, pp. 530-545) y la de Cuenca a partir de 1364 (*Synodicon Hispanum*, vol. X, pp. 15-39). No hemos encontrado menciones o provisiones con respecto al ministerio de la predicación, con la excepción de los sínodos de León de 1267 y 1303, cuyas disposiciones reproducimos en el cuerpo del apartado.

⁹¹ Acerca de la incertidumbre sobre la fecha exacta de ese sínodo, cf. García y García 1984: III, 233.

los beneficios eclesiásticos para el clero que no emprendiera el aprendizaje del latín (Gorosterratzu 1925: 226, Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 171):

Item, stablecemos que cada domingo enna missa prediquen los rectores, se sobieren o se acaescier y algún frade; e se non sobieren fazer sermon, digan aquello que sobieren deposes del evangelio [...]. Otrosi, lles deven fazer saber enna predicacion quales son los peccados de que se deven guardar, et quales son las obras bonas que deven usar, et quales son los articulos de la fee que deven creer, et los mandamientos de la lee que deven guardar, asi commo será de iuso scripto (32: 3-5, 12-16. *Synodicon Hispanum*, vol. III, pp. 276-277)⁹².

Lo que sí se sabe de la práctica homilética es que los sermones solían darse en la lengua del pueblo (Fernández López 2003: 27). Según las disposiciones del Sínodo de León de 1303, la predicación debía ocuparse de enseñar los fundamentos de la fe católica, que se resumían en el Credo Apostólico, los Diez Mandamientos, la lista de los pecados mortales y de las obras buenas (García y García 1984: III, 261); esas disposiciones estaban redactadas en castellano y contenían el Credo Apostólico y los Diez Mandamientos en romance⁹³, lo que constituye una prueba de que existía cierta actividad catequética dirigida al pueblo de los feligreses. Señalamos también que las muestras disponibles de predicaciones del siglo XIV solían contener citas de la Biblia latina traducidas al romance para facilitar la comprensión por parte de la audiencia (cf. Lapeyre 1948: 129-130, 137, 139, 141-143). Cabe mencionar también que el rey Fernando III se sentía particularmente cercano a los franciscanos –especialmente activos en la predicación itinerante–, algunos de los cuales fueron consejeros suyos, como fray Pedro Gallego⁹⁴, futuro obispo de Cartagena (1248-1267) (cf. Dacosta 2006: 103).

El hecho de que, como veremos en los capítulos siguientes, muchas glosas de E8 y E6 den la impresión de dirigirse a un público que necesitara descubrir o redescubrir la continuidad entre judaísmo y cristianismo en una óptica de superación y cumplimiento, lleva a sospechar que la cuestión de la integración de los conversos dentro de la Iglesia nacional y, por tanto, dentro del conjunto social, formara parte de las preocupaciones de las instancias que controlaban las políticas de producción cultural en la Castilla del siglo XIII. En ese contexto, podía resultar provechosa la disponibilidad de un recurso de apoyo

⁹² Cit. también en Sánchez Sánchez 2000: 765 n. 14.

⁹³ Disposiciones 33 y 34 (*Synodicon Hispanum*, vol. III, pp. 277-278).

⁹⁴ Fray Pedro Gallego fue obispo de Cartagena (1248-1267), confesor de Alfonso X y traductor de obras árabes de ciencia y astronomía (*Summa de astronomia, Liber de animalibus, De regitua domus*) (Dacosta 2006: 103).

en la lengua común para las actividades de catequesis, predicación y apología de la fe católica.

4.4 Compendio del capítulo

El siglo XIII en Castilla se caracterizó por la presencia de dos problemáticas estrechamente relacionadas: el deseo de llevar a cabo un proyecto de reconstitución de la nación hispana cristiana –aunque no unificada políticamente, sino articulada en diferentes reinos (Castilla y León, Aragón, Navarra, Portugal), dinásticamente relacionados⁹⁵– y la consiguiente necesidad de reconstruir la identidad nacional después de la invasión musulmana de 711, considerada un paréntesis en la historia peninsular.

A raíz de la expansión militar de Castilla, la población del reino en la época de Fernando III se caracterizó por la amplia presencia de minorías judías y musulmanas. La cuantificación de estas es difícil de determinar por falta de fuentes al respecto; el único dato cierto es que en el siglo XI, tras la conquista de Toledo por Alfonso VI (1085), los judíos constituirían al menos el 10% de la población de la ciudad.

El debate historiográfico contemporáneo acerca de la formación de la identidad hispana se ha polarizado por mucho tiempo alrededor de las posiciones representadas por Américo Castro (1948) y Claudio Sánchez-Albornoz (1956). El primero sostenía el carácter progresivo del constituirse de dicha identidad, caracterizado por la influencia predominante de la cultura musulmana y hebraica, cuyas huellas se manifiestan en la importancia del elemento espiritual en la cultura hispana. En cambio, Sánchez-Albornoz ubicó en la civilización hispano-goda el momento culminante y determinante del proceso de definición de la identidad. Otros autores, como Maravall (1964) y Salvador Martínez (2006), han subrayado la influencia recíproca de las tres culturas y el mestizaje étnico que se realizó durante el período musulmán, lo que produjo dentro de la población la perpetuación de divisiones de tipo cultural pero no necesariamente étnico. Prueba de ello serían las legislaciones sobre los códigos de indumentarias para las minorías, como los cánones del IV Concilio de Letrán (1215) y las *Siete Partidas* (1256-1265), que se

⁹⁵ Los soberanos de Castilla, León, Portugal, Aragón y Navarra descendían directamente de Sancho III de Navarra (m. 1035).

fundamentaban en la incapacidad de distinguir físicamente entre miembros de las diferentes comunidades.

Las tres comunidades cristiana, judía y musulmana eran portadoras de cosmovisiones mutuamente excluyentes, una circunstancia que podía dificultar sumamente la viabilidad de un proyecto de construcción nacional a largo plazo y por consiguiente la paz interna del reino. Sin embargo, los importantes recursos financieros proporcionados por los impuestos de las *aljamas* judías y musulmanas fueron la causa principal de la ambigüedad de la política oficial de la Corona –entre ‘tolerancia’ y separación– hacia dichas minorías, cuya presencia, además, había que aceptar por ser demasiado numerosas para ser asimiladas o eliminadas. Con respecto a la actitud hacia la comunidad judía, la teorización político-jurídica de la época remitía a los planteamientos de san Agustín, basados en los textos de san Pablo (*Romanos*), que sostenían la necesidad de la tolerancia y protección de los judíos por parte de los soberanos cristianos por ser los israelitas testigos de la verdad de las Escrituras, por ser demostración viviente de la intervención de Dios en la Historia a raíz del ‘castigo’ del exilio por el rechazo a Cristo, y en la espera de su conversión a la fe cristiana que se realizaría al final de los tiempos.

El proyecto de construcción de una identidad cultural nacional de síntesis dentro de un conjunto social, caracterizado por la presencia de tres comunidades muy marcadas culturalmente, se articuló alrededor del mito inspirador de la continuidad de la civilización cristiana hispana con el pasado hispano-godo preislámico, insertando, además, la vivencia nacional en el marco de la historia sagrada. Las vicisitudes nacionales eran el resultado de la acción de la Providencia divina. Dicha comprensión de la Historia fue alimentada por la producción historiográfica de la época y por la construcción de la imagen real alrededor de referentes bíblicos, presentando así a la dinastía reinante en términos de continuidad no solo con el pasado hispano-godo sino también con los acontecimientos del relato bíblico. Estos temas destacan, aunque según proporciones diferentes, en todas las historias redactadas durante el reino de Fernando III: *De Rebus Hispaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, el *Chronicon Mundi* del obispo Lucas de Tuy, y la *Chronica latina regum Castellae* atribuida al obispo Juan de Soria (Brea 1999: 18-19). Las miniaturas al comienzo de los libros de *Proverbios*

y *Eclesiastés* en la Biblia E6 (Anexos 1 y 2) permiten situar la versión bíblica dentro del marco de esa tradición.

La lengua romance castellana y la religión católica constituyeron los elementos clave para llevar a cabo el proceso de unificación cultural del ampliado reino de Castilla. El idioma castellano ya era hablado por la mayoría de la población y no detentaba ningún matiz de identificación religiosa; la fe católica había de llegar a imponerse a largo plazo, conforme a los planteamientos de Pablo sobre la conversión final de los judíos a Cristo. La importancia del elemento religioso en la construcción de la identidad nacional reside en su carácter de categoría antropológica y sociológica que abarca no solo la dimensión de la creencia personal, sino también y sobre todo la dimensión ética, cultural y comunitaria, caracterizándose como praxis de vida de relevancia social.

Dentro de este amplio panorama, podemos pensar que la Biblia E6 se configuraba, al estar escrita en romance y por sus numerosas glosas, como recurso para la formación del clero con vistas a la catequización doctrinaria y homilética de los católicos y para la recatequización de los conversos, cuya formación religiosa en la nueva fe había sido particularmente deficiente.

5. Los prólogos de E8 y E6

5.1 Las fuentes y el análisis exegético

El material de E6/E8 procedente de fuentes extra-bíblicas se compone de prólogos, glosas explicativas (con o sin fórmula introductoria) y glosas sinonímicas (cf. E6: *Isaías* 10 y 40). A continuación, presentamos el análisis de dicho material extra-bíblico, introduciendo el corpus según el orden de los libros bíblicos, empezando por los prólogos de E8 y E6, seguidos por las glosas de E8 (cap. 6) y E6 (caps. 7 y 8). En el Apéndice 1 añadimos también una muestra de variantes textuales procedentes de los libros que se han examinado desde esa perspectiva (*Proverbios, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías y Jeremías* cap. 1-31).

En nuestro acercamiento al material disponible en E6/E8 hemos tratado de relacionar los datos de naturaleza exegética con la reconstrucción socio-histórica del contexto de Castilla en el siglo XIII, con vistas a hacer patente la correspondencia del texto con su contexto extra-textual. Nos proponemos, por ello, situar la versión del libro sagrado dentro de su tiempo, puesto que el material añadido debía presuponer un público específico de destinación. Las reflexiones que propondremos acerca de una conexión del texto de algunas glosas y prólogos con la cuestión de la relaciones entre cristianos y judíos, y con los conversos en particular, tienden a mostrar la vigencia de tales asuntos, sin reivindicar para ellos una preeminencia absoluta; dado que se trata de una temática que necesitaba ser cuidada dentro de aquel momento histórico, sin monopolizar necesariamente la totalidad de la labor catequística y homilética. Hemos procedido también a examinar la posible correspondencia del material añadido con otras versiones bíblicas del Escorial, en particular con E2 y E3.

5.2 Sumario del estado de la cuestión

Ya hemos señalado en el capítulo 3 la tipología de las glosas y prólogos que se encuentran en E6 y E8. En lo referente a las glosas de E6, los estudios se han limitado al Nuevo Testamento y han acabado presentando dos hipótesis acerca de su procedencia. Berger (1977 [1899]: 268) sostuvo que había que buscarla en la *Glossa Ordinaria*, al menos en lo que concernía a las cartas de san Pablo. Morreale y Gardine (1956: 284), por

su parte, defendieron solo parcialmente la misma posición, opinando que era posible para algunas de las glosas, pero que otras no coincidían con la *Glossa Ordinaria*, ya que eran más específicas o no se encontraban en absoluto en ella. En trabajos posteriores Morreale (1998: 258) también optó por una proveniencia a partir de la obra de Pedro Lombardo. Las investigaciones de Montgomery y Baldwin (1970: 16-21) determinaron una coincidencia o proximidad más cercana de las glosas del Nuevo Testamento de E6 con los *Collectanea* de Pedro Lombardo, aunque los autores reproducen solamente selecciones de los comentarios originales⁹⁶. Según el trabajo de estos investigadores los prólogos de las epístolas paulinas de E6 también provendrían de Pedro Lombardo, con la excepción de los de las cartas a los *Romanos*, *1 Corintios* y *1 Tesalonicenses* (Montgomery y Baldwin 1970: 21). En lo que atañe a los demás libros del Nuevo Testamento las fuentes serían variadas (Montgomery y Baldwin 1970: 12-13). Montgomery (1962: 16-17) había reconocido el origen ignoto del primer prólogo al *Evangelio de San Mateo* y atribuyó el segundo a los comentarios del mismo Jerónimo a los textos sagrados. En *Marcos* y en *Juan* se trataría de una combinación entre el prefacio de Jerónimo y el material procedente del código *Toletanus*; en los *Hechos*, de una combinación de materiales procedentes de los comentarios de Jerónimo y de los manuscritos *Cavensis* y *Toletanus*; en *Romanos* la fuente podría ser la *Glossa Ordinaria*; y en lo que concierne a *1 Corintios*, las *Cartas católicas* y *Apocalipsis* se trataría de textos que ya aparecían en la mayoría de las ediciones de la *Vulgata* (Montgomery y Baldwin 1970: 12-13). Según la opinión de Berger (1977 [1899]: 267; cf. también Pérez 1956: 84), la fuente de los prólogos habría que buscarla en una edición de la Biblia carolingia de Teodulfo (siglo IX) y en manuscritos hispanos de origen visigodo, que reproducirían también material de la *Vetus Latina*; sin embargo, el autor no proporciona mayor información al respecto.

En lo que concierne a las glosas de E8, Reinhardt y Santiago-Otero (1988: 201) plantearon la hipótesis de que las glosas del Salterio procedieran de la *Glossa Ordinaria*,

⁹⁶ *Collectanea* es la forma abreviada para los *Collectanea in omnes divi Pauli apostoli epistolas*. A su vez, en la producción de Pedro Lombardo, el término *Magna Glossatura* se refiere a las *Glossae continuae in Salmos* (Stoppacci 2007: 289-290). Estas dos obras no deben confundirse con las *Sententiae in IV libris distinctae*, habitualmente conocidas como *Sententiae*, y que no constituyen un comentario bíblico seguido según el texto de las Escrituras, sino más bien una colección de seis tratados teológicos no específicamente consagrados al texto bíblico (Dahan 2007: 336-337).

mientras que Llamas (1947: 558) supuso la posibilidad, al menos parcial, de un origen rabínico. Con respecto a las acotaciones del resto de la versión, la única información con la que contamos es la atribución a Pedro Comestor (Enrique-Arias 2010: 69), que el empleo de la fórmula introductoria *diz el maestro* –o de una de sus variantes– parece apoyar. En efecto, hemos identificado las treinta glosas del texto como procedentes de la *Historia Scholastica*.

5.3 Los prólogos de E8

La distribución de los prólogos es muy desigual en el manuscrito E8. De hecho, solo se encuentran en los libros de *Números*, *Jueces*, *1-4 Reyes* (y al principio de *2 Samuel*)⁹⁷ y *Salmos*.

El prólogo del Salterio se limita a contener la indicación de la autoría de la traducción por parte de Hermann el Alemán, futuro obispo de Astorga, que obró en los escritorios reales de Toledo como traductor entre 1240 y 1256 procedente de Palencia (Francomano 2011: 317; Rodríguez López 2003: 145):

Esta es la translacion del psalterio que fizo maestre herman el aleman segund cuemo esta en el ebraygo.

Se trata de una información, por cierto, útil a la hora de plantear la cuestión del origen de la versión, ya que es sabido que Hermann el Alemán fue también preceptor de los infantes Felipe y Sancho (González Ruiz 1997: 227; Hernández 2000: 611-612) y que la Universidad de Palencia era el seminario de la diócesis de Toledo (Fernández Valverde 1992: xxxiv). Esta notación de atribución fue la que empujó a Llamas (1949: 16) a adscribirle enteramente la paternidad traductora de E6/E8.

El prólogo a *2 Samuel* (o *2 Reyes*) se limita a recopilar una glosa de Pedro Comestor al capítulo 31 de *1 Samuel*, cuya función era facilitar la transición entre los dos libros y ayudar a comprender las causas de la muerte del rey Saúl:

a. Dize el maestre, enparalipomenon es leydo que murio Saul por sus peccados, desi demandando consseillo ala muger fechizera, por que lo mato dios. Et Regno Saul biuiendo samuel dizeocho aynnos et muerto Samuel Regno dos aynnos, Pero la Santa escriptura non conto estos aynnos: Desde samuel propriamiente compieçan los tiempos delos prophetas, nombraderos assi como desde Saul los tiempos delos Reyes. (*Biblia E8*).

⁹⁷ La designación *1-4 Reyes* para los libros de *1-2 Samuel* y *1-2 Reyes* procede de la tradición de la *LXX*. Nos hemos referido a la transcripción de los prólogos y glosas de E8 disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>.

b. Nota quod in Paralipomenon legitur: “Mortuus est Saul propter iniquitates suas”, et additur, quasi in cumulum peccati, “sed insuper consuluit pythonissam, propter quod interfecit eum Dominus”. [...]. Et regnavit Saul, vivente Samuele, octodecim annis, et, eo mortuo, duobus annis. Hos annos sacra tamen Scriptura non adnotavit. A Samuele proprie incipiunt tempora nominatorum prophetarum, sicut a Saule tempora rerum Israel. (*Historia Scholastica, Liber I Regum*, cap. XXVIII: 1323B-1324A).

Por tanto, los prefacios que presentan interés para nuestra investigación son los de *Números, Jueces y 1-4 Reyes*:

a. El quarto libbro de departamento desta Istoria es llamado en ebreyco vage daber que suena, o, que dize [&] fablo. En griego es dicho [aresinoth en latin es dicho] libro de cuenta, o, de cuentas, Onde es dicho muchas vezes leydo en las cuentas & con Razon assi es llamado car aqui son nonbradas quatro cosas principalment, o, maorment. cuenta los varones que eran guisados pora traer armas & los primeros nascidos & los leuitas que son dos vezes aqui contados & las moranças que fizieron en las tierras pora passaron & cuenta otras cosas muchas porque es dicho libro de cuentas mas las mugeres nin los de veyte aynnos asuso non fueron ailli contados nin la gent mezclada. Esto es los que eran medios Judios & medios egipcianos de natura en aquesta carta part assi conmiença Josephus morando moysen enel monte de sinay ouo de dios los establimientos sobredichos & dio los escriptos a los fijos de israel. Pues que entendio que aqueillas cosas les podrian abundar pora vsar ley. quiso saber la cuenta de los honbres que eran pora traes armas pora vso de batailla & conto todo el pueblo. Esto es los que podrian traer armas se serian pora eillo & sobre esto dize moysen que fablo dios ael & dixo: (*Números, Biblia E8*).

b. Quarta hujus historiae distinctio Hebraice dicitur Vajedabber, quod sonat *et locutus est*. Apud nos tamen, et non habetur. Nomen Graecum in scriptis nostris non habemus: nam Graece, baresmoth, slias, ellesmoth. Latine liber *Numeri*, vel *Numerorum* dicitur. Et dicitur quandoque Numeri pluraliter, unde et dici solet; Legitur hoc in Numeris. Merito autem hoc nomine censetur, quia quatuor principaliter hic numerantur. De omni populo, viri apti ad arma ferenda; primogeniti Leviti, qui etiam bis numerantur, mansiones per quas profecti sunt. Sed nec mulieres, nec minores viginti annorum, nec vulgus promiscuum, nec debiles ad bella, numerantur. Ad hanc partem historie sic transit Josephus. Moyses praedictam sonstitutionem legum, dum sub Sina morarentur, a Deo cognovit, et Hebraeis scriptum contradidit. Cumque circa legislationem haec sufficere putaret, ad exercitii militaris jura conversus est, et numeravit populorum capita, scilicet pugnare valentium. Moyses dicit Dominum super hoc locum fuisse dicens. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum, I: 1215CD*).

c. El libro delos Juezes en ebraygo, es dicho softym que cuenta los Juezes ata ely el Sacerdot & por esto es dicho el libro delos Juezes Pero Semeia que los que lo fizieron le pusieron assi nombre escriuiendo cadauno delos Juezes, Segunt su tiempo assi como caronica. Mas es dubda de qui lo ayunto en vno: Dizen algunos que Semuel, otros que esdras, mas semeia que ezechias lo ayunto, que ayunto los prouerbios de Salamon & el libro delos Reyes: Si fuere preguntado por que non son moyses & Josue contados entre los Juezes, dezimos que no Judgaron solamiente el Pueblo, mas quel cabdelaron. Mas los otros no ouieron otro drecho sobrel pueblo sino que vsaua el Pueblo el Consseio & el Saber daqueillos en sus tribulaciones. (*Jueces, Biblia E8*).

d. Liber Judicum Hebraice Sophetim dicitur, qui iudices describit, usque ad Heli sacerdotem, et ob hoc dicitur Judicum tanquam materia. Videtur tamen quibusdam ab auctoribus sic nominatus, ut quasi chronice scribendo, Quisque iudicum tempus suum in actis redegere. Quis autem in unum compegerit dubium est. Dicunt quidam quod Samuel, alii quod Esdras. Verisimilius videtur quod Ezechias, qui parabolas Salomonis, et librum Regum in unum collegit. Si quaeritur quare Josue et Moyses inter iudices non annumerentur, dicimus quia non solum iudicaverunt populum, sed et

rexerunt. Caeteri vero nil juris in populo habuerunt, nisi quod in tribulationibus suis consilio et prudentia forum populus utebatur. (*Historia Scholastica, Liber Judicum, I: 1271CD*).

e. El libro delos Reyes es, fecho quatro partes segunt nos, mas segunt los ebreos es dos partes et dizen al primero Samuel por que fabla y de su, fecho, al otro dizen malachim que dize tanto como libro delos Reyes, algunos lo claman malachot que quier dezir delos Regnos, et fabla enel de vn Regno delos Judios solamiente et de sus Reyes maguer que fue partido depues en dos, & es escripto est libro por tiempos de cada Rey et es ayuntado en vno por Iheremia & assi semeia, car en vno fenescen est libro & el de Jeremias, mas por honrra de Samuel es ante escripto su padre primero desta manera: (*1-4 Reyes, Biblia E8*).

f. Liber Regum in quatuor voluminibus distinguitur apud nos; secundum Hebraeos autem in duobus, et dicunt primum Samuel, a nomine auctoris; secundum vocant Melachim, id est *regum*, a materia, quidam vocant Melachoth, quod sonat *regnorum*, sed vitiose. Agit enim in eo de uno regno Judaeorum tantum, et de regibus ejus, licet in duo divisum fuerit. Scriptus est autem chronice liber iste sub istis regibus, qui compactus est in unum a Jeremia, quod exinde patet, quod idem finis est hujus libri, et Jeremiae. Ad commendationem autem Samuel praemittitur commendatio patris ejus in hunc modum. (*Historia Scholastica, Liber I Regum, I: 1295C*).

Los tres prólogos reproducen íntegramente los que se encuentran en la obra de Pedro Comestor con la única excepción de *Números*, donde se abrevia levemente la fuente sin restar ninguna información, pues el texto de Comestor tiende a cierta redundancia. Lo que esos prefacios hacen destacar es el hecho de que contengan indicación de la denominación hebraica de sendos libros, haciendo pensar en una posible utilización para la recatequización de los conversos, en el sentido de mostrarles la continuidad entre su antigua tradición religiosa y la nueva. Cabe señalar que el prólogo de *Números* añade una glosa al texto original de la *Historia Scholastica*; al hablar del origen del nombre del libro, que se refiere a los censos del pueblo israelita en el desierto durante el éxodo, el traductor agrega una explicación para la expresión “gente mezclada”: “Esto es los que eran medios Judios & medios egipcianos de natura”. La expresión remite a un episodio del capítulo 11 del libro, en que el gentío que se había juntado a los hebreos en la huida de Egipto se quejó de la escasez y falta de variedad de la comida en el desierto:

a. Porque sucedió que la gente allegadiza que había venido con ellos de Egipto, tuvo un ardiente deseo de comer carne, y poniéndose a llorar, uniéndosele también los hijos de Israel, dijeron: ¡Oh! ¡Quién nos diera carnes para comer! (*Números 11:4 Biblia Torres Amat*)⁹⁸.

b. Otra gent menuda & mezclada que venieron con ellos ouieron deseo de carnes & estaua llorando & los fijos de israel con ellos & dixieron. Qui nos dara carnes que comamos. (*Números 11:4 Biblia E8*).

⁹⁸ A lo largo del capítulo citamos principalmente a partir de la *Biblia Torres Amat* por ser esta una traducción de la *Vulgata Sixto-Clementina*. Citamos esta versión cada vez que una comparación con el texto latino sea oportuna.

La frase en cuestión, que no se encuentra en el texto del prólogo de Pedro Comestor, podría quizá resumir, parafraseándolo, el contenido de la *Additio 1*, que recita: “Vulgus promiscuum vocantur, quidam Aegyptii, qui secuti erant eos egressuros”⁹⁹. Sin embargo, la adición de esta glosa bien podría compaginarse con el contexto castellano del siglo XIII, caracterizado por la incipiente desconfianza hacia los conversos. Ya hemos señalado, por ejemplo, que el *Fuero de Brihuega* (1239-1242) multaba con dos maravedís a quienes llamasen *tornadizo* a un converso (Roth 1995: 3) y que disposiciones similares se encontraron también en las *Siete Partidas* (1256-1265) de Alfonso X, donde podemos leer:

si alguno contra esto ficiere, mandamos que reciba pena et escarmiento por ende á bien vista de los judgadores del lugar, mas cruamente que si lo ficiesen á otro home ó muger. (*Siete Partidas*, III, 677; cit. en Ratcliffe 1984: 246).

Un comentario como el de la glosa al prólogo de *Números*, que insistía en que aun el originario pueblo de Dios tenía naturaleza compuesta, podía emplearse, por un lado, con los católicos de origen para ejercer una función pedagógica de tolerancia, convirtiéndolos en el nuevo pueblo elegido al cual el texto bíblico se dirigía, y por otro, con los mismos conversos, por si tuvieran la tentación de enorgullecerse por su ascendencia judía. En ambos casos el propósito perseguido era la mutua aceptación, que sola podía asegurar la paz social.

5.4 Los prólogos de E6

La Biblia E6 presenta un mayor número de prólogos, especialmente relevante en el Nuevo Testamento. En lo que concierne al Antiguo Testamento, solo contiene dos: *Lamentaciones* y *I Macabeos*. El prefacio de *Lamentaciones* no se encuentra en el texto hebraico, pero sí en la *LXX* y en la *Vulgata*:

Depues que israhel fue leuado en catiuero e iherusalem fue destruida souo ieremias llorando e fizo este llanto en iherusalem e dixo.

Es relevante para nuestra investigación porque su traducción en E6 no sigue la variante que se puede encontrar en la edición Sixto-Clementina de la *Vulgata* (1592),

⁹⁹ *Historia Scholastica, Liber Numerorum*, I: 1217A.

basada principalmente en las versiones parisinas de la Biblia latina (Berger 1893: 329; Montgomery 1962: 14-16), sino más bien la del manuscrito hispano *Legionensis 2*:

- a. Et factum est, postquam in captivitatem redactus est Israel, et Ierusalem deserta est, sedit Ieremias propheta flens, et planxit lamentatione hac in Ierusalem, et amaro animo suspirans et eiulans, dixit. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Et factum est postquam in captiuitate reductus est israel et ierusalem deserta est sedit ieremias flens et planxit lamentationem hanc in ierusalem et dixit. (*Legionensis 2*)¹⁰⁰.

Se manifiesta así el hecho de que efectivamente la labor traductora se acompañara de un esfuerzo de reconstrucción del texto de referencia que tratase de tener en cuenta también la tradición hispánica, o que, al menos, la tomara como referencia para la interpretación del texto, a través del recurso a su material añadido.

El prólogo de *I Macabeos* sigue al pie de la letra el *Prologus beati Hieronymi presbyteri in libros Machabaeorum* que se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*, sin embargo, incluye algunas variantes menores que parecen aclarar frases latinas demasiado condensadas de sentido y de difícil comprensión para quienes no tuviesen ya cierta familiaridad con el contenido del libro:

- a. Aquí comieçan los libros de los machabeos en que son escriptas las batallas que ouieron los capdiellos de los iudios con las yentes de persia. e las lides de los sabados e los uencimientos del noble iudas machabeo por cuyo nombre son llamados estos libros. Otro si aqui son nombrados los fechos de los siete ermanos que suffrieron mui duras penas por las santas leyes de dios. E mientre que los tormentauan la madre dellos maguer ques dolie dellos cuemo madre se duele de sos fijos; gozando se. castigaua los que recibiesen muerte por la santa ley de dios. Assi comieça el primer libro de los machabeos. (*Biblia E6*).
- b. Machabaeorum libri duo praenotant praelia inter hebraeorum duces gentemque persarum: pugnam quoque sabbatorum, et nobiles machabaei ducis triumphos. ex cuius nomine et libri iidem sunt nuncupati. Haec quoque historia continet etiam inclyta illa gesta machabaeorum fratrum: qui sub antiocho rege pro sacris legibus dira tormenta perpessi sunt. Quos mater pia dum diuersis suppliciis vrgerentur, non solum non fleuit. sed et gaudens hortabatur ad gloriam passionis. (*Glossa Ordinaria, Incipit Prologus Beati Hieroyimi presbiteri in libros Machabaeorum*).

Por ejemplo, E6 traduce “quos mater pia dum diuersis suppliciis urgerentur [...] hortabatur ad gloriam passionis” por “E mientre que los tormentauan la madre dellos [...] castigaua los que recibiesen muerte por la santa ley de Dios”, retomando “pro sacris legibus” de la frase precedente y haciendo así más clara la frase, a menos que se trate de un despiste del copista por similitud.

En el Nuevo Testamento de E6 la presencia de prólogos es amplia; solo falta el prólogo en el Evangelio de *Lucas*. Esta frecuencia podría señalar el mayor énfasis en el

¹⁰⁰ Cf. *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 1248.

Nuevo Testamento en lo que concernía a la formación del clero y la predicación, según también indicaría la llamativa presencia de glosas. En particular, revisten una relevancia especial para la comprensión del contexto castellano del siglo XIII los prólogos a *Mateo*, *Juan*, *Romanos*, *1 Corintios* y *Gálatas*, por dar constancia de cierto nivel de adaptabilidad a la cuestión de las relaciones entre cristianos y judíos, incluyendo la incipiente cuestión conversas.

El prefacio a *Mateo*, muy largo, se compone en realidad de dos textos, que reproducimos a continuación:

a. La gloriosa maria madre de ihesu christo; ouo el padre de nazareth. e dixieron le ioachim. la madre fue de bethleem e ouo nombre anna. Quando murio ioachin; caso anna con otro marido que ouo nombre cleophas. de que ouo la segunda maria. e caso la con uno que auie nombre alpheo. donde nacieron estos quatro hijos. Jague el iusto que es dicho ermano de christo. que fue el primero obispo de iherusalem e ioseph otro si iusto que ouo sobrenombre barsabas. el que fue puesto en suerte con mathias. e simon e iudas dos apóstolos. este iudas fue obispo en pos so ermano sant yague. Cleophas el segundo marido de anna; auie un ermano que ouo nombre ioseph. con quien desposo a su antenada la bienauenturada maria por uoluntat de dios. por que fuesse testigo e guardador de la uirginidad della. e que criasse a ihesu christo mui fiel mientre. Muerto cleophas; caso anna con el tercero marido que ouo nombre salome. de que ouo la tercera maria e caso la con uno que auie nombre zebedeo. cuyos hijos fueron sant yague el menor e sant iohan euangelista.

b. Prologo Mvchos fueron los que el euangelio escriuieron. assi cuemo luchas euangelista lo testemunna diziendo. Mucho trabaiaron en ordenar el recontamiento de las cosas que por nos fueron acabadas. assi cuemo nos las mostraron aquellos que las uieron desdel compeçamiento e siruieron a ihesu christo. pero algunos se esforçaron de ordenar la razon; mas que de seguir la uerdad de la estoria. a los que puede seer dicho con derecho lo que dixo el propheta. Ay de los que prophetizan de so coraçon e que andan en pos de so espirito. los que dizen esto dize dios. e dios no los enuio. e destos dize el saluador en el euangelio de iohan. Todos los que ante mi uinieron ladrones fueron e furtadores. e los que uinieron no son los que fueron enuiados. Ca diz ellos se uinien e yo no los enuiaua. Pues el primero. de los quatro euangelistas es matheo el publicano. que ouo sobrenombre leui. el que compuso el euangelio en ebraygo en tierra de iudea. e fizo lo mayor mientre por algunos de los iudios de iherusalem que crouieran e non guardauan la ley sobreuiniendo la uerdad del euangelio. El segundo es marchio conpannero del apóstol sant pedro. que fue el primero obispo de la eglesia de alexandria. e el non uiera a ihesu christo. mas las cosas que oyo dezir e preigar a so maestro creyendo las el; conto las daquela guisa. catando maes a la uerdad que no al ordenamiento de las cosas. El tercero fue luchas el fisico natural de antiocha. cuya loor es en el euangelio. e aquel fue diciplo del apóstol sant paulo. e compuso el libro del euangelio. en tierra de acaya e de boecia contando algunas cosas altamientre. e assi cuemo el dize en el prologo; escriuió mas lo que oyera; que lo que uiera. El postremero fue sant iohan apóstol e euangelista el que ihesu christo mucho amo el que iaziendo. sobrel pecho de christo; apriso muchos de los sos castigamientos. e el que solo merecio oyr de la cruz he la tu madre. est escriuió su euangelio en asia. e fablo mas alta mientre de la deidad que los otros. diziendo. En el compeçamiento era uierbo. e uierbo era en dios e dios era uierbo. E mui luengo tiempo dantes fue dicho destos quatro euangelios. assi cuemo lo prueua el libro de ezechiel. en el que la primera uision assi esta

puesta. E en medio semeiança de quatro animales e las caras dellos cara de ombre. e cara de leon. e cara de buey. e cara de aguila. La primera cara que es de ombre sennala a matheo. que compeço a escreuir assi cuemo quien fabla de ombre. diziendo. Est es el libro del linnage de christo fijo de dauid fijo de abraham. La segunda sennala a marcho. por que assi cuemo uoz de leon ruyent fue oyda en yermo. en que dixo. Voz de llamant en desierto appareiat la carrera de dios. endereçat las sus semdas. La tercera que es de buey sennala a luchas por que compeço su euangelio en zacharias que era sacerdot. La quarta que es de aguila sennala a sant iohan euuangelista. que assi cuemo si tomasse alas de aguila pora uolar altamiente; fablo del uierbo de dios. Las otras cosas que se siguen en esto mismo aprouechan. e dize sant iohan en apocalipso. que uio quatro animales llenos de oios. El primero animal semeiante de leon. el segundo bezerro. el tercero semeiante de ombre. el quarto semeiante de aguila uolant. e depues un poco dize. llenos eran de oios. e nunqua quedauan dia ni noche diziendo. Santo. Santo. Santo. sennor dios poderoso sobre toda cosa. que era e es. e ha de uenir. e por estas cosas; malfiesto es que quatro euangelios tan sola mentre deuen seer recibidos. Aqui comienca san Matheos su euangelio.

El primer prólogo se encuentra también en la Biblia moralizada BNM 10232 (*Biblia de Osuna*) del siglo XV (Montgomery y Baldwin 1970: 12) y sobre su procedencia no existen informaciones (cf. Montgomery 1962: 16-17; Morreale 2006 [1974]: 71). El hecho de que la *Biblia de Osuna* reproduzca todos los prólogos de E6 (con la excepción del de *2 Corintios*) adaptados lingüísticamente, y de que, como E6, no contenga prólogo al Evangelio de Lucas (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 12; Morreale 2006 [1974]: 72; Morreale 1998: 258), no garantiza necesariamente descubrimientos sobre el origen de este primer prefacio de *Mateo*, puesto que el mismo copista/traductor de la *Biblia de Osuna* menciona haberlos recopilado a partir de E6¹⁰¹: “En Sant Luchas, que es el tercero evangelista, no se falló prólogo ante de sus evangelios” (cit. en Morreale 2006 [1974]: 72). El texto se ocupa exclusivamente de la genealogía de la Virgen María y de los “hermanos” de Jesús. Creemos haber identificado su fuente, al menos parcial, en la *Historiae Sacrae Epitome* de Aimón de Auxerre (m. 865); de hecho en el capítulo III del libro II de dicha obra podemos leer:

Quae Anna primo nupsit Ioachim, et de eo genuit Mariam matrem Domini. Mortuo Ioachim, nupsit Cleophae, et de eo habuit alteram Mariam, quae dicitur in euangeliis Maria Cleophae. Porro Cleophas habebat fratrem Ioseph, cui filiastram suam beatam Mariam desponsauit; suam vero filiam dedit Alpheo, de qua natus est Iacobus minor, qui et Iustus dicitur, frater Domini, et Ioseph

¹⁰¹ El primer prólogo de *Mateo* no se encuentra en la recopilación crítica de Wordsworth y White de los prefacios del Nuevo Testamento latino (cf. 1954 [1899]: I, 5-7, 11-17). La *Biblia de Osuna* es una traducción al castellano de la *Biblia de San Luis*, una edición “moralizada” francesa del siglo XIII en latín (Lowden 2002: 121); una copia se conserva también en la catedral de Toledo.

alius. Mortuo itaque Cleopha, Anna tertio marito nupsit, scilicet Salome, et habuit de eo tertiam Mariam, de qua desponsata Zebedeo, nati sunt Iacobus maior et Ioannes euangelista.¹⁰²

A continuación volvemos a reproducir el primer prólogo de Mateo de E6, en que, por razones de claridad, hemos subrayado las partes que se corresponden con el texto de la *Sacrae Historiae Epitome*, aunque el orden de las frases cambie levemente:

La gloriosa maria madre de ihesu christo; ouo el padre de nazareth. e dixieron le ioachim. la madre fue de bethleem e ouo nombre anna. Quando murio ioachin; caso anna con otro marido que ouo nombre cleophas. de que ouo la segunda maria. e caso la con uno que auie nombre alpheo. donde nacieron estos quatro hijos. Jague el iusto que es dicho ermano de christo. que fue el primero obispo de iherusalem e ioseph otro si iusto que ouo sobrenombre barsabas. el que fue puesto en suerte con mathias. e simon e iudas dos apostolos. este iudas fue obispo en pos so ermano sant yague. Cleophas el segundo marido de anna; auie un ermano que ouo nombre ioseph. con quien desposo a su antenada la bienaventurada maria por uoluntat de dios. por que fuesse testigo e guardador de la uirginidat della. e que criasse a ihesu christo mui fiel mientras. Muerto cleophas; caso anna con el tercero marido que ouo nombre salome. de que ouo la tercera maria e caso la con uno que auie nombre zebedeo. cuyos hijos fueron sant yague el menor e sant iohan euuangelista.

Una versión bastante similar de la historia de la madre de la Virgen María se encuentra también en los *Collectanea* de Pedro Lombardo; sin embargo, el texto del prólogo de *Mateo* parece corresponderse más con la versión de Aimón de Auxerre, a la cual añade información que evoca la del Nuevo Testamento sobre los presuntos descendientes del segundo matrimonio de Anna¹⁰³. Reproducimos a continuación el texto de Pedro Lombardo, que proviene de su comentario a *Gálatas* 1:19:

Alium autem apostolorum neminem vidi. [...] Ut ergo liqueat quare fratres dicantur, sciendum quod Maria mater Domini, Joachim et Annae filia fuit, quae nupsit Joseph: et ita Joseph fuit putativus pater Christi. Mortuo autem Joachim Cleophas frater Joseph eandem Annam accepit uxorem, et genuit ex ea filiam quam vocavit Mariam, quae nupsit Alphaeo, qui genuit ex ea quatuor filios, scilicet Jacobum, Joseph, Simonem, Judam. Mortuo autem Cleopha, quidam Salome eandem Annam duxit, et generavit ex ea filiam, nomine Mariam, quae nupsit Zebedaeo, et habuit ex ea filios, scilicet Jacobum, qui dictus est major, et Joannem evangelistam. (In Epistolam ad Galatas I, 101CD).

¹⁰² *Historiae Sacrae Epitome* (Migne, PL 118.824BC); hemos utilizado la edición procedente de la *Patrologia Latina* de Migne, disponible en mlat.uzh.ch, recurso electrónico al cuidado de la Universidad de Zürich (*Corpus Corporum repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*). Migne atribuye la obra a Aimón de Halberstadt (m. 853). La investigación más reciente, sin embargo, la adscribe a Aimón de Auxerre. Para el debate sobre la cuestión, véase De Gaiffier (1972), Zier (2007: 366) y Shimahara (2013: 557).

¹⁰³ Sobre Santiago “hermano de Cristo”, cf. *Hechos* 12:17; 15:13; 21:18; *Gálatas* 2:9. Sobre José “justo”, cf. *Hechos* 1:23. Sobre Judas “hermano de Santiago”, cf. *Judas* 1:1.

El traductor del prólogo de *Mateo* parece haber añadido al texto de Aimón la información más completa de Lombardo acerca de los nombres de todos los hijos de Anna. Con todo, hemos encontrado otra versión del texto de Aimón, más larga, procedente de un manuscrito checo del siglo XII y publicada por Reindel (1969)¹⁰⁴. Aunque el texto de E6 se acerque más a la primera versión, da constancia de unos detalles (que hemos subrayado) que se hallan en esta segunda redacción. Además, la tradición de los tres matrimonios de Anna también es narrada por Pedro Comestor en la *Historia Scholastica* a propósito de la lista de los Apóstoles. De esta versión el prólogo de *Mateo* retoma otros detalles (subrayados en el texto), configurándose así como una recopilación adaptada por el traductor, a menos que existieran otras variantes de la genealogía proporcionada por Aimón. A continuación reproducimos los dos textos:

a. Sancta Maria Mater domini et Maria Mater Iacobi, Alpei et Joseph et Maria mater filiorum Zebedei, scilicet Iacobi maioris et Johannis evangeliste tres sorores fuerunt. Maria Mater domini filia Joachim et Anne fuit, et Cleophas frater Joseph eandem Annam accepit uxorem, Ioachim defuncto, et generavit ex ea filiam, quam vocavit Mariam. Hanc Mariam Cleophas et Anna cuidam desponsaverunt nomine Alpeo, ex quo ille minor Iacobus et frater domini dictus fuit natus, et dicitur Iacobus Alpei, id est filius Alpei. Desponsavit autem Cleophas filiastram suam scilicet sanctam Mariam, matrem domini virginem fratri suo Joseph, cuius virginitatis custos fuit, et solatium et connutritor. Mortuo autem Cleopha, quidam Salome accepit eandem Annam et genuit ex ea terciam Mariam, quam Zebedeus accepit uxorem, et genuit ex ea Jacobum et Johannem. Unde ita est intelligendum, Maria Jacobi subauditur mater et Salome filia. [...]. (cit. en Reindel 1969: 151-152).

b. In hoc catalogo nomina apostolorum combinata, quasi parium, ponuntur non satis nota causa. Quare vero Iacobus Alphaei posterior numeretur Jacobo Zebedaei, et minor dicatur, et ille major, cum praerogativa sanctitatis suae factus sit ab apostolis postea archiepiscopus Jerosolymorum, et senior fuerit, merito quaeritur. Ad quod melius videndum dicimus, quod Anna mortuo Joachim, de quo susceperat Mariam virginem, quae data est in uxorem Joseph genero suo, nupsit Cleophae fratri ipsius Joseph, de quo post susceptam filiam, vocatamque Mariam, dedit in uxorem Alphaeo, de qua nati sunt Alphaeo quatuor consobrini Domini, Jacobus, Simon et Judas apostoli, et Joseph, qui et Barsabas, qui pro Juda post cum Mathia electus fuit. Et hi quatuor prae caeteris consanguineis dicti sunt fratres Domini; quia non solum cognati, sed et agnati ejus putabantur, tanquam ex duobus fratribus Joseph, et Cleophae descendentes. Inter quos tamen quasi antonomastice Iacobus dictus est frater Domini, quia quam simillimus fuit ei in facie. Item mortuo Cleopha, Anna nupsit vito tertio, scilicet Salome susceptamque ex eo filiam, sicut et alias prius, vocavit Mariam. Et hanc duxit Zebedaeus, habuitque ex ea filios, Jacobum majorem et Johannem, qui licet posterior natus, major tamen dictus est, quia prius vocatus est a Domino, et prius adhaesit ei. (*Historia Scholastica, In Evangelia, XLVII: 1563CD-1564A*).

El segundo prólogo de *Mateo*, que es más bien una visión de conjunto sobre la autoría de los cuatro Evangelios dirigida a demostrar que son los únicos auténticos (Montgomery 1962: 17), reproduce, recortándolo, el de Jerónimo, que se encuentra

¹⁰⁴ Manuscrito del siglo XII (Würzburg, M. p. th. qu. 46, fol. 58v-59r) conservado en la biblioteca de la Universidad de Würzburg y originario del convento de Pomuc, en la diócesis de Praga (Reindel 1969).

también en la *Glossa Ordinaria*, conocido como *Prologus Sancti Hieronymi ad Eusebium*, omitiendo las partes que se refieren a movimientos heréticos del primer siglo y sus textos apócrifos y unos cuantos detalles de las visiones de Ezequiel y del apóstol Juan (cf. *Ezequiel* 1; *Apocalipsis* 4). En el texto hemos subrayado las partes que se reflejan en E6:

Plures fuisse qui euangelia scripserunt, et Lucas euangelista testatur dicens Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem rerum quae in nobis completae sunt sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi uiderunt sermonem et ministrauerunt ei, et perseuerantia usque ad praesens tempus monumenta declarant, quae a diuersis auctoribus edita diuersarum heresium fuere principia: ut est illud iuxta Aegyptios et Ttioman et Matthian et Bartholomeum, duodecim quoque apostolorum, et Basilidis atque Apellis, ac reliquorum quos enumerare longissimum est, cum hoc tantum in praesentiarum necesse sit dicere, extitisse quosdam qui sine spiritu et gratia dei conati sunt magis ordinare narrationem quam historiae texere ueritatem. Quibus iure potest illud propheticum coaptari Uae qui prophetant de corde suo, qui ambulant post spiritum suum, qui dicunt Dicit dominus, et dominus non misit eos. De quibus et saluator in euangelio Iohannis loquitur Omnes qui ante me uenerunt fures fuerunt et latrones. Qui uenerunt, non qui missi sunt. Ipse enim ait Ueniebant, et ego non mittebam eos. In uenientibus praesumptio temeritatis, in missis obsequium ueritatis est. Ecclesia autem quae supra petram domini uoce fundata est, quam introduxit rex in cubiculum suum et ad quam per foramen descensionis occulte misit manum suam, similis dammulae hinnuloque ceruorum, quattuor flumina paradisi instar eructans, quattuor et angulos et anulos habet, per quos quasi area testamenti et custos legis domini lignis mobilibus uehitur. Primus omnium Mattheus est publicanus cognomento Leui, qui euangelium in Iudaea hebreo sermone edidit, ob eorum uel maxime causam qui in Iesum crediderant ex Iudaeis et nequaquam legis umbra succedente euangelii ueritatem seruabant. Secundus Marcus interpret apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui dominum quidem saluatorem ipse non uidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narrauit quam ordinem. Tertius Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis, cuius laus in euangelio, qui et ipse discipulus apostoli Pauli in Achaiae Boeotiaeque partibus uolumen condidit, quaedam altius repetens et, ut ipse in prohemio confitetur, audita magis quam uisa describens. Ultimus Iohannes apostolus et euangelista, quem Iesus amauit plurimum, qui super pectus domini recumbens purissima doctrinarum fluentia potauit, et qui solus de cruce meruit audire Ecce mater tua. Is cum esset in Asia et iam tunc hereticorum semina pullularent, Cerinthi Hebionis et ceterorum qui negant Christum in carne uenisse, quos et ipse in epistula sua antichristos uocat et apostolus Paulus frequenter percutit, coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de diuinitate saluatoris altius scribere et ad ipsum ut ita dicam dei uerbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpere, ut ecclesiastica narrat historia, cum a fratribus cogere ut scriberet, ita facturum respondisse si indicto ieiunio in commune omnes deum deprecarentur; quo expleto reuelatione saturatus in illud prohemium caelo ueniens eructauit In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat hoc uerbum: hoc erat in principio apud deum. Haec igitur quattuor euangelia multum ante praedicta Ezechielis quoque uolumen probat, in quo prima uisio ita contextitur Et in medio sicut similitudo quattuor animalium, et uultus eorum facies hominis et facies leonis et facies vituli et facies aquilae. Prima hominis facies Mattheum significat, qui quasi de homine exorsus est scribere Liber generationis Iesu Christi filii Dauid filii Abraham. Secunda Marcum, in quo uox leonis in heremo rugientis auditur Uox clamantis in deserto Parate uiam domini, rectas facite semitas eius. Tertia uituli, quae euangelistam Lucam a Zacharia sacerdote sumsisse initium praefigurauit. Quarta Iohannem euangelistam, qui adsumtis pinnis aquilae et ad altiora festinans de uerbo dei disputat. Cetera quae sequuntur in eundem sensum proficiunt. Crura eorum recta et pinnati pedes, et quocumque spiritus ibat ibant et non reuertebantur, et dorsa eorum plena oculis, et scintillae ac lampades in medio discurrentes, et rota in rota, et in singulis quattuor facies. Unde et apocalypsis Iohannis post expositionem uiginti quattuor seniorum, qui tenentes citharas et fialas adorant agnum dei, introducit fulgura et tonitrua

et septem spiritus discurrentes et mare uitreum et quattuor animalia plena oculis, dicens Animal primum simile leoni, et secundum simile uitulo, et tertium simile hominis, et quartum simile aquilae uolanti. Et post paululum Plena inquit erant oculis, et requiem non habebant die ac nocte, dicentia Sanctus sanctus sanctus dominus deus omnipotens, qui erat et qui est et qui uenturus est. Quibus cunctis perspicue ostenditur quattuor tantum debere euangelia suscipi, et omnes apocriforum nenias mortuis magis hereticis quam ecclesiasticis uiuis canendas. (Prologus Sancti Hieronymi ad Eusebium)¹⁰⁵.

En la parte que concierne al evangelista Mateo el texto del segundo prólogo declara:

e fizo lo mayor mientras por algunos de los iudios de iherusalem que crouieran e non guardauan la ley sobreuiniendo la uerdat del evangelio.

Esta frase hace destacar la continuidad entre la fe judía y la cristiana y la novedad de esta con respecto a la antigua fe; por tanto, deja sitio a una posible aplicación para la recatequización de los conversos y la apologética hacia los judíos, para lo que pueda referirse a las circunstancias de Castilla en el siglo XIII. Hacia el mismo objetivo pueden apuntar también otras dos afirmaciones acerca de la manera de composición de los Evangelios:

- a. pero algunos se esforçaron de ordenar la razon; mas que de seguir la uerdat de la estoria. a los que puede seer dicho con derecho lo que dixo el propheta. Ay de los que prophetizan de so coraçon e que andan en pos de so espirito. los que dizen esto dize dios. e dios no los enuio. e destos dize el saluador en el euangelio de iohan. Todos los que ante mi uinieron ladrones fueron e furtadores. e los que uinieron no son los que fueron enuiados. Ca diz ellos se uinien e yo no los enuiaua.
- b. El segundo es marchio conpannero del apostol sant pedro. que fue el primero obispo de la eglesia de alexandria. e el non uiera a ihesu christo. mas las cosas que oyo dezir e preigar a so maestro creyendo las el; conto las daquella guisa. catando maes a la uerdat que no al ordenamiento de las cosas.

En estos dos pasajes, que casi podrían mostrar cierto parentesco ideal con el método histórico-crítico moderno de acercamiento al texto bíblico, se subraya cómo los Evangelios auténticos –a diferencia de los falsos y no inspirados– se preocuparan más de transmitir verdades teológicas que hechos estructurados en sucesión cronológica. Por un lado, esto podría percibirse como un ataque velado a un enfoque literal hacia las Escrituras y las tradiciones hebraicas, siguiendo el ejemplo de san Pablo en este sentido, que en *2 Corintios* 3:6 afirmaba

el cual [Dios] nos capacitó para ser ministros de una alianza nueva: no de la letra, sino del Espíritu; pues la letra mata, mientras que el Espíritu da vida (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

¹⁰⁵ Wordsworth y White 1954 [1899]: I, 11-14.

Por otro, se corresponde con la praxis judía de lectura del texto sagrado, caracterizada por el literalismo, es decir, por el cuidado de capturar el significado exacto de los términos, pero percibiéndolo solo como punto de partida para descubrir sentidos más espirituales (cf. Fernández López 2003: 83-84), en paralelo con la búsqueda cristiana tradicional de significaciones alegóricas y morales. Las dos observaciones señaladas podrían, pues, ser utilizadas en la recatequización de los conversos para invitarlos a buscar en el relato evangélico no simplemente una sucesión de acontecimientos históricos, sino más bien verdades sublimes más allá del texto escrito y escondidas en él, en continuidad ideal con sus prácticas habituales de lectura de la Biblia a través de los auxilios que la tradición rabínica había desarrollado, como por ejemplo el *Midrash*.

Desde una perspectiva cristiana, si el Nuevo Testamento cumple el Antiguo, según sostenía el arzobispo Jiménez de Rada en el *Dialogus Libri Vitae* (1989: 175-177; Rodríguez 1962: 620; Fernández Valverde 1989: 153, 168-169), el acercamiento al Evangelio de Cristo debería permitir al converso poder florecer espiritual y místicamente aún más gracias a su nueva fe.

A continuación reproducimos el prólogo de *Marcos*, para el cual son necesarias algunas notaciones:

Sant marcho fue fijo de sant pedro en baptismo. e so diciplo en preigacion. E andando con el rogado de los christianos de roma; escriuio su euangelio en lombardia de los fechos e de las obras de christo segund que lo oyea contar a sant pedro. E sant pedro ueyendo que era bien de seer leydo en la iglesia; confirmol de su actoridat. E depues de la muerte de sant pedro. tomo su euangelio sant marcho e fues pora egipto. E el fue el primer obispo que ouo en alexandria e preigando el nombre de christo; establecio alli iglesia. E tanto fue de santa uida e de bonas costumbres; que tornaua los que siguen a christo al so exiemplo.

Según ya fue observado por Montgomery y Baldwin (1970: 12-13), el texto combina material del *Prologus beati Hieronymi in Euangelium secundum Marcum*¹⁰⁶, que se halla también en la *Glossa Ordinaria* –y que hemos subrayado–, y la segunda mitad de un prólogo procedente del códice *Toletanus*, como se puede comprobar comparándolo con la edición crítica del Nuevo Testamento latino de Wordsworth y White¹⁰⁷. A continuación reproducimos el texto de este prefacio proveniente del

¹⁰⁶ E6 se limita a retomar parte de la primera frase: “Marcus evangelista dei et Petri in baptisate filius atque in diuino sermone discipulus” (cf. Wordsworth y White 1954 [1899]: I, 171).

¹⁰⁷ Wordsworth y White 1954 [1899]: I, 171.

manuscrito *Toletanus*, donde hemos subrayado las partes que se reflejan en la versión de E6:

Incipit praefatio euangelii secundum marcum. Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritatem digitos minores habuisset; hic discipulus et inter pretes fuit petri; quem sequutus Sicut ipsum audierat referentem. rogatus rome a fratribus; hoc brebe euangelium in italie partibus scripsit; quod quum petrus audisset probabit ecclesie que legendum sua auctoritate firmabit; uerum post discessum petri. assunto hoc euangelio quod ipse confecerat perrexit egiptum; et primus alexandrie episcopus ordinatus xpm annuntians constituit illic ecclesiam; Tante doctrine et uite continentie fuit. ut oñes sectatores xpi ad suum cogeret imitari exemplum. Explicit prologus.

Es curioso que se traduzca “Euangelium in Italiae partibus scripsit” por “escruiuo su euangelio en lombardia”, que era la denominación de la Italia del Norte durante la época visigoda en España, siendo el reino de los longobardos. En el *Prologus* de Jerónimo se encuentra “Euangelium in Italia scripsit” y en el prólogo del *Toletanus* “in italie partibus scripsit”, y ninguna variante textual del aparato crítico proporcionado por Wordsworth y White (1954 [1899]: I, 171) contiene el topónimo *Lombardia*, sino solo diferentes lecturas ortográficas de Italia: *hytalia*, *ithalia*, *italiam*. El detalle puede tener diferentes explicaciones: desde la edición de la *Glossa Ordinaria* que fue utilizada, hasta una reconstrucción de la visión del mundo hispano-goda con la cual se reclamaba continuidad, puesto que tradicionalmente, ya desde el siglo segundo, se atribuía la paternidad del Evangelio a Marcos, discípulo de Pedro, identificando Roma como el lugar de redacción (Harrington 1990: 596)¹⁰⁸.

El prólogo del Evangelio de *Juan* presenta también ciertos elementos de peculiaridad en la traducción, que podrían encontrar explicación en el particular contexto castellano. Procede del *Prologus sancti Hieronymi in Euangelium secundum Ioannem*¹⁰⁹, que se halla también en la *Glossa Ordinaria* y cuyo texto recorta, cambiando levemente el orden y suprimiendo las partes que no se refieren directamente al evangelista Juan, sino que desarrollan aspectos acerca de la divinidad de Cristo, del rechazo a este (cf. *Juan* 1:5) y del milagro en ocasión de las bodas de Caná (*Juan* 2:1-12). Hemos subrayado las partes que se hallan traducidas en E6:

¹⁰⁸ La mención de la atribución se encuentra en la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesárea (siglo IV) que cita a Papias de Hierápolis (siglo II) (cf. Harrington 1990: 596).

¹⁰⁹ Según Montgomery y Baldwin (1970: 13), el prólogo de Juan se encuentra también en el códice *Toletanus*.

a. Sant iuhan apostol e euangelista fue uno de los diciplos de christo que fue uirgin escogido de christo. e fue llamado de las bodas queriendo casar. e amado de christo mas que los otros. e estando en la cruz a el fue comendada la madre de christo. por que el que era uirgin guardasse a la uirgin. El escriuio est euangelio postremero de todos en asia en una ysla que es llamada pathmos. depues que escriuio el apocalipso. e puso primero el miraglo que fizo christo en las bodas quando menguo el uino. por tal que entendiessen los leedores que el fuera el esposo. Este sant iohan sabiendo el dia de so finamiento; llamo sos diciplos en epheso estando. e por muchas prueuas es dicho que descendio ihesu christo al logar o el auie a seer enterrado. e quando ouo fecha su oracion finosse. tan alongado de pena de muert; cuemo era alongado de corrompimiento de su carne. Aqui comiença san Johan su euangelio.

b. Hic est Iohannes euangelista unus ex discipulis dei. qui uirgo electus a deo est. quem de nuptiis uolentem nubere uocauit deus; cui uirginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a deo dicitur, et huic matrem suam iens ad crucem commendauit deus ut uirginem uirgo seruaret. Denique manifestans in euangelio quod erat ipse, incorrupti bilis uerbi opus inchoans solus uerbum caro factum esse nec lucem a tenebris comprehensam fuisse testatur, primum signum ponens quod in nuptiis fecit deus, ut ostendens quod erat ipse legentibus demonstraret, quod ubi Dominus inuitatur deficere nuptiarum uinum debeat, ut ueteribus inmutatis noua omnia quae a Christo instituuntur appareant; de quo singula quaeque in mysterio acta uel dicta euangelii ratio quaerentibus monstrat. Hoc autem euangelium scripsit in Asia posteaquam in Pathmos insula apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium in Genesi, et incorruptibilis finis per uirginem in apocalypsi redderetur dicente Christo ego sum A et Ω. Et hic est Iohannes, qui sciens superuenisse diem recessus sui, conuocatis discipulis suis in Epheso, per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos, tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis inuenitur alienus; et hoc uirgini debebatur. Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in Domino quae nouissima sunt, non uelut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt. Quorum tamen uel scriptorum tempore dispositio uel librorum ordinatio ideo per singula a nobis non exponitur, ut, sciendi desiderio conlocato, et quaerentibus fructus laboris, et Deo magisterii doctrina. seruetur. (Wordsworth y White 1954 [1899]: I, 485-487).

La versión de E6 presenta al apóstol Juan como “uno de los diciplos de christo”; la mayoría de los manuscritos de este Evangelio contienen la lección “unus ex discipulis dei” o “unus ex discipulis domini”; solamente los códices hispanos *Cavensis* y *Toletanus* presentan la variante “unus ex discipulis christi” (Wordsworth y White 1954 [1899]: I, 485). Esta circunstancia confirma que los traductores consultaron también los códices hispanos al lado de la Biblia parisina.

Queremos, además, señalar dos traducciones que distinguen la versión de E6 del original del *Prologus* por la manera de traducir el texto:

a. Sant iuhan apostol e euangelista fue uno de los diciplos de christo que fue uirgin escogido de christo. e fue llamado de las bodas queriendo casar. (E6).

a. Hic est Ioannes euangelista unus ex discipulis domini, qui uirgo electus a Deo est, quem de nuptiis uolentem nubere uocauit Deus. (*Prologus y Glossa Ordinaria*).

b. e estando en la cruz a el fue comendada la madre de christo. (E6).

b. huic matrem suam iens ad crucem commendauit deus. (*Prologus y Glossa Ordinaria*).

La expresión “uirgin escogido de christo” traduce el latín “virgo electus a Deo”; “fue llamado” vierte el original “vocauit Deus”; y “a el fue comendada la madre de christo” se corresponde con “huic matrem suam [...] commendauit deus”. En los tres casos el traductor se ha preocupado por evitar una referencia directa al Creador, convirtiendo, además, “vocauit Deus” y “commendauit deus” en construcciones pasivas. Esto podría corresponderse con un recurso literario típicamente hebraico para no caer en la violación del tercer mandamiento de no pronunciar en vano el nombre de Dios (*Éxodo* 20:7), un rasgo que, por ejemplo, abunda en el Evangelio de *Mateo*, muy cuidadoso en reemplazar “reino de Dios” por “reino de los cielos”¹¹⁰. Si esta intuición es correcta, podría apuntar a un traductor converso, todavía fiel a sus escrúpulos religiosos. Esta eventualidad confirmaría la posición de aceptación de la cual gozaban los conversos en los escritorios de la corte castellana.

El prólogo del libro de los *Hechos* presenta unas características particulares. El texto se corresponde solo parcialmente con el *Prologus in Acta Apostolorum* que se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*; hemos subrayado las frases que se encuentran en ambos:

Luchas euangelista natural de syria e diciplo de christo; cuyo loor suena en el euangelio. e que fue compannero del apostol sant paulo depues que fue conuertido; uisco sin pecado en uirginidat. e casta mientre; siruiendo a dios. Des hy en edat de ochenta e quatro annos fue martiriado en bitinia por el nombre de christo. Pues este sobredicho sant Luchas por la uoluntat de dios estando en tierras de acaya escriuio el euangelio; a los fieles christianos de grecia mostro la encarnacion de christo por uerdadera palaura. e cuemo descendiera del linnage de dauid. Pues a este fue dado por merecimiento de si. e obrando en el; la gracia de dios; que escriuiesse la morança de los quarenta dias que fizo ihesu christo con sos diciplos. e el sobimiento a los cielos. e la uenida del espirito santo en los apostolos. e de cuemo entro mathias en el lugar que touiera el traydor iudas. El escriuio los fechos de los apostolos; acabando los en saulo. el que es dicho paulo el apostol; que fue por la piedat de dios llamado a dignidat de apostol; e a loor de martirio. mostrando a los pecadores conuertir se a dios; segund que dize el propheta ezechiel. Non quiero la muerte del pecador. mas ques conuerta e uiua. Aqueste sant Luchas que fue bon phisico de los cuerpos. e por la gracia de dios muy mejor de las almas; compieça desta guisa so libro que enuio a theophilo otro diciplo de christo. cuyas palauras tenemos que son melezina de enfermo. e termino de mortal enfermedad.

Montgomery y Baldwin (1970: 13) señalaron que el prólogo en E6 sería la traducción de frases procedentes de dos prefacios que se hallan, entre otros, en los

¹¹⁰ Cf. *Mateo* 13:31 con *Marcos* 4:30-31, entre otros. El Evangelio de Mateo tradicionalmente ha sido atribuido por los estudios críticos a un entorno judío-cristiano (Viviano 1990: 631).

códices *Cavensis* y *Toletanus* y catalogados por Wordsworth y White (1954). De hecho, la comparación del texto con la edición crítica de estos autores permite reconstruir casi enteramente el texto latino de procedencia, representado por frases provenientes de los dos prefacios mencionados (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 1-5). El hallazgo relevante es que el primero –del que proceden las mismas frases que hemos subrayado– se encuentra en muchos manuscritos, entre otros en el *Toletanus* (pero no el *Cavensis*), y el segundo –de donde proceden las partes que hemos reproducido en letra cursiva– solo se halla en los códices *Toletanus* y *Cavensis* (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 1). Esta circunstancia puede comprobar que hubo, por parte de los traductores, recurso a los manuscritos de la tradición hispana, probablemente el código *Toletanus*, puesto que este contiene ambos prefacios. Reproducimos a continuación el texto de los dos prólogos; hemos subrayado e indicado en letra cursiva las partes que respectivamente se reflejan en E6:

a. Lucas natione Syrus cuius laus in euangelio canitur apud Antiochiam medicinae artis egregius et apostolorum Christi discipulus postea usque ad confessionem Paulum secutus apostolum sine crimine in uirginitate permanens domino maluit inseruire; qui octoginta et quattuor agens aetatis annos in Bithynia de saeculo noscitur emigrasse. Hic igitur diuino stimulatus imperio [posteaquam] in Achaiae partibus euangelium scribens Graecis fidelibus incarnationem domini fideli narratione ostendit, eundemque ex stirpe Dauid descendisse monstrauit –cui non inmerito scribendorum apostolorum Actuum potestas in ministerio datur, ut deo in deum pleno, et filio perditionis extincto, oratione ab apostolis facta, sorte domini electionis numerus compleretur, sicque Paulus consummationem apostolicis actibus daret quem diu contra stimulos calcitrantem Dominus elegiste. Quod legentibus ac requirentibus deum breui uolui sermone ostendere quam prolixius aliquid fastidientibus prodidisse, sciens quod operantem agricolam oportet et de suis fructibus edere; quem ita diuina subsecuta est gratia ut non solum corporum sed etiam animarum eius proficeret medicina. (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 1-2).

b. Lucas euangelista. Apostolorum hactus. sicuti euangelium. ad Theofilū quendam condiscipulum suum scibens mistica narratione contexuit. *qui conuersionem xpi cum discipulis. dierum quadraginta et hascensionem eius in caelos. adque in apostolos aduentum spiritus sancti. seu in locum proditoris iudae Matthiam apostolum subrogatum.* quae in euangelio suo homiserat. brebi sermone complexus. post cetera *in saulum qui et paulus consummationem apostolicis hactibus dedit. Quem diu recalcitrantem Dominus pro sua miseratione ad gratiam uocans. Et apostolica dignitate et martirii postmodum gloria decorauit.* Ostendens aetiam persecutoribus reuertendi ad deum uiam patere per xpm. *Secundum illud domini per hiezecihelum prophetam dicentis. Nolo mortem morientis tantum hut conuertatur et uiuat.* (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 3).

Las frases que quedan por identificar podrían ser adaptaciones del traductor; en particular la última –“cuyas palauras tenemos que son melezina de enfermo. e termino de mortal enfermedat”– podría remitir al *Prefatio beati Hieronymi presbiteri in Librum Actus Apostolorum* que se encuentra en la *Glossa Ordinaria* y en varios códices, entre otros el *Cavensis* y el *Toletanus* y que lee:

Actus apostolorum nudam quidem sonare uidentur historiam et nascentis ecclesiae infantiam texere, sed si nouerimus scriptorem forum Lucam esse medicum, cuius laus est in euangelio, animaduertemus pariter omnia uerba illius animae languentis esse medicinam. (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 2-3).

La frase conclusiva, “animaduertemus pariter omnia uerba illius animae languentis esse medicinam”, podría corresponderse, en traducción libre, con la conclusión del prólogo de E6.

Un detalle destaca en el prefacio castellano: la mención de que Cristo descendía del rey David podía constituir un argumento de cierta relevancia en la catequización de los conversos, tanto más cuanto que se presenta como relacionada con la veracidad teológica de la encarnación:

- a. estando en tierras de acaya escriuio el euangelio; a los fieles christianos de grecia mostro la encarnacion de christo por uerdadera palaura. e cuemo descendiera del linnage de dauid. (*Biblia E6*).
- b. in Achaiae partibus Euangelium scribens Grecis fidelibus, incarnationem domini fideli narratione ostendit, eundemque ex stirpe Dauid descendisse monstrauit. (*Glossa Ordinaria, Prologus in Acta Apostolorum*).

En términos de rendimiento exegético con respecto a la situación castellana del siglo XIII es particularmente relevante el prólogo de *Romanos*, que reproducimos a continuación, seguido por la versión latina, constituida por el *Prologus specialis in epistulam ad Romanos* de Jerónimo, que se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*:

a. Los romanos que uinien de iudios. e los que uinien de gentiles aquellos que crouieran ya en la fe de christo. auien contienda queriendo se sobreponer a adelantar unos a otros; mostrando lo por razones. E dizien assi los iudios nos somos pueblo de dios que el amo e crio desdel compeçamiento e somos circumcidados. e uenimos del linnage de abraham e decendemos de sancta natura e dios fue connoçudo en iudea tan sola mientre. nos librados de la seruidumbre de egipto con sennales e con uertudes passamos el mar en seco ques no moio nuestro pie. e nuestros enemigos fueron enbueutos en las mui graues ondas. A nos lloiuo dios manna en el desierto. e dio nos a comer uianda celestial assi cuemo a sos hijos. A nos andudo delante de dia e de noche en pilar de nuue e de fuego. por nos mostrar seguro camino. sin muchos otros bienes quenos el fizo; nos solos fuemos dignos de recibir la ley de dios. e de oyr la uoz de dios. e de saber su uoluntat. En la qual ley fue christo a nos prometido. aquel que en su uenida dixo a nos. no uin yo si no alas oueias que perecieron en la casa de israel. llamando a uos canes mas que ombres. Pues uos que oy desamparades los ydolos que siempre aorastes; no es derecho que seades eguales de nos. mas que seades puestos en logar de christianos auenedizos de otra yent. e aun esto no mereciades. si no por la grant piedat de dios que uos quiso ayuntar ala nuestra companna. Los gentiles recudien desta manera. Quanto uos mas bienes e mas mercedes contaredes que uos dios fizo; tanto por mas pecadores uos mostrades. ca numqua conociestes los bienes que uos fizo ni los gradeciestes. ca uos con aquellos mismos pies que passastes el mar en seco. baylauades ante los ydolos que fiziestes. e con aquellas mismas bocas con que loauades a dios por la muerte de los

enemigos; demandidistes que uos fiziessen ydolos. e con aquellos oios que uos en la sancta nuue e en el fuego soliedes ueer a dios; catastes los ydolos. siempre uos enoio la manna. e siempre murmurastes contra dios en el desierto. queriendo uos tornar a egypto dond uos el sacara con fuerte mano e con braço tendudo. Que mas desto diremos? Vuestros padres assi fizieron ensannar a dios e tanto; por que todos murieron en el desierto. e de todos ellos mas de dos ombres solos no entraron en la tierra de promission. Mas por que tardamos en contar las antiguedades? ca en esto solo non uos deuie ombre iudgar por seer perdonados. por que al nuestro sennor ihesu christo que siempre fue prophetado a uos por uozes; non sola mientre nol quisiestes recebir; mas diestes le mala muerte afrontada aquel que nos crouiemos luego que lo oyemos. maguer que a nos non fue en ante prophetado. Onde prouamos que non deue ombre tener que nos aoramos los ydolos por antoio de coraçon mas por non saber. Ca el que la cosa sigue luego que la connoce. pieça ha que la siguiera si ante la connociesse. Mas uos assi uos alabades por el noble linnage dond uenides; cuemo si el carnal nacimiento fiziesses los ombres sanctos mas que bonas costumbres. Esau e hysmael maguer que del linnage son de abraham; non son contados por hijos. Ellos desta guisa entençando; el apostol iudga las questiones de la una parte e de la otra. assi que ninguno destes dos pueblos no merecie saluamiento por derecho. ca entramos erraran graue mientre a sabiendas. Los iudios por que desonraron a dios quebrantando la ley. los gentiles por que connocieron onrar assi cuemo dios; mudaron la su gloria en figuras fechas por mano. E muestra el apostol por muy uerdadera razon que son eguales auiendo ganado el perdon de dios. E muestra que en la ley fue ante dicho que iudios e gentiles son llamaderos a la fe de christo. E por ende reprehendiendo a los unos e a los otros a reuezes. amonesta los que tomen a paz e a acordamiento. El apostol sant paulo non uiera aun a los romanos ni les preygara ni echara en ellos cimientto de fe. mas ellos ya crouieran por preygacion dotros diciplos. e auien mester que los afirmasse el apostol en la fe de christo; assi cuemo lo el diz. Deseo he de uos ueer por que parta en uos alguna cosa de la gracia espirital por afirmar uos en la fe.

b. Romani sunt, qui ex Iudaeis et gentibus crediderunt. Hi superba contentione volebant se alterutrum superponere. Nam iudaei dicebant: Nos sumus populus dei, quos ab initio dilexit, et fuit. Nos circuncisi ex genere abraam sancta descendimus ex stirpe, et notus retro apud iudaeum tantum deus. Nos de aegypto signis dei et virtutibus liberati, mare sicco pertransiimus pede, cum inimicos nostros grauissimi fluctus inuoluerent. Nobis pluit manna dominus in deserto, et quasi filiis suis caeleste pabulum ministravit. Nos die noctuque in columna nubis ignisque praecessit, ut nobis in inuio iter ostenderet. Atque ut cetera eius circa nos immensa beneficia taceamus, nos soli digni fuimus dei legem accipere, et vocem dei loquentis audire eiusque cognoscere voluntatem. In qua lege nobis promissus est Christus, ad quos etiam ipse se venisse testatus est dicens non veni nisi ad oues quae perierant domus israel: cum vos canes potius, quam homines appellauerit. Equum ne ergo est, ut idola hodie deserentes quibus ab initio deseruistis nobis comparemini et non potius proselitorum locum ex legis autoritate et consuetudine deputemini? Et hoc ipsum non merebamini, nisi quia larga semper dei clementia voluit vos ad nostram imitationem admittere. Gentes etiam econtrario respondebant: Quanto enim maiora erga vos dei beneficia narraueritis, tanto maioris vos criminis reos esse monstrabitis. Semper enim his omnibus extitistis ingrati. Nam ipsis pedibus quibus aridum mare transistis, ludebatis ante idola quae fecistis, et ipso ore quo paulo ante ob necem aduersariorum domino cantaueratis; simulacra vobis fieri poposcistis: illis oculis quibus venerando deum in nube, vel igne conspicere solebatis, simulacra intuebamini. Manna quoque vobis fastidio fuit et senper in deserto contra dominum murmurastis, ad aegyptum vnde vos manu valida eiecerat redire cupientes. Quid plura? Ita patres vestri crebra prouocatione dominum irritauerunt, ut omnes in heremo morerentur, nec plus ex senioribus eorum quam duo homines terram repromissionis intrarent. Sed quid antiqua replicamus, cum etiam si illa minime fecissetis de hoc solo nemo vos dignos venia iudicaret, quod dominum christum prophetarum semper vobis vocibus repromissum, non solum suscipere nolulistis, sed etiam morte pessima peremistis? Quem ut nos cognouimus statim credidimus, cum nobis de eo antea non fuerit

praedictum. Unde probatur, quod idolis seruiimus, non obstinationi mentis, sed ignorantiae deputandum. Qui enim cognitum ilico sequimur, olim vtique sequeremur si antea cognouissemus. Sic autem vos de generis nobilitate iactatis, quasi non morum imitatio magis quam carnalis natiuitas filios vos faciat esse sanctorum. Denique esau et hysmael cum de stirpe sint abrahamae, minime tamen in filiis reputantur. His taliter altercantibus, apostolus se medium interponens ita partium dirimit quaestiones, vt neutrum eorum sua iustitia salutem meruisse confirmet, ambos vero populos, et scienter et grauiter deliquisse. Iudaeos quidem quod per preuaricationem legis deum inhonorauerint, gentes vero quod cum cognitum de creatura creatorem vt deum debuerint venerari, gloriam eius in manufacta mutauerint simulacra. Utrosque etiam similiter veniam consecutos, aequales esse verissima ratione demonstrat, praesertim cum vt in eadem lege praedictum sit et iudaeos et gentes ad christi fidem vocandos esse ostendat. Quamobrem vicissim eos humilians ad pacem et concordiam cohortatur. (*Glossa Ordinaria, Prologus Specialis in Epistolam Ad Romanos*).

Este prólogo destaca por su amplitud –es el más largo después del de *Mateo*– y procede casi enteramente del *Prologus Specialis* de Jerónimo, que se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*. Se traduce recortando brevemente algunas frases, y añadiendo las dos sentencias finales. Hemos subrayado en el texto las partes que han sido recortadas. Proporcionamos a continuación una comparación con el latín para esas incidencias:

- 1) “nos librados de la seruidumbre de egipto con sennales” se corresponde en latín con “nos de egipto signis dei et virtutibus liberati”.
- 2) “mas que seades puestos en lugar de christianos auenedizos de otra yent. e aun esto no mereciedes” traduce “et non potius proselitorum locum ex legis autoritate, et consuetudine deputemini? Et hoc ipsum non merebamini”. El acortamiento de la traducción no le resta ninguna información al texto.
- 3) “Mas por que tardamos en contar las antiguedades? ca en esto solo non uos deue ombre iudgar por seer perdonados” vierte “Sed quid antiqua replicamos, cum etiam si illa minime fecissetis, de hoc solo nemo vos dignos venia iudicaret”; la supresión de “cum etiamsi illa minime fecissetis” no cambia mínimamente el sentido de la afirmación.
- 4) “Ellos desta guisa entençando; el apostol iudga las questionnes de la una parte e de la otra” traduce “His taliter altercantibus, Apostolus se medium interponens, ita partium dirimit quaestiones”; también en este caso la supresión de “Apostolus se medium interponens” no resta ninguna información a la frase.

La conclusión del prólogo, que no se encuentra en la *Glossa Ordinaria* ni en los *Collectanea* de Pedro Lombardo, parece más bien un recurso para facilitar la transición al texto de la epístola de Pablo:

El apostol sant paulo non uiera aun a los romanos ni les preygara ni echara en ellos cimientto de fe. mas ellos ya crouieran por preygacion dotros diciplos. e auien mester que los afirmasse el apostol en la fe de christo; assi cuemo lo el diz. Desseo he de uos ueer por que parta en uos alguna cosa de la gracia espirital por afirmar uos en la fe.

En particular, la última frase reproduce el versículo 1:11 de la carta:

- a. Ca uos desseo ueer por partir en uos alguna cosa de la gracia espirital, por uos afirmar en la fe. (*Biblia E6*).
- b. Desidero enim uidere uos; ut aliquid ampariar uobis gratiae spiritalis ad confirmandos uos. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*)¹¹¹.

La traducción del versículo que se constata en el prólogo sigue más de cerca la letra del texto latino; esta circunstancia podría indicar un traductor diferente para el prólogo con respecto al cuerpo de la epístola o, de no ser así, que la última parte del prólogo proceda de un comentario o recopilación ya existente. Con respecto al contenido de dicha adición, en efecto, la hemos localizado en la edición de De Bruyne de los prefacios de las Biblias latinas (1920: 252) y procede de códices indicados como *Clp 11929*, *Clp 204* y *Vindobonensis 1247*. Reproducimos su contenido a continuación:

Romanos nondum uiderat apostolus nec in eis ipse ut in ceteris Primus fidei iecerat fundamentum, sed aliis discipulis iam crediderant praedicantibus. Ab apostolo solo indigent confirmari, sicut ipse dicit: Desidero enim uidere uos et alloqui ut aliquid uobis impertiar gratiae spiritalis ad confirmandos uos.

El aparato crítico proporcionado por De Bruyne en las notas de pie de página nos hace pensar que este prólogo se corresponde más bien con las lecciones atestiguadas por *Vindobonensis 1247*, puesto que *Clp 11929* y *Clp 204* añaden “auctoritate” después de “indigent” y contienen la variante “et alloqui” (es decir, “y dirigir la palabra”) que, en cambio, *Vindobonensis 1247* omite y que no se refleja en la traducción de E6¹¹². En lo que concierne al rendimiento exegético del prólogo con respecto a la particular situación castellana del siglo XIII, el texto resume la específica situación de división dentro de la

¹¹¹ En algunos manuscritos de la tradición parisina (*Amiantinus*, *Sangermanensis*) se encuentra la variante “ad confirmandos uos fides/fide” (*Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, p. 1750), que mejor explica la traducción proporcionada por E6. Según ya hemos observado, la tradición parisina remitía a un conjunto de ediciones con lecturas particulares.

¹¹² El códice *Vindobonensis 1247* se fecha alrededor del año 1079 y se relaciona con la figura del monje Marianus Scotus (m. 1083) de Ratisbona. Contiene las cartas de san Pablo (Luso Soares 2010: 144-145; Kenney 1929: 618-619).

Iglesia de Roma del primer siglo, donde cristianos de origen judío y de origen greco-latino se enfrentaban. Por un lado, los creyentes que provenían del judaísmo acusaban a los de cultura griega-latina de no haber formado parte de la Alianza desde el principio:

no es derecho que seades eguales de nos. mas que seades puestos en lugar de christianos auenedizos de otra yent. e aun esto no mereciedes.

Por cierto, este tipo de argumentos podía ser utilizado por los católicos de origen con respecto a los conversos. Por otro lado, los cristianos de origen greco-latino, a su vez, reprochaban a los judío-cristianos haber traicionado la Alianza constantemente a través de la historia de Israel hasta culminar en el rechazo a Cristo y su crucifixión:

Mas uos assi uos alabades por el noble linnage dond uenides; cuemo si el carnal nacimiento fiziesse los ombres sanctos mas que bonas costumbres.

El argumento de Pablo, según lo explica Jerónimo, consiste en mostrar cómo la gracia de Dios se extendió a ambos pueblos a pesar de sus pecados respectivos:

E muestra el apostol por muy uerdadera razon que son eguales auiendo ganado el perdon de dios. E muestra que en la ley fue ante dicho que iudios e gentiles son llamaderos a la fe de christo. E por ende reprehendiendo a los unos e a los otros a reuezes. amonesta los que tornen a paz e a acordamiento.

Exegéticamente se trata de un argumento que podía adaptarse a la situación castellana de resentimiento hacia los conversos y de dudas acerca de la sinceridad de su nueva adhesión al cristianismo, realizándose una inversión de papeles entre judío-cristianos y católicos, y entre cristianos greco-latinos y conversos; la invitación final a la concordia se corresponde perfectamente con los deseos de la Corona y con las disposiciones legislativas de la época que ya hemos mencionado con vistas a asegurar la integración y el respeto de los conversos. Comenzar por reintroducir esa idea en el clero era esencial, por cierto, para el éxito de dicho programa, para que sucesivamente se comunicara a los feligreses. Además, se aclaraba que la fe cristiana no se basa en asuntos de ascendencia étnica, sino más bien en una ley de vida con sus dimensiones éticas y comunitarias; una comprensión, esta, que también se correspondía con el anhelo por una unificación religiosa de la nación a largo plazo, según hemos visto con más detenimiento a lo largo del capítulo 4, y con la caracterización del fenómeno religioso por parte del arzobispo Jiménez de Rada (Pick 2011: 232-233).

El prólogo de *1 Corintios* traduce el *Argumentum* de Jerónimo, que también se encuentra en la *Glossa Ordinaria*:

a. Los de corinto son de tierra de acaya. e aquellos otro si oyeron del apostol la palaura de uerdad. e fueron trastornados en muchas guisas por falsos preigadores. Los unos por gent fablar de philosophia. los otros engannados con la secta de la ley de los iudios. Aquellos llama decabo el apostol ala uerdadera fe. e enuioles escripto del saber dela preigacion desde epheso con timotheo su diciplo¹¹³.

b. Corinthii sunt Achaici & hi similiter ab Apostolo audiuerunt verbum veritatis et subuersi sunt a falsis apostolis. Quidam a philosophie verbosa eloquentia alii secta legis iudaicae inducti sint. Hos reuocat Apostolus ad veram fidem et euangelicam sapientiam, scribens eis ab Epheso per Thomoteum discipulum suum. (*Glossa Ordinaria, Argumentum ad 1 Corinthios*).

Desde la perspectiva de la posible adaptación al contexto castellano, este prefacio testimonia que la actitud favorable hacia los conversos no implicaba una aceptación acrítica de una fe de tipo judaizante. Al contrario, en el texto se menciona cómo la Iglesia de la ciudad griega hubiese sido trastornada por la predicación de “la secta de la ley de los iudios”, es decir, los falsos apóstoles judaizantes adversarios de Pablo¹¹⁴. Hallamos aquí también una posición de cierto rendimiento en la catequización de los conversos para su asimilación de la doctrina cristiana, con vistas a aquella separación entre cristianos y judíos deseada por la Iglesia (los *Cánones* del IV Concilio de Letrán) y sancionada oficialmente más adelante por la legislación (las *Siete Partidas*). Además, cabe señalar, que la elección por el traductor o los traductores de E6 del *Argumentum* de la *Glossa Ordinaria* no es sin significación transcendental desde la perspectiva socio-histórica, puesto que la *Glossa* contenía también un *Prologus* que resumía brevemente la estructura de la epístola, pero sin hacer alusiones a la problemática de las relaciones con los judaizantes. El hecho de haber optado por el *Argumentum* señala, entonces, los propósitos pastorales y pedagógicos que dirigían la selección del material que había que verter al romance.

A partir de *2 Corintios* los prólogos de la Biblia E6 se basan en los *Collectanea* de Pedro Lombardo (Montgomery y Baldwin 1970: 14). El prefacio de *2 Corintios* reproduce integralmente la introducción al comentario de Lombardo al primer capítulo:

¹¹³ Este prólogo se halla también en el ms. E2, donde contiene la indicación “Argumento”. Sin embargo, E2 presenta más material introductorio: resúmenes de los capítulos de la epístola, lista de las citas del Antiguo Testamento, lista de “los que nombra el apóstol” (cf. Morreale y Gardine 1956: 17-19). Este material se encuentra en “muchísimos manuscritos de la Edad Media” (Morreale y Gardine 1956: 13).

¹¹⁴ Cf. *1 Corintios* 4:18-20; *2 Corintios* 11; *Gálatas* 1:6-10; 5:1-12.

a. Esta epistola enuia el apostol a los de corintho ca algunos dellos fueran tristes por la primera epistola. pero emendados eran por ella. e suffrieran mucho por el nombre de christo. Mas algunos dellos aun despreciauan al apostol porfiosa miente. e anteponien los falsos apostolos que preigauan falsa miente. Emendados algunos de los de corinto por la primera epistola. enuia el apostol la segunda epistola por los otros que no eran emendados. enpuxando los falsos apostolos. e mostrando el enganno de la preigacion dellos. e alabando assi mismo en muchas maneras. muestra los por escasses de limosnas. e manda recibir al fornaquero que el diablo engannara. pues que fuer emendado diziendo que aun los buenos caen en aquel peccado e en aquella temptacion e pone assi mismo entre ellos por exiemplo de paciencia mostrando les que les no agraezca. ca el por salud de los otros cada dia estaua en periglo e en muert. Pues la entencion del apostol es en esta epistola por emendar a los no emendados e a los emendados mouer en meioria. e quebrantar los falsos apostoles con su alabamiento. La manna es atal. la saludacion pone primero. des hy gradesce a dios los bienes de la su gracia. fablando a los acabados. des hy enuidalos a sufrir lazeria por enxiemplo de si. depues quebranta los falsos apostoles descubriendo las arterias e los engannos dellos. e alaba assi mismo por muchas maneras. En cabo amonesta los cuemo sean de buenas costumbres. dando les bendicion. poniendo primera miente la saludacion. E contra la soberuia de los falsos apostolos; nombra se paulo. e contra la osadia dellos; nombra se apostol diziendo assi.

b. Hanc item epistolam scribit Apostolus Corinthiis, quorum quidam per praecedentem Epistolam, etsi primo contristati, postea tamen emendati fuerant, et multa pro nomine Christi passi. Aliqui vero adhuc eorum pertinaciter Apostolum despiciebant, et ei pseudoapostolos praeferebant. Quibusdam ergo Corinthiorum per primam Epistolam correctis, causa reliquorum scribit hanc Epistolam secundam, repellens pseudoapostolos ostendendo deceptionem, praedicationis eorum, et se multis mediis commendans. Notat etiam illos in eleemosynis parcos. Praecipit quoque correctum fornicatorem recipi, quem Satanae tradiderat. [Ambrosius] Et quia etiam boni ibi tribulabuntur, se eis in exemplum patientiae proponit, docens eos non debere aegre ferre, cum ipse pro aliorum salute periculis quotidie et morti subiaceat. Est ergo intenti ejus in hac Epistola incirrectos corrigere, et correctus ad ulteriora provocare, et pseudo sui commendatione deprimere. Modus tractandi talis est: More solito salutationem praemittit; deinde de bonis per gratiam collatis gratias Deo agit, loquens perfectis; post ad tolerantiam passionis suae exemplo invitat; postea pseudoapostolos reprimendo redarguit, detegens versutias eorum, et se multis modis commendat; tandem subditur moralis admonitio cum iteratione benedictionis. Praemittans autem salutationem, contra pseudosuperbiam Paulum, et contra eorumdem praesumptionem Apostolum se nominat dicens. (*In Epistolam II ad Corinthios*, I: 9ABC-10A).

Cabe señalar que E6 traduce “ei pseudoapostolos praeferebant” por “anteponien los falsos apostolos que preigauan falsa miente”, mostrando así más claramente la importancia de la enseñanza cristiana desde la perspectiva doctrinal; otro argumento de peso para el tratamiento pastoral y catequético de las relaciones con los conversos.

El mismo tipo de argumento adverso a una fe cristiana de tipo judaizante se encuentra en el prólogo de la carta a los *Gálatas*, que traduce la introducción del comentario de Pedro Lombardo al primer capítulo de la carta paulina en los *Collectanea*:

a. Ell apostol enuiaua su epistola a los de galacia. los de galacia son griegos. Ca los gallicos uinieron grand sazón ha a una prouincia de grecia e aboluieron se a los griegos. Ond aquella prouincia fue llamada primera miente gallo gallacia. e depues gallacia. E los griegos son de agudo engenno. mas los de galacia son botos e duros pora entender. E estos primera miente recibieron la preigacion dell apostol. e la uerdat dela fe. mas

despues que se el quito dellos; los falsos apóstoles trastornaron los por muchas maneras. amonestando les que ayuntassen la ley de los iudios all auangelio. Ca dizien assi. que non cumple la fe de christo a salut non guardando los mandamientos de la ley. e dizien que pedro e yague e los otros que fueron con christo que los mandamientos de la ley boluien con ell euangelio. e que paulo de una guisa fiziera en iudea. e dotra guisa preigaua a los gentiles E con estas razones e con otras tales trastornaron a los de galacia que guardassen los mandamientos de la ley. E por ende ell apostol llamalos ala uerdad de la fe de christo e dela preygacion dell euangelio enuiando les su carta desde epheso o ell era dela gracia dond escriuiera a los romanos que otrossi guardauan la ley. Mas a los romanos fablo cuemo a sabios e profundos e de grand sentido e siempre con argumentes. mas a los de galacia uso fablar (con palaura) con palaura atemperada assi cuemo qui fabla a necios. e por end les dize ell assi en un logar. O locos los de galacia. pues ell entendimiento dell apostol atal es enesta epistola. de tornar los desuiados galatas al guardamiento de la fe. e ala uerdad dell euangelio. e atal es la manera. Primero pone la salutacion en que tanne breue mientre de las obras de la ley. e fabla contra los engannadores que se alaban de su dignidad e de la gracia de christo alabando el su persona la que los falsos apóstoles despreciauau. despues de la salutacion reprehende los de su huiandad. de si alaba mucho la su persona. Desi por muchas maneras muestra que non deue seer tenuta la ley de moysen despues de christo. ca ni tien pro a iusticia ni a salut. en cabo ell euangelio e la fe de christo que cumple a salut poniendo primero la salutacion alaba la su persona diziendo assi.

b. Hanc Epistolam scribit Apostolus Galatis. Galatae autem sunt Graeci. Galli enim in quamdam Graciae provinciam olim venientes Graecis se miscuerunt. Unde illa provincia prius Gallograecia, deinde Galatia appellata est. Unde, cum Graeci acuti ingenii sint, illi tamen Galatae stulti, et ad intelligendum tardiores erant, sicut et indociles Galli. Hi veritatem fidei et doctrinae ab Apostolo acceperant, sed post, ut iudaizarent, a pseudoapostolis tentati sunt multis modis eis persuadentibus ut legem Evangelio adderent. [Ambrosius, Hieron.]. Asserebant enim Christi fidem sine carnalibus observantiis non sufficere ad salutem, et Petrum et Jacobum et alios qui cum Domino fuerant legis observantias cum Evangelio miscuisse; ipsum quoque Paulum aliud in Iudaea facere, aliud in gentibus praedicare. His atque huiusmodi Galatas subverterunt, adeo ut eis assentientes in legis observantias transirent. Ideo hos Apostolus revocat ad veritatem fidei Christianae, et doctrinae evangelicae, scribens eis ab Epheso de gratia de qua et Romanis scripsit, legem similiter venerantibus, [Hieron.] sed Romanis tanquam sapientibus, altiori sensu et profundioribus usus est argumentis; istis vero velut minus sapientibus usus est moderato sermone: quibus etiam dicit: O insensati Galatae, ut sic eos revocaret. Est ergo intentio Apostoli in hac Epistola Galatas versutiis pseudoapostolorum circumventos, ad fidei religionem et Evangelii veritatem reducere. Modus talis: Salutationem praemittit, ubi contra detractores et de operibus legis gloriantes, de sua dignitate et Christi gratia breviter tangit, commendans personam suam quam pseudo deprimebant; post salutationem de levitate eos redarguit, post personam suam latius commendat; deinde legem multis modis improbat, dicens eam non esse tenedam post Christum, quia non solum non proficit ad iustitiam et salutem, sed etiam officit; tandem commendat Evangelium et fidem Christi, quod sufficit ad salutem. [Ambrosius] Praemittens autem salutationem, prius commendat personam suam, dicens. (*In Epistolam ad Galatas*, I: 94CD-95A).

Las diferencias con respecto a la versión original son mínimas y se limitan al recorte de unas breves expresiones sin restar nada a la comprensión y exhaustividad del argumento; sin embargo, es curioso que en la frase “los falsos apóstoles trastornaron los por muchas maneras. amonestando les que ayuntassen la ley delos iudios all auangelio” se haya omitido traducir “ut iudaizarent”. En el texto se encuentra también otra

afirmación que censura el mantenimiento de la Ley mosaica al lado de la fe cristiana y que, por tanto, se presta con la primera a una posible utilización catequética y homilética dentro del contexto castellano: “Desi por muchas maneras muestra que non deue seer tenuta la ley de moysen depues de christo. ca ni tien pro a iusticia ni a salut”.

Los prólogos de *Efesios*, *Filipenses* y *Colosenses* traducen partes de los respectivos comentarios de Pedro Lombardo a los primeros capítulos, recortando levemente el material original, por cierto muy redundante. Lombardo, a su vez, incluye antes de su texto los *Argumenta* de Jerónimo, que también se hallan en la *Glossa Ordinaria*.

A continuación reproducimos el prólogo a *Efesios*, acerca del cual se hacen necesarias dos observaciones:

a. Ell apostol escriuio a los de epheso. epheso es en asia. aquellos no fueran cimentados por preigacion dell apostol. mas affirmolos ell en la fe. sufriendo por ellos muchas cosas de los que no eran de la fe. Aquellos depues que los el affirmo souieron firmes en la fe. y en buenas obras. A aquellos escriuio el apostol yaziendo en la carcel en roma. e con tito eniuoles su epistola de conorte. ca touo que dnd adelant no los auie por que ueer. e sabiendo que eran buenos. nolos reprende de culpa. mas tem[i]endo que se non tirassen a fuera. ca el que esta erecho; caer puede. amonesta los ell apostol que se non quiten de la fe. e por que la perfeccion dellos no los enalce en soberuia; muestra les de qual estado fueron llamados a tan digna cosa. diziendo les los bienes todos que aellos o a los apóstolos o atodo ell humanal linage fueran dados por la gracia sola de dios. Pues ell entendimiento desta epistola es; conformarlos en su bondat. e aguciar los pora mejor. e enformar los en humildat e en loar dios. La manera del ditado es a tal. Su costumbre era poner primero la salutacion. desy dar gracias a dios. contando los bienes que dios fizo al linage de los ombres. des hy los dones del santo espirito que a los apóstolos fueron dados. Des hy muestra a los de epheso aque fueron llamados. Des hy muestra la dignitat de christo. Des hy conuida los a auer; paciencia e amor. alabando la unidat de la fe e de la elesia. des hy cuenta los dones de gracia. Encabo amonesta los pora lidiar contra los principes de las tiniebras escriuiendo les los guarnimientos de la caualleria de cristiandat. primera mientras poniendo la salutacion. e sennalando se por nombre connocido diz assi.

b. Hanc Epistolam scribit Apostolus Ephesiis. Ephesii autem sunt Asiani: hi per Paulum non fundati, sed confirmati fuerunt in fide. [Eos enim non fundavit Apostolus in fide, sed confirmabit], multa pro eis passus a perfidis, qui post confirmationem firmiter steterant in fide et in bonis operibus. His scribit Apostolus a Roma de carcere per Tychicum confortatoriam Epistolam, cum ulterius non esset eos visurus: et sciens eos esse bonos, non arguit de culpa, sed ne relabantur timendum erat. Qui enim stat cadere potest, [et quia nullus adeo perfectus est qui crescere non possit, eos ad ulteriora hortatur]; et ne recedant a fide [pro suis tribulationibus, scilicet Apostoli, teneantque suas ordinationes, et praesertim] ne perfectioerigat eos in tumorem, ostendit de quo statu ad quem dignum vocati sunt, dicens, omnia beneficia eis vel apostolis ipsis, vel toti humano generi per solam Dei gratiam collata fore. Est igitur intentio Apostoli in hac Epistola Ephesios in bonis habitis confirmare, et ad ulteriora provocare, nec non ad humilitatem actionemque gratiarum iformare. Modus tractandi talis est: De more suo salutationem praemittit. Deinde gratias agit Deo, exponens prius beneficia humano generi praestita, post ipsis apostolis specialiter indulta, deinde Ephesiis ipsis estendens a quo et ad quid vocati sint. Deinde Christi dignitatem et praelationem ostendit, postea ad patientiam et charitatem eos invitat, unitatem fidei et Ecclesiae commendans et

dona gratiae connumerans. Tandem ad certamen exhortans contra principes tenebrarum, militiae Christianae armaturam describit. Prius ergo salutans, et se noto nomine significans, ait. (*In Epistolam ad Ephesios*, I: 169BCD-170B).

En primer lugar la mención de Tito en lugar de Tíquico como llevador de la misiva a los Efesios constituye una equivocación de cierto interés. En *Efesios* 6:21-22, en efecto, se lee:

- a. Ut autem et vos sciatis quae circa me sunt, quid agam: Omnia vobis nota faciet Tychicus, charissimus frater, et fidelis minister in Domino: quem misi ad vos in hoc ipsum, ut cognoscatis quae circa nos sunt, et consoletur corda vestra. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. En fin, en orden al estado de mis cosas, y lo que hago, os informará de todo Tíquico, nuestro carísimo hermano y fiel ministro en el Señor, al cual os he remitido ahí con este mismo fin, para que sepáis lo que es de nosotros, y consuele vuestros corazones. (*Biblia Torres Amat*).
- c. E que sepades las cosas que a mi son e que deua fazer, diga uollo Titico mio amado hermano e fiel siruient en Dios, el que yo enuie a uos por esto mismo, que sepades lo que es de nos e que console uuestros corazones. (*Biblia E6*).

El traductor del prólogo ha confundido Tíquico por Tito, quizá a causa del hecho de que “Tychicus” se vierta en tres ocasiones en la Biblia E6 en “Titico” (*Efesios* 6:21; *Colosenses* 4:7; *Tito* 3:12)¹¹⁵, equivocación probablemente provocada por la semejanza fonética¹¹⁶. Sin embargo, un conocedor de los textos paulinos sabría que Tíquico y Tito eran dos colaboradores distintos de Pablo, según se deduce sin posibilidad de confusión a partir de *2 Timoteo* 4:9-12 y *Tito* 3:12; además, el texto de Pedro Lombardo correctamente lee “Tychicus”. Frente a esta circunstancia cabe preguntarse si las cartas a los Efesios, a los Colosenses y a Tito proceden del mismo traductor y si este brillara por su falta de conocimiento del Nuevo Testamento, puesto que confunde a los dos personajes, revelando quizá una posible ascendencia conversa.

En segundo lugar, el prólogo hace alusión, sin desarrollar el tema, al punto teológico principal de la epístola entera, que consiste en la común participación, en Cristo y a través de la fe en él, de judíos y gentiles en la Alianza divina, conforme al argumento que Pablo desarrolla de manera extensa a lo largo de los capítulos 2 y 3 de la carta, y cuyo ápice se encuentra en la siguiente afirmación:

Él [Cristo] es nuestra paz: el que de los dos pueblos ha hecho uno, derribando en su cuerpo de carne el muro que los separaba: la enemistad. Él ha abolido la ley con sus mandamientos y decretos, para crear, de los dos, en sí mismo, un único hombre nuevo,

¹¹⁵ Además de “Titico” en *2 Timoteo* 4:12. Solamente en *Hechos* 20:4 se encuentra “Tico”.

¹¹⁶ En la glosa a *Efesios* 6:22 también se halla “Titico”.

haciendo las paces. Reconcilió Dios a los dos, uniéndolos en un solo cuerpo mediante la cruz, dando muerte, en él, a la hostilidad. (*Efesios 2:14-16 Biblia Conferencia Episcopal Española*).

En el prólogo, en efecto, podemos leer:

muestra les de qual estado fueron llamados a tan digna cosa. diziendo les los bienes todos que aellos o alos apóstolos o atodo ell humanal linage fueran dados por la gracia sola de dios.

Tanto el texto paulino como las dos glosas que a él se refieren –que examinaremos en el capítulo 8– señalan la comunión que debe existir entre cristianos de origen diferente, judío o pagano. El argumento es paralelamente relevante dentro del contexto castellano, puesto que, por un lado, conforme a los deseos de la Corona, podía ser utilizado para instar a la aceptación social de los conversos y, por otro, para aclarar sin lugar a dudas que la religión cristiana había de recibirse y practicarse según términos de ortodoxia de la fe, presentando el resultado espiritual de tal operación como “digna cosa” y “bienes”, es decir, beneficios éticos para todo el género humano, garantía, entonces, de un futuro armonioso para el reino.

El prólogo de la carta a los Filipenses también se presta al mismo tipo de utilización en términos de protección de la fe católica con respecto a influencias judaizantes, y en términos de recatequización de los conversos:

a. El apóstol enuia su carta a los philipianos. Philipianos son los de macedonia. que pues que recibieron la preygacion dell apóstol. souieron firmes en la fe. e no recibieron a los falsos preygadores. E por ende los loa ell apóstol. Aquellos enuiaran a paulo algun sostenimiento a roma con epafrodito. e enuiol a ellos con esta epistola. e por que el non podie estar present; guarnece los contra doble lit la una de las tribulaciones; la otra es de los falsos preygadores por que sufran todas cosas auieusas; por christo. e con humildat assi cuemo christo fizo. e que numqua reciban mandamientos de ley. de los falsos preygadores; E la entencion dell apóstol es enesta epistola; amonestara a los philipianos a auer paciencia contra las tribulaciones. e contener se contra los falsos preygadores desta manera. Poniendo primero la salutacion no nombrado se apóstol. des hy faze gracias a dios por ellos. rogando los que fagan mayores bienes. por que creciendo en uertudes; lleguen a perfeccion. Des hy amonesta a los apaciencia de las tribulaciones por exiemplo de si e de christo. des hy ques guarden de los trastornamientos de los falsos preygadores. des hy amonesta a los de costumbres. En cabo dize de cuemo se goza por ell algo quel enuiaran con epafrodito. Poniendo la salutacion dize.

b. Hanc Epistolam scribit Apostolus Philippensibus. Philippenses autem sunt Macedones, qui accepto verbo praedicationis ab Apostolo firmi in fide fuerunt, nec pseudoapostoles receperunt. Unde eos laudat Apostolus. [Ambrosius] Hi Paulo per Epaphroditum aliquam substantiam Romam miserant: quem cum hac remisit Epistola, in qua, cum praesens non potest, munit eos contra duplex bellum, scilicet tribulatorum et pseudopraedicatorum, ut omnia adversa pro Christo sustineant, et cum humilitate, sicut et Christus fecit et legalia a pseudoapostolis nunquam recipiant. [Is nec se Apostolum nominat, quia nunquam de eo minus vel contra eum senserant. Ideo ergo

dignitatem supprimit, quia de eo recte sentiebant]. Et est intentio Apostoli in hac Epistola cohortari Philippenses ad patientiam contra tribulationes, et ad constantiam contra pseudopraedicatores. Modus talis: More solito salutationem praemittit, deinde gratias agit Deo pro eis, implorans eis majora bona, ut virtutibus crescentes ad perfectionem perveniant. Deinde ad patientiam tribulationum monet exemplo suo et Christi, et postea ut sibi caveant a versutiis pseudoapostolorum, tandem moralem admonitionem interserit, et prope finem de gratia quam sibi Roma per Epaphroditum miserant gaudere se dicit. Praemittens ergo salutationem ait. (*In Epistolam ad Philippenses*, I: 222D-223AB).

En este texto las referencias a los “falsos preyadores” aluden a los apóstoles judaizantes adversarios de Pablo (cf. *Filipenses* 3:1-21). Era posible, entonces, una reutilización en Castilla, según las mismas pautas señaladas para los demás prólogos.

Ese tipo de consideraciones se aplica también al prefacio de *Colosenses*:

a. El apostol enuia su epistola a los colonneses. Aquellos son de asia. e no los preigo ell apostol. mas sos diciplos. Archipo e Epafra. Archipo los preigara. Epafra que era natural daquela misma tierra aqui ell apostol auie ensennado confirmara la preigacion de archipo. E preigando archipo e afirmando lo epafra. aprisieran la gracia de christo aquellas yentes. Sobreuinieron los falsos preigadores que punnauan en fazer les tener los carnales mandamientos por su preigacion. e con disputaciones de los prophetas querien trastornar la simplicidad dellos. E sobreuinendo estos tales preigadores. fueron aquellas yentes en dubda. a quales auien mas a creer. Des hy paulo cuya era la mayor actoridad iudga qual parte deuan tener mayor miente. enuiando les su epistola de epheso o el era. dixo les de christo e de sus bienes. mostrando les cuemo el cumple a todas cosas. Desprecia de tod entodo los carnales guardamientos. e que tengan entera miente la fe de christo denda adelant. Des hy ensennales de costumbres afirmando les quanto les mostraran Archipo e epafra. Ell entendimiento dell apostol es en esta epistola de afirmar a los colonneses en aquella misma fe. e aquella preigacion que aprisieran de los diciplos archipo e epafra. e non poner esperança en otra cosa ninguna si no en ihesu christo. La manera es esta. Cuemo suele pone primero la salutacion. des y da gracias a dios por los bienes dellos. e emienta la fe e ell amor dellos. e ora que aprouechen en christo. cuyo bien fecho ell alaba. Des hy alabando la dignidad de su preygacion; amonesta los que por prophecias ni por mandamientos de ley engañados. non se quiten de la fe de christo. Encabo castiga los de costumbres a todos en uno. e acada uno por si segund las edades e las maneras de que eran. En la fin de todo amonesta a archipo que sea agucioso en usar de su preigacion. E poniendo delante la salutacion dize assi.

b. Hanc Epistolam scribit apostolus Colossensibus. Colossenses autem sunt asiani, quibus non ipse Apostolus praedicavit, sed ejus discipuli Archippus et Epaphras. Archippus vero in eos ministerium acceperat; Epaphras autem ab eis oriundus ab Apostolo instructus, doctrinam Archippi confirmaverat. Archippo ergo praedicante, et praedicationem ejus Epaphra confirmante, gratiam Christi didicerant. [Ambrosius] Supervenerunt autem pseudoapostoli qui eos evertere nitentur, carnales observantias praedicantes et philosophicis disputationibus simplicitatem eorum irretire conantes. His igitur supervenientibus, [et carnales observantias praedicantibus], in dubium illis venerat, quibus potius credendum esset. Unde Paulus, cujus auctoritas celebris erat, quasi medius iudicat quae potius sint tenenda, scribens eis ab Epheso. Describit autem Christum et ejus beneficia, ostendens quomodo sufficiens est ad omnia. Carnalia vero prorsus improbat, ut deinceps sincere fidem Christi teneant. Instruit etiam illos moraliter, confirmans quidquid illi, scilicet Archippus et Epaphras docuerant. Et est intentio ejus in hac Epistola confirmare Colossenses in eadem fide et doctrina, quam a discipulis ejus acceperant, et non in aliquo praeter Christum spem ponendam esse docere. Modum tractandi talis est: Solito more salutationem praemittit: qua praemissa, de bonis eorum gratias agit, et fidem et dilectionem eorum

commendans, orat ut perficiantur in Christo, cujus beneficia [et primatum secundum utramque naturam] commendat. Deinde sui ministerii dignitatem commemorans, monet ne per philosophiam vel legis caerimonias seducti, a Christo recedant. Tandem et omnes simul et separatim secundum aetates, et sexus et condiciones moraliter instruit. In fine Archippum commonet, sollicitum fore suscepti ministerii. Praemittens autem salutationem, ait. (*In Epistolam ad Colossenses*, I: 258D-259AB).

En concreto, se señala cómo la predicación de Cristo permite superar la observancia de las prescripciones legales y rituales hebraicas:

[Pablo] dixo les de christo e de sus bienes. mostrando les cuemo el cumple a todas cosas. Desprecia de tod entodo los carnales guardamientos. e que tengan entera mientre la fe de christo dend a adelant.

Esta afirmación se sitúa por completo dentro del mismo tipo de argumentación que los tratados apologéticos dirigidos a los judíos, como el *Dialogus Libri Vitae* del arzobispo Jiménez de Rada, donde se puede leer, por ejemplo:

horum itaque thesaurorum Dominus Ihesus Christus fuit in apostolis reuelator, qui in patribus et prophetis fuerat oculatus. (Prólogo vv. 126-128, p. 178; cit. en Fernández Valverde 1999: 168).

Señalamos también que la frase “et primatum secundum utramque naturam” del original latino del prólogo no encuentra correspondencia en la traducción de E6; sin embargo, no hemos encontrado en las ediciones de Wordsworth y With (1889) y De Bruyne (1920) de los prefacios latinos ninguna versión del prólogo de *Colosenses* que la omitiera.

Una traducción contextualizada –casi basada en el principio de equivalencia dinámica– se encuentra en el prólogo de *I Tesalonicenses*, que combina elementos del comentario de Pedro Lombardo al primer capítulo de la epístola y del *Argumentum* de Jerónimo, que se halla tanto en la *Glossa Ordinaria* como en los *Collectanea*. El traductor recorta considerablemente el material procedente de Pedro Lombardo:

a. Ell apostol escriuie a los de thessalonica. Thessalonica es arçobispado de macedonia que es prouincia de los griegos. Pues los de thessalonica recibieron la paraula de christo por preigacion del apostol. e souieron firmes en la fe. assi que ni recibieron a los falsos preigadores ni quisieron creer lo que ellos dizien. A estos alaba ell apostol enuiando les su carta de athemas o el era con thimotheo el diachono. castigando les que toda uia meiorassen. en sus buenas obras. e que suffriessen persecuciones por christo si les auiniesse. e diz les cuemo despues de la muert an a resucitar e arecibir gualardon de sus trabajos e de su lazeria. e afirma los diziendo assi.

b. Thessalonicenses sunt Macedones, qui accepto verbo veritatis persisterunt in fide, etiam in persecutione civium suorum. Praetera nec receperunt falsos apostolos, nec ea quae a falsis apostolis dicebantur. Hos collaudat Apostolus scribens eis ab Athenis, per Tychicum diaconem et Onesimum acolythum. (*Argumentum*, *In Epistolam ad I Thessalonicenses*, 287D-288D).

c. Hanc Epistolam scribit Apostolus Thessalonicensibus. Thessalonica metropolis est Macedoniae, quae est provincia Graecorum. Thessalonicenses ergo sunt Macedones, qui facile ab Apostolo conversi, nec per tribulationes, nec per pseudopraedicatores potuerunt moveri a fidei veritate. [Ambrosius] Hos collaudat Apostolus, eo quod in accepta gratia permanentes ad profectum premii virtutibus aucti sunt meliora sectando. Tanta enim fidei imbiberant spiritum, ut spe futurorum etiam a civibus suis non credentibus, pericula devoto animo pro nomine Christi sustinerent. [...]. Modus talis est: [...] et mortuos resurrecturos confirmat. Circa finem moralis est instructio. Praemittit autem salutationem, dicens. (*In Epistolam I ad Thessalonicenses*, I: 289ABC).

El traductor vierte “Thessalonica metropolis est Macedoniae” por “Thessalonica es arçobispado de macedonia”, señalando, quizá, su estado eclesiástico o su insuficiente conocimiento cultural del latín y de su mundo. El prólogo de *1 Tesalonicenses*, como mencionábamos, recorta material procedente de Pedro Lombardo, presente también en el *Argumentum* de la *Glossa Ordinaria* en lo que se refiere a las frases “e souieron firmes en la fe. assi que ni recibieron a los falsos preigadores ni quisieron creer lo que ellos dizien” y “a estos alaba ell apostol enuiando les su carta de athemas”. Sin embargo, reemplaza por “o el era con thimotheo el diachono” el original “per Tychicum diaconem, et Onesimum acolythum”, una traducción coherente con la salutación al comienzo de la carta en 1:1, aunque confunde a Timoteo y Tíquico.

En lo que concierne a la conclusión del prólogo,

castigando les que toda uia meiorassen. en sus buenas obras. e que suffriessen persecuciones por christo si les auiniesse. e diz les cuemo despues de la muert an a resucitar e arecibir gualardon de sus trabajaos e de su lazeria. e afirma los diziendo assi.

Estas palabras no se encuentran reflejadas exactamente en los *Collectanea* y tampoco en la *Glossa Ordinaria*. Podría tratarse de un recorte y resumen a partir del texto de Pedro Lombardo, que es algo redundante. Tampoco hemos encontrado ninguna correspondencia con los prefacios contenidos en las ediciones críticas de Wordsworth y White (1889) y De Bruyne (1920). Podría tratarse de una elaboración del propio traductor, puesto que ya da prueba –en este mismo prólogo– de combinar creativamente material procedente de fuentes distintas.

El prólogo de *2 Tesalonicenses* también recorta y reorganiza material de Pedro Lombardo a partir del *Argumentum* –que este retoma de la *Glossa Ordinaria*– y del comentario al primer capítulo de la epístola:

a. El apostol enuio la segunda epistola a los de thessalonica. ca en la primera epistola dixiera algunas cosas de la uenida de christo. e de la rerurreccion [sic] de los muertos. porque les semeiaua que el dia del iuyzio auie a seer luego. Dond ellos fueron

espantados mucho teniendo que serie ayna el iuyzio. e que serien ellos perdudos con el diablo. por que unieran tarde ala fe de christo e que no ouieran tiempo de seer perfectos ni acabados. Por ende enuio les ell apostol otra epistola certificando los que non serie el dia del iuyzio en so tiempo dellos. e diziendoles de los postremos tiempos e de la uenida dell ante christo que serie ante del iuyzio. e del destruymiento del. La entencion dell apostol es en esta epistola mouer los buenos a paciencia. e emendar a los mouidos e castigar los. e lo que dixiera oscura mientras en la primera epistola; dixo lo aqui maes abierta mientras. La manera es tal. primero saluda los. Des hy da gracias a dios. de los bienes dellos. depues amonesta los de auer paciencia e de seer firmes en la fe. des hi dell ante christo cuemo uerna e de los signos que fara e de cuemo morra. En la fin diz les que castiguen a los garçones non castigados. poniendo primero la salutacion dize assi.

b. Ad Thessalonicenses secundam scribit Epistolam Apostolus, [et notum fecit eis de temporibus novissimis et de adversarii deiectione. Scribit hanc Epistolam ab Athenis per Titum diaconem et Onesimum acolythum]. (*Argumentum, In Epistolam II ad Thessalonicensis: 311A*).

c. [Hanc epistolam item scribit Apostolus Thessalonicensibus. Orta enim apud Graecos graviori tribulatione item monet eos ad patientiam, ostendens justum Dei iudicium ut boni gloriam consequantur, et mali poenam]. [Ambrosius] Et quia in prima epistola quaedam dixit de adventu Domini, de resurrectione mortuorum, unde putabatur dies Domini instare, [nunc aliam scribit epistolam in qua idem significat, licet obscure. Nac enim aperte potest de abolitione Romani regni, et de Antichristi apparentia et damnatione, et de quorundam fratrum inquietudine. Scribit etiam non instare diem Domini, sicut occasione prioris Epistolae videbatur]. [Haimo] [Cum enim Thessalonicenses priorem Epistolam legendo pervenissent ad illum locum, ubi dicit Apostolus: Mortui in Christo in adventu ejus resurgent primi; deinde nos qui vivimus, qui resuscitati sumus, simul rapiemur cum illis], conturbati sunt nimiumque perterriti, putantes vicinum esse diem Domini, et timentes ne damnarentur cum diabolo, eo quod tarde ad fidem venientes imperfecti essent. Ideoque hoc comperto scripsit eis non imminere diem iudicii suo tempore, [ne Apostolus in hoc mentitus per omnia reprobaretur, vel ne diabolus hoc expectantibus aliqua fraude illuderet. Corrigit etiam asperius inquietos]. Et est intentio Apostoli in hac Epistola bonos corrigere, et quae obscuro in praecedenti Epistola dixerat hic aliquatenus aperire. Modus talis: primum salutat, deinde gratias agit de bonis eorum, postea monet ad patientiam et ad constantiam. [Inde asserit quod adventum Christi Antichristus praeventit], et aliqua adventus Christi signa licet obscura denuntiat, [agens de abolitione Romani regni] et de interfectione Antichristi; circa finem vero ut curiosos atque otiosos corripiant obsecrat. Praemittit autem salutationem dicens. (*In Epistolam II ad Thessalonicensis: I, 311D-312ABC*).

El prólogo de *I Timoteo* recorta material a partir del comentario de Pedro Lombardo y también hace alarde de una manera dinámica y contextualizada de traducir:

a. El apostol escriuio a timotheo. Este timotheo fue de christiana madre e de gentil padre. e maguer que era circumcidado e era gentil. dauan buen testimonio del los christianos que eran en listris e en yconio. Aquel quiso paulo leuar consigo e fizol circumcidar por los iudios que eran en aquellos logares. Est era letrado tan bien en las escripturas de dios cuemo en las artes de los libros. Ell apostol fizol obispo. e por ende amonestal que sea agucioso en la ordenacion de la elesia. Timotheo finco en asia por obispo. e escriuiol ell apostol de cuemo usasse el obispal officio. de cuemo se defienda de los falsos preigadores. e cuemo ponga ell estado de la elesia. e quales prestes ordene e quales diachonos. e quales uiudas onre. e cuemo sea en la elesia. e cuemo la mantenga. Tal es la manera. De primero saluda. des hy amonestal estas sobredichas cosas. poniendo su salutacion dize.

b. Hanc Epistolam scribit Apostolus Thimoteo. Thimoteus autem iste fuit filius mulieris fidelis, patre gentili procreatus: et cum non esset circumciscus, et esset ipse gentilis, huic dabant bonum testimonium fratres qui erant Lystris et Iconii. Hunc voluit Paulus proficisci secum, et ideo circumcidit propter Iudaeos qui erant in illis locis. [Haimo] Eratque eruditus tam divinis

Scripturis quam liberalibus artibus. [Ambrosius] Hunc Apostolus creavit episcopum, et ideo eum commonet ut sollicitus sit in ecclesiastica ordinatione. Timotheo enim in Asia relicto episcopo scribit Paulus de episcopali officio, scilicet quomodo pseudoapostolis resistat, et quomodo Ecclesiam instruat, quales presbyteros et diacones ordinet, quales viduas honoret, quomodo in Ecclesia se habeat, vel quomodo eam regat. [Et intentio Apostoli in hac Epistola instruere Timotheum de episcopalis dignitatis officio]. Modus talis: Primo salutatur eum, deinde monet, [...], praemittit vero salutationem dicens. (*In Epistolam I ad Timotheum*, I: 325D-326CD).

En efecto, el traductor acaba proyectando sobre el texto una comprensión más bien medieval de la estructura eclesiástica: “Thimoteo enim in Asia relicto episcopo scribit Paulus de episcopali officio [...] quales presbyteros et diacones ordinet” se convierte en “Timotheo finco en asia por obispo. e escriuiol ell apostol de cuemo usasse el obispal officio. [...] e quales prestes ordene e quales diachonos”. La versión romance perfectamente se adapta al contexto jerarquizado de la Iglesia del siglo XIII, con obispos, sacerdotes y diáconos, sin embargo, olvida que el latín *presbyter* (procedente del griego neo-testamentario *πρεσβύτερος*) –del que se derivan el italiano *prete*, el francés *prêtre* y el romance castellano *preste*– no tenía ningún matiz de autoridad sacerdotal, refiriéndose más bien a los “ancianos” de la comunidad, según ya había sido costumbre en la sinagoga. El lector –y sobre todo el oyente– del texto en el siglo XIII no habría podido hacer la diferencia sin tener una formación histórico-teológica. De esta manera se le daba legitimidad textual a un tipo de estructura eclesiástica producto del desarrollo histórico y no necesariamente afirmada por los textos sagrados, una especie de resemantización político-eclesiástica. Estas observaciones se aplican también a una traducción análoga en el prólogo de la carta a Tito, procedente del *Argumentum* de la *Glossa Ordinaria* y retomado también por Pedro Lombardo: “Ell apostol enuia su epistola a Tito e muestral cuemo ponga prestes en las eglesias”.

Los detalles biográficos sobre Timoteo pueden aportar reflexiones útiles para el contexto castellano:

Este timotheo fue de christiana madre e de gentil padre. e maguer que era circumcudado e era gentil. dauan buen testimonio del los christianos que eran en listris e en yconio.

El hecho de que fuera hijo de madre procedente del judaísmo hacía de él étnicamente un judío, y de hecho Pablo necesitó después circuncidarlo para que los judíos pudieran escuchar su predicación:

Llegó Pablo a Derbe, y luego a Listra; donde se hallaba un discípulo llamado Timoteo, hijo de madre judía, convertida a la fe, y de padre gentil. [...]. Pablo, pues, determinó llevarle en su compañía; y habiéndole tomado consigo, le circuncidó, por causa de los

judíos que había en aquellos lugares; porque todos sabían que su padre era gentil. (*Hechos 16:1,3 Biblia Torres Amat*).

Este detalle puede proporcionar cierto rendimiento desde la perspectiva del contexto de Castilla, ya que presupone que una figura de importancia en la Iglesia de los orígenes procedía de un contexto de mestizaje étnico y cultural. Sin embargo, precisamente su fe cristiana le permitía sublimar su dúplice condición existencial, según aquellos referentes de superación de las barreras culturales que podían realizarse en Jesucristo, conforme a lo que hemos señalado con respecto a la argumentación de Pablo en los capítulos 2 y 3 de *Efesios*. A partir de la reflexión sobre la experiencia de Timoteo sería posible mostrar cómo la adhesión a la fe cristiana podía realizar aquella unificación cultural anhelada por la Corona castellana con vistas a la construcción de una unidad nacional de síntesis alrededor de la fe católica. La integración cultural podía construirse precisamente a partir de un contexto social ampliamente caracterizado por el roce y cruce de culturas, y por el mestizaje, como nos recuerdan las afirmaciones de las *Siete Partidas* (VII, 24, 11), que ya hemos mencionado y reproducimos de nuevo:

Muchos yerros e cosas desaguisadas, acaecen entre los cristianos e las judías e las cristianas e los judíos porque biuen e moran de so uno en las uillas e andan uestidos los unos assí como los otros (cit. en Salvador Martínez 2006: 174).

El prólogo a 2 *Timoteo* se limita a retomar y recortar partes del comentario de Pedro Lombardo al primer capítulo de la carta:

a. Ell apostol estando preso en la carcel de roma; enuio la segunda epistola a timotheo que era cansado. que de enfermedades. e que de aduersidades. que trabaiasse firme mientras en la gracia de dios que a el era dada. amonestandolo pora soffrir martirio en muchas maneras. e que ature en ell officio de la derecha preigacion e en santa obra. e diziel lo que auie a seer en los postremeros tiempos e de su finamiento. Ell entendimiento dell apostol en esta epistola es de amonestar e castigar a thimotheo que sigua bien so officio e que uenga a onra de martirio. e annadiel unas cosas enel officio obispal. La manera es atal. primero saludal. des hy da gracias a dios del bien que ha. e demuestral el desseo que a de ueer le. des hy amonestal que preigue e que aya paciencia. Des hy diz le de lo que a de seer en los postremeros dias. encabo diz le de cuemo ell a de finir ayna. e pone primero la salutacion diziendo assi.

b. [Paulus jam a mundo transiturus] hanc secundam Epistolam item scribit a Roma de carcere Timotheo irfirmitatibus et aduersitatibus jam faticato, ut constanter laboret in Dei gratia sibi credita, exhortans eum ad martyrium multis modis, et ut perseveret in officio rectae praedicationis et sanctae operatione, et praedicens quod futurum sit de novissimis temporibus, et de suo obitu. [Haimo] Et est intentio Apostoli in hac Epistola exhortari Timotheum ad sui officii diligentem executionem, et ad palmam martyrii, et quaedam adhuc addere de episcopali officio. Modus talis: Primo salutatur deinde gratias agit de bono quod habet ubi suum videndi eum desiderium ostendit. Postea monet eum ad praedicandum, et ad patientiam [martyrii, suo et aliis modis]. Inde dicit

quales futuri sunt in novissimis diebus, tandem de tempore resolutionis suae instanti. Praemittit autem salutationem, dicens. (*In epistolam II ad Timotheum*, I: 363BC).

El prólogo de la epístola a *Tito* traduce el *Argumentum* de Jerónimo que se halla en los *Collectanea* de Pedro Lombardo y recorta a partir del comentario de este al primer capítulo de la carta las expresiones introductoria y conclusiva:

- a. Ell apostol enuia su epistola a Tito e muestral cuemo ponga prestes en las eglesias. e que faga uida espirital. e que esquie los hereges que creen en las escripturas de los iudios. e poniendo primero la salutacion diz assi.
- b. Titum commonefacit et instruit de constitutione presbyterii, et de spiritali conversatione, et de hereticis vitandis, qui traditionibus Judaicis credunt, [scribens ei a Nicopoli]. (*Argumentum, In Epistolam ad Titum*, 383B).
- c. Hanc Epistolam scribit Apostolus Tito. [...] Praemittit autem salutationem dicens. (*In Epistolam ad Titum*, I: 383C-384B).

Remitimos a las observaciones ya desarrolladas en nuestro comentario sobre *I Timoteo* para lo que concierne a la utilización del término *preste*. Señalamos aquí también la actitud de rechazo con respecto a toda influencia judaizante en la fe – tratándola de herejía– y que bien podía aplicarse dentro del contexto castellano del siglo XIII acerca de las prácticas de algunos conversos, particularmente receladas por la Iglesia.

El prólogo a *Filemón* simplemente recorta frases procedentes del comentario de Pedro Lombardo y que se corresponden también con el *Argumentum* de la *Glossa Ordinaria*; sin embargo, como la expresión inicial “el apostol enuia su epistola” solo se halla en los *Collectanea*, es legítimo presumir que esta fuera la fuente directa:

- a. Ell apostol enuia su epistola a philimon que era bon ombre. e onrado enel pueblo. maguer que no auie el dignidat enel seruicio de la eglesia. Ell apostol enuial letras de ruego por onesino so sieruo quel fiziera danno e fuxiera. e oyda la preygacion dell apostol fue del baptizado. e ruega ell apostol a philemon quel perdone desde la carcer de roma o el iazie e que nol nombre sieruo. mas much amado hermano por la gracia de dios. des hy enuial dezir quel tenga la posada aprestada. ca puesto a de ir a el. poniendo primero la salutacion diz assi.
- b. [Ambrosius] Hanc Epistolam scribit Apostolus Philemoni [Colossensi] qui nulla ecclesiasticae ministrationis pradius erat dignitate, sed vir laudabilis in plebe, cui familiares litteras mittit pro Onesimo servo suo, qui cum damno ejus fugerat; sed ab Apostolo audito Evangelio baptizatus est, cui et venia, deprecatur Apostolus, scribens ei a Roma de carcere. [...] quia talem illum recipit, ut non servum aestimet, sed dilectissimum fratrem. Deinde dicit ut paret sibi hospitium speranti ad ipsum venire. Praemittit vero salutationem, dicens. (*In Epistolam ad Philemonem*, I: 395AB).

El prólogo de *Hebreos* procede también del *Argumentum*, en la versión de los *Collectanea* de Pedro Lombardo, del cual deja de reproducir algunas palabras sueltas:

a. Ell apostol en esta epistola non siguió la manera que solie. ni escriuio la dignitat del so nombre. esto es lo por que ell escriuio a aquellos que crouieran de los que fueran de circuncision cuemo apostol delos gentiles e non de los ebreos. sabiendo la soberuia dellos e la su humildat del. e non quiso anteponer la muestra de su officio. Ca ell apost san iohan por humildat de si en su epistola non puso so nombre por esta misma razon. Esta epistola enuio ell apostol a los hebreos escripta en lengua ebrayga. e luchas euangelista reteniendo el seso e el ordenamiento. depues del finamiento del apostol sant paulo. puso la en griego.

b. [In primis dicendum est cur] apostolus Paulus in hac Epistola scribenda non servaverit morem suum, ut [vel vocabulum] nominis suis, [vel ordinis] describeret dignitatem. Haec causa est, quod ad eos scribens qui ex circuncisione crediderant, quasi gentium Apostolus et non Hebraeorum: sciens quoque eorum superbiam, suamque humilitatem [ipse demonstrans], meritum officii sui noluit anteferre. Nam [simili modo etiam] Joannes apostolus propter humilitatem in Epistola sua nomen suum eadem ratione non praetulit. Hanc ergo Epistolam fertur Apostolus ad Hebraeos conscriptam Hebraica lingua misisse: cujus sensum et ordinem retinens Lucas evangelista post excessum apostoli Pauli Graeco sermone composuit. (*Argumentum, In Epistolam ad Hebraeos: 399A*).

Este *Argumentum* se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*. Sin embargo, el hecho de que las glosas a *Hebreos* provengan de los comentarios de Pedro Lombardo sugiere que el prólogo fuera traducido a partir de la misma fuente.

El prefacio a las *Cartas Católicas*, que se encuentra antes de la epistola de Santiago, traduce el *Prologus Sancti Hieronymi in Septem Epistolas Canonicas*, presente también en la *Glossa Ordinaria*:

Los griegos que entera mientre creen siguen la derecha fe. e no an ell ordenamiento de las siete epistolas canonicas assi cuemo es puesto en los libros latinos. Ca por que san pedro es puesto por mayoral en la orden de los apóstolos; primera mientre son puestas las sus epistolas enell ordenamiento de las otras. Mas assi cuemo pieça a emendamos los euangelios por carrera de uerdat; assi dios ayudando nos pusiemos estas epistolas por su ordenamiento proprio. Ca la primera dellas es una de san yague. dos de san pedro. tres de san iohan. de san iudas una. E si assi cuemo ellos las departieron las ouiesse puestas los trasladadores fiel mientre en latin. ni dubdaran y los leedores. ni las palauras contrallaran unas a otras. mayor mientre en aquel logar o leemos que es puesto en la epistola de san iohan de la unidat de la trinidad. en la que fallamos que erraron mucho los trasladadores no fieles en la uerdat de la fe. poniendo en so dictado tan sola mientre los nombres de tres cosas. de agua e de sangre. e de espirito. e dexando el testimonio del padre. e del fijo e dell espirito. en que mayor mientre es afirmada la fe. e es prouado que una es la substancia de la deydat. del padre e del fijo e del santo espirito. mas en las otras epistolas quanto el nuestro dictado se departiere de los otros; dexo lo all entendimiento del que lo leyere. Mas tu uirgin de christo eustochio. en que tu me demandas la uerdat de la escriptura aguciosa mientre; abaldonas la mi uegedat a los dientes de los enuidiosos que la royan los que me ponen por falsario e corrompedor de las sanctas escripturas. Mas yo ental obra ni temo la uida de mios enuidiosos. ni negare la uerdat de la santa escriptura a los que la pidieren.

b. Non ita ordo est apud Graecos, qui integre sapiunt et fidem rectam sectantur, epistularum septem, quae canonicae nuncupantur, qui in Latinis codicibus inuenitur; ut, quia Petrus primus est in numero apostolorum, primae sint etiam eius epistulae in ordine ceterarum. Sed, sicut

euangelistas dudum ad ueritatis lineam correximus, ita has proprio ordini, Deo nos iuuante, reddidimus. Est enim prima earum una Iacobi, Petri duae, Iohannis tres, et Iudae una. Quae si, ut ab eis digestae sunt, ita quoque ab interpretibus fideliter in Latinum eloquium uerterentur, nec ambiguitatem legentibus facerent, nec sermonum sese uarietas inpugnaret; illo praecipue loco ubi de unitate Trinitatis in prima Iohannis epistula positum legimus. In qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum esse fidei ueritate conperimus: trium tantummodo uocabula, hoc est, aquae, sanguinis, et spiritus, in ipsa sua editione ponentes; et Patris, Uerbiue, ac Spiritus testimonium omittentes; in quo maxime et fides catholica roboratur, et Patris et Filii et Spiritus sancti una diuinitatis substantia conprobatur. In ceteris uero epistulis, quantum a nostra aliorum distet editio, lectoris prudentiae derelinquo. Sed tu, uirgo Christi Eustochium, dum a me impensius scripturae ueritatem inquiris, meam quodammodo senectutem inuidorum dentibus conrodendam exponis, qui me falsarium corruptoremque sanctarum pronuntiant scripturarum. Sed ego in tali opere nec aemulorum meorum inuidiam pertimesco: nec sanctae scripturae ueritatem poscentibus denegabo. (*Prologus Sancti Hieronymi in Septem Epistolas Canonicas*; Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 230-231).

Hemos subrayado en el texto la parte que alude al *Comma Iohanneum*, esto es la lección de *I Juan 5:7-8* que se halla en los manuscritos hispanos de la *Vulgata* a partir del siglo VIII (Perkins 1990: 993), pero no en el texto original griego¹¹⁷. Se trata del único versículo del Nuevo Testamento que afirma de manera explícita el dogma de la Trinidad:

- a. Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus, et aqua, et sanguinis: et hi tres unum sunt. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Quia tres sunt qui testimonium dant Spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt. (*Biblia Sacra Vulgata*, 5ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).
- c. Ca tres son los que dan testimonio en cielo: el Padre y el Uerbo y el Santo Espirito; y estos tres una cosa son. E tres son los que dan testimonio en tierra: espirito, agua e sangre; y estos tres una cosa son. (*Biblia E6*).

El *Comma* aparece también en unos manuscritos de la revisión carolingia de Teodulfo (Wordsworth y White 1954 [1899]: III, 374); por tanto, podía encontrarse en las ediciones parisinas de la *Vulgata* (cf. Light 2011: 234; Reinhardt y Santiago-Otero 1986: 12). Su origen se debe a las polémicas sobre el arrianismo –que negaba la eternidad y la divinidad del Cristo– propias del siglo IV y que tuvieron particular relevancia para España por ser los visigodos arrianos antes de su conversión al catolicismo en 589, y también a raíz de la herejía adopcionista que afectó a la Iglesia de la península en el siglo VIII, retomando elementos del arrianismo (Tabacco 1997: 74-75). Según esta herejía, condenada por el Concilio de Frankfurt del año 794, el Hijo de Dios se había encarnado en Cristo solamente en ocasión de su bautismo (cf. *Mateo 3:17*; *Marcos 1:11*; *Lucas 3:21-22*), lo que iba en contra de la doctrina ortodoxa de la generación eterna de Cristo y

¹¹⁷ Solo está presente en el griego del *Textus Receptus* (siglo XVI) por haberlo retraducido Erasmo de Rotterdam a partir del latín (Perkins 1990: 993).

de su encarnación desde el momento de su concepción virginal (cf. *Juan* 1:1-14 y *Lucas* 1:26-35). No es extraño, por tanto, que una variante trinitaria se encontrara en los códices hispanos.

El prólogo del *Apocalipsis* traduce el *Argumentum* de la *Glossa Ordinaria* al cual añade una glosa interlinear de la misma al primer versículo del capítulo 1, cuyo propósito es explicar el significado del término que da título al libro:

- a. Aquí comienza el Apocalipso. Qvantas palabras ha en el apocalipso de iohan; tantos sacramentos ha en el. Poco he dicho. E menor es la loor del libro; que el no merece. En cada palabra ha muchos entendimientos. Apocalipso quier dezir descubrimiento.
- b. Apocalypsis Ioannis tot habet sacramenta quot verba. Parum dixi, & pro merito voluminis laus omnis inferior est. In verbis singulis multiplices latent intelligentiae. (*Glossa Ordinaria, Argumentum in Apocalypsi Beati Ioannis*).
- c. Hoc est reuelatio. (*Glossa Ordinaria, Apocalypsis* 1:1).

La variedad de las fuentes utilizadas para la traducción de los prólogos de E6 – *Glossa Ordinaria, Collectanea*, manuscritos hispanos– permite concluir que probablemente la labor se efectuó a partir de libros sueltos, según la práctica académica de entonces de recopilación de los textos bíblicos (Montgomery y Baldwin 1970: 11; Avenosa 2009: 63-64) y con recurso al códice *Toletanus* (*Marcos, Juan, Hechos*) y quizá también al *Cavensis* (*Juan, Hechos*).

6. Las glosas de E8

Según ya hemos mencionado, E8 contiene 136 glosas en el Antiguo Testamento, de las cuales 106 figuran en el Salterio. A raíz de las características peculiares de las acotaciones de los *Salmos*, nos ocuparemos de ellas específicamente en el apartado 6.2.

6.1 Las glosas del Antiguo Testamento

En esta primera sección, en cambio, procedemos a analizar las treinta glosas de los demás libros del Antiguo Testamento, que proceden uniformemente de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor¹¹⁸. Esa obra constituye también la fuente principal del *Breviarum Historiae Catholicae* del arzobispo Jiménez de Rada (Fernández Valverde 1992: xx), una recopilación de glosas que muy probablemente fue utilizada en la escuela teológica de la Universidad de Palencia, seminario de la diócesis de Toledo en el siglo XIII, del cual el mismo Rada podría haber sido patrocinador (Fernández Valverde 1992: xxxii y xxxv y 1989:21; Gorosterratzu 1925: 225). En particular, siete glosas de E8 se encuentran también en dicha recopilación: *Números* 2:3; 6:18; 24:16; 24:25; *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 4:13; 16:18. En dos casos, además, la versión de E8 –a través del recorte de palabras y su orden– se parece más a la versión contenida en el *Breviarium* que a la que se puede encontrar directamente en la edición disponible de la obra de Pedro Comestor: se trata de *Números* 2:3 y *1 Reyes* 10:13.

Las treinta glosas de E8 se caracterizan por presentar la fórmula introductoria “dize el maestro” o alguna de sus variantes¹¹⁹, lo que podría remitir al hecho de que en la época la *Historia Scholastica* figurara entre las obras principales para el estudio de las Escrituras, ya que había obtenido la aprobación del IV Concilio de Letrán de 1215 (Lobrichon 2003: 64-67). Además, ese texto logró convertirse en la referencia principal para las Biblias históricas, paráfrasis del relato sagrado que, a partir del siglo XIII, se redactaron en varias

¹¹⁸ Recordamos la distribución de las glosas en E8: *Números* 2:3; 6:18; 12:15; 16:3; 24:16; 24:25; *2 Samuel* 7:14; 7:19; 8:17; 14:14; 21:19; *1 Reyes* 9:13; 9:28; 10:13; 11:10; 11:43; *2 Reyes* 2:9; 4:13; 5:19; 8:15; 12:20; 16:18; 18:16; 19:9; 19:25; 20:7; 20:11; 20:13; 21:16; 23:29. Cf. <http://corpus.bibliamedieval.es>.

¹¹⁹ Como *diz el maestro, dize el maestre, diz el maestre, dize el maestro, por el maestro, diz el maestre, diz el maestro, mas el maestre dize, el maestre esplana*.

lenguas europeas (Lobrichon 2003: 67)¹²⁰. Sin embargo, también podría hacer referencia a la circunstancia de que, de ese modo, se expresara el arzobispo Jiménez de Rada en el *Breviario* acerca de Pedro Comestor, como si se tratara de notas del propio Rada, quien había estudiado en París y utilizado en clase la *Historia Scholastica* (Fernández Valverde 1992: xxix). Se podría conjeturar, entonces, cierta implicación del prelado en la traducción bíblica, tal vez en lo que respecta a su patrocinio.

La primera glosa se encuentra en *Números 2:3*, y se encuentra en el *Breviarium*¹²¹:

- a. enta orient fincara Judas sus tiendas por las compaynnas de su huest. **dize el maestro. Turma el dicho de treynta caualleros.** & sera cabdieillo de sus fijos naason fijo de aminadab. (*Biblia E8*).
- b. Tamen turma proprie dicitur XXX militum. (*Breviarium*: III, lxxviii: 17-18; p. 171).
- c. Turma est proprie triginta militum est. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum*, II: 1217B).

Por el recorte de palabras y la elección de “dicho”, la glosa parece más bien seguir la versión del *Breviarium*. No se trata de una observación que tenga rendimiento exegético alguno, pero, considerada en conjunto con la otra glosa que comparte ese rasgo (*1 Reyes 10:13*), podría sugerir cierta implicación indirecta de Jiménez de Rada a través de su obra. Por lo que respecta a *1 Reyes 10:13*, como veremos más adelante, la dependencia con respecto al *Breviarium* se plantea de manera más evidente.

La segunda glosa se halla en *Números 6:18* y procede de la *Historia Scholastica*; también se encuentra parcialmente en el *Breviarium*:

- a. Estonz el nazareno Raer se a delant la puerta dela tienda del paramiento los cabeillos desu conssagramiento. **Dize el maestro nazareno quiere dezir tanto como santo o, florecient nazarenos eran llamados vnos que fazian como prometimiento de seer santos fasta tiempo seinalado, o, continuadament como samuel & conssegrauan se adios fascas apartauan se dela vida comunal delos hombres assi como algunos fazen agora que sieruen al hospital de Iherusalem por voto vn ayngo, o, dos.** Et tomara sus cabeillos & poner los a sobrel fuego que es puesto so el sacrificio delas cosas de paz. (*Biblia E8*).
- b. Nazareus interpretatur florens uel sanctus. (*Breviarium*, III, lxxxii: 5-6; p. 173).
- c. Nazaraeus sonat sanctus, vel florens, vel germinans. Dicebanturque Nazaraei quidam qui ex voto obligant se sanctimoniae, usque ad certum tempos, vel jugiter ut Samuel, et consecrabant se Domino, et quasi separabantur a communi vita hominum, Sicut quis modo per annum, vel duos, ex voto servit in hospitali Jerusalem. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum*, VII: 1220C).

¹²⁰ En castellano, pertenece a esa categoría la *Biblia de Osuna* (BNM 10232) del siglo XV, acerca de la cual remitimos a las informaciones contenidas en el apartado 5.4. Con respecto al desarrollo de la práctica glosadora bíblica, remitimos al apartado 3.3.

¹²¹ Utilizamos la edición del *Breviarum Historiae Catholicae* publicada por Fernández Valverde (1992).

En lo que concierne a su contenido, la notación de Pedro Comestor, que compara el voto de nazireato de *Números* 6 –que, de hecho, consistía en una consagración temporal a Dios, acompañada de ciertas normas rituales– con el voto de servicio en el hospital de Jerusalén, refleja una lectura de las Sagradas Escrituras que da constancia de un esfuerzo de actualización a un nuevo contexto histórico, el del público lector y oyente.

La glosa a *Números* 12:15 podría presentar cierto rendimiento desde la perspectiva de la aceptación de los conversos en el cuerpo de la Iglesia, conforme a las preocupaciones de la Corona por la paz social y la unificación espiritual del reino. El contexto es representado por las murmuraciones de María y Aaron contra Moisés por haberse casado este con una mujer no israelita (12:1; cf. *Éxodo* 2:15-22). María acabó contagiada de lepra como castigo de Dios y tuvo que pasar siete días fuera del campamento para purificarse, a raíz de la intercesión de Moisés por su sanación (*Números* 12:1-16). La glosa procede de la *Historia Scholastica* y estrictamente se refiere más bien al v. 14:

- a. Apartada ouo aseer maria fuera delas aluergadas siete dias & el pueblo non se mouio daquel logar fasta que fuesse llamada maria. **dize el maestro como dixiesse si su padre la trayere mal por algun su peccado non deuia ser enuergonçada alguna sazón.** (*Biblia E8*).
- b. Quasi dicat: si pater ejus vilificasset eam pro aliquo crimine suo, nonne deberat aliquo tempore verecundari? (*Historia Scholastica, Liber Numerorum, XVI: 1227C*).
- c. Respondió el Señor: ¿Si su padre le hubiere escupido en la cara, acaso no debiera siete días por lo menos estar sonrojada? (*Números* 12:14 *Biblia Torres Amat*).

El pecado reprochado a María consiste en el desprecio por la autoridad de Moisés, divinamente legitimada, por haberse casado con una extranjera. La glosa y el contexto proporcionan un dúplice rendimiento en la situación específica castellana del siglo XIII: por un lado, la defensa de la autoridad regia, conforme a los planteamientos de su origen divino por parte de san Agustín¹²² y, por otro, la aceptación de ‘extranjeros’ dentro del pueblo de Dios, es decir, los conversos. De hecho, se trata de un asunto particularmente espinoso en la Biblia, ya que esta no parece proporcionar soluciones unívocas, sino más bien contradictorias, reflejo de diferentes maneras de comprender la Alianza con Dios por parte del pueblo de Israel a lo largo de su historia: ya sea como una posesión exclusiva, ya sea como una misión dirigida a hacer conocer a Dios a los demás pueblos¹²³. En efecto, en

¹²² Hemos desarrollado este asunto en el apartado 4.1.2; la referencia bíblica para la legitimación divina de la autoridad civil es *Romanos* 13:1-7.

¹²³ Es este el tema de Israel como “luz de las naciones”; cf. *Isaias* 42:6; 49:6.

el libro de *Esdras* (capp. 9-10) se constata el rechazo total hacia los matrimonios mixtos, mientras que en el libro de *Rut* se inserta a una moabita en la ascendencia del rey David, además, presentándola como ejemplo de fidelidad a Dios y a su pueblo¹²⁴. Por tanto, una conversión sincera al catolicismo por parte de un judío debía aceptarse sin dejar sitio para los prejuicios, señalados por ejemplo por las multas que la legislación castellana tuvo que imponer a aquellos que insultaban a los conversos¹²⁵.

La cuestión del respeto a una autoridad regia divinamente legitimada –y de la autoridad eclesiástica frente a movimientos heréticos¹²⁶– podría situarse también en la sucesiva glosa del libro de *Números* (16:3), que se coloca en el contexto de la rebelión de Coré, Datán y Abirón contra Moisés y Aaron y que procede de la *Historia Scholastica*. En ella los rebeldes reivindican una igualdad de unción divina, difuminada dentro de la entera comunidad de Israel (16:1-3) y no concentrada en sus dos líderes.

a. pararon se contra moysen & a aron et dixieron. Abonde vos que todo el pueblo de santos es. por que uos enalçades vos sobre todel pueblo de dios: **dize el maesro. Quando vio chore fijo de xuar ermano de amram, sus ermanos onrrados, el vno que hera obispo & el otro capdieillo del pueblo, ouo Imbidia & murmuro contra moysen & a aron con otros dozientos & Cinquanta que ouo y delos leuitas mayores que aduzie por dignos de seer sacerdotes. et ayuntara assi datan & abiron que eran mayores delos de Ruben, et dizie que aquellos deuien seer capdieillos del pueblo por que vinien de Ruben el mayor, fijo de Jacob.** (*Biblia E8*).

b. Ecce autem Core, filius Isar, fratris Amram, cum vidisset fratruales suos honoratus, alterum sacerdotio, alterum ducatu populi, invidit, et murmurans contra Moysen et Aaron, complices secum habuit ducentos quinquaginta de levitibus majoribus, quos etiam dignos sacerdotio praeferbat: adjunxeratque sibi Dathan, et Abiron, potentiores Rubenitarum, quibus principatum populi deberi dicebat, quia fuerant de Ruben primogenito. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum, XX: 1230B*).

Este podía constituir un argumento de peso tanto en la construcción de la legitimación regia, conforme a la representación de la imagen de la monarquía castellana según pautas bíblicas¹²⁷, como en la defensa de la autoridad eclesiástica frente a las contestaciones de los movimientos heréticos de inspiración albigense presentes en León y parte de Castilla.

¹²⁴ Los moabitas eran considerados enemigos históricos de Israel, no admisibles en su pueblo, por ser el resultado de la unión incestuosa de Lot (sobrino de Abrahán) con una de sus hijas; cf. *Génesis* 19:30-38 y *Deuteronomio* 23:4.

¹²⁵ Véase, por ejemplo, el *Fuero* de Brihuega (1239-1242), mencionado en el apartado 4.3.1.

¹²⁶ Desarrollaremos con más amplitud la problemática de la presencia de movimientos heréticos en Castilla en el capítulo 8 al comentar las glosas a *2 Corintios*.

¹²⁷ Para un desarrollo más amplio del tema, remitimos al apartado 4.1.2.

La glosa a *Números* 24:16 procede de la obra de Comestor y también se encuentra en parte en el *Breviarium*:

a. dixo el oydor, delas palauras de dios, que Sabe el enseynnamiento del muy alto & vee las uisiones del podient sobre toda cosa, que cayendo alos oios abiertos. **diz el maestro, que quando dormie en sueynno ueye lo que auie adezir, & era Cerrado el oio dela carne & abierto el oio del coraçon.** (*Biblia E8*).

b. *Qui cadens in sompnis apertos habet oculos.* (*Breviarium*, III, c: 18-19; p. 182)¹²⁸.

c. Quia dum dormiret, in somnis vidit haec quae dicebat: unde et obturatus erat oculus carnis, et revelatus oculus mentis. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum, XXXIII: 1238D*).

El hecho de verter “oculus mentis” de la glosa original en “el oio del coraçon” podría señalar la presencia de un traductor judío o converso, puesto que en la tradición hebraica el corazón no representa la sede de los sentimientos sino de la inteligencia (cf. McKenzie 1990: 1295; cf. también glosa a *I Corintios* 14:15 en E6).

La glosa a *Números* 24:25 también procede de la obra de Comestor:

a. Leuantosse balaam & tornosse asu logar & balaac tornosse por la carrera que hera venido. **dize el maestro que balaam dioles conseio que las mancebas virgines & fermosas tomassen et que las pusiessen ante las tiendas delos fijos de Israhel et que uernien los mancebos aeillas, & que eillas tanto trabaïassen que los fiziessen traspasar las leyes de sus padres & que adorassen los dios agenos, et el su dios ques les ensannarie de guisa, porque serien maltrechos. los de madian fizieron lo assi, pero delas mancebas de moab trayeron y pocas, car, naturalmientre son feas.** (*Biblia E8*).

b. Et in reditu dedit consilium ut mitterent uirgines pulcras cum exeniis ad exercitum Israelis, ut inducerent filios Israel ad peccandum. (*Breviarium*, III, c: 29-30; p. 183).

c. Consilium dedit eis, ut virgenes, quorum specie illudi posset castitas, circa tentoria Israel cum exeniis venalibus mitterent, quae iuvenes ad se declinantes, iterum sibi allicere laborarent, ut eos transgredi leges patrias facerent, et deos colerent alienos, ut sic Deo suo irato eis, vel ad modicum tempos humiliarentur Deo enim eis propicio, nec bella, nec pestis aliqua Deo corripere. Feceruntque ita Madianitae. Tamen et de Moabitidis virginibus missae sunt, sed paucae, quia naturaliter sunt deformes. (*Historia Scholastica, Liber Numerorum, XXXIV: 1239C*).

La traducción de E8 abrevia levemente el texto original de la glosa de Comestor. En lo que concierne al contenido, puesto que la política real era favorable a la aceptación social de los conversos, pero no lo era al mestizaje con los musulmanes (Salvador Martínez 2006: 215), cabe preguntarse, a la luz de la sucesiva disposición de las *Siete Partidas* (VII, 24, 11) citada en los apartados 2.3.3 y 5.4, si esta glosa podía utilizarse con vistas a ‘educar’ al pueblo, a través de la predicación, contra tales uniones, que no debían de ser inhabituales si ya desde el IV Concilio de Letrán (1215) se había tenido que intervenir en el asunto (Amran 2003: 78).

¹²⁸ Las palabras en letra cursiva son las que proceden del texto bíblico.

La breve glosa a *2 Samuel* 7:14 procede de la obra de Pedro Comestor; el contexto (7:1-7) viene constituido por la promesa divina a David de una dinastía eterna que reine sobre Israel y por la bendición especial para su heredero Salomón, destinado a edificar el templo de Dios en Jerusalén (v. 13):

- a. & sere yo su padre & el mio fijo: **Dize el maestro que por promission semeia que saluo es salomon. Biblia.** Et si el fiziere malamientre alguna cosa apremiar lo he yo con verga delos ombres con maiamientos delos fijos delos ombres. (*Biblia E8*).
- b. Ex hac promissione conijetur quod saluus sit Salomon. (*Historia Scholastica, Liber II Regum, X: 1331A*).

Una afirmación de tal envergadura sobre Salomón, de quien se garantiza la salvación eterna, podía detentar cierto rendimiento político en la medida en que la representación del soberano de Castilla se construyera alrededor de pautas bíblicas, con Salomón como referente principal, como también es atestiguado por las miniaturas al principio de los libros de *Proverbios* y *Eclesiastés* en E6¹²⁹, textos tradicionalmente atribuidos a Salomón.

En el mismo capítulo de *2 Samuel* se encuentra otra glosa en el v. 19:

- a. mas esto Seynnor pocca cosa es esquantra ti, & avn fablas del tu sieruo longamiente, Car seynnor esta ley es desde adam **Dize el maestre, tanto es como si dixiesse esta en ley del ombre que piensse de sus fijos o que de loor adios delas mercedes quelí faze.** (*Biblia E8*).
- b. id est lex hominis, ut sit sollicitus de successione filiorum, vel ut gratias agat Deo de beneficiis. (*Historia Scholastica, Liber II Regum, X: 1331A*).

Esta acotación también puede interpretarse en los mismos términos que la precedente, ya que acaba señalando a la dinastía davídica como beneficiada por Dios a lo largo de sus generaciones y, por reflejo, a la casa real castellana.

Dentro de los mismos parámetros de referencia se sitúa la glosa a *2 Samuel* 8:17. El pasaje bíblico se refiere a los administradores de David y proporciona una información sorprendente con respecto a los hijos del rey, a quienes atribuye dignidad sacerdotal, en contradicción con las disposiciones del capítulo 3 de *Números* –entre otras– que reservaban el sacerdocio a la tribu de Levi¹³⁰; una circunstancia particularmente útil a la hora de reivindicar una investidura divina directa de la autoridad regia con respecto a la

¹²⁹ Ver ls Anexos 1 y 2 y los apartados 1.4 y 2.3.1. El asunto de la representación de Fernando III en términos bíblicos se desarrolla a lo largo del apartado 4.1.2.1. La miniatura al principio de *Eclesiastés* en E6 representa a un rey enseñando y con una flor de lis en la mano (Anexo 2; Avenoza 2010: 27). Dicha imagen también se puede ver en el retrato de Fernando III conservado en la catedral de Santiago de Compostela (ver Anexo 3).

¹³⁰ El rey David pertenecía a la tribu de Judá (cf. *2 Samuel* 2:4).

autoridad eclesiástica (cf. Nieto Soria 1986: 713-714 y 1997: 50 y 73)¹³¹ y de justificar cierta intervención de los soberanos en los asuntos de la Iglesia, puesto que se califica a los hijos del rey de “más dignos” para asumir el cargo. No olvidemos que dos de los hijos de Fernando III, los infantes Felipe y Sancho, fueron destinados a la carrera eclesiástica.

a. et achimelech fijo de abiathar, & Sadoc fijo de achitob, eran sacerdotes, et sarias era chanceler: Et banaias, fijo de Joiade era sobre cerety & felety: **Dize el maestro que eran sacerdotes que guardauan la Cabeça de dauid: Otros dizen que estos eran los mas fuertes dela hueste que guardauan al Rey. diz la biblia.** Mas los fijos de dauid eran sacerdotes, **esto es. que eran mas dignos que los, otros, empues el Rey.** (*Biblia E8*).

b. qui erant custodes capitis David. Filii autem David sacerdotes erant id est digniores prae caeteris post regem. [...] *Additio VII*: Hi dicuntur fuisse duo viri fortissimi, alii dicunt, quod fuerunt duae familiae. (*Historia Scholastica, Liber II Regum, X: 1331C-1332A*).

La glosa de E8 arregla un poco el texto, retomando parte de la explicación a partir de una de las notas que Comestor añade al final de su comentario.

La glosa sucesiva procede de 2 *Samuel* 14:14 y su fuente también es Pedro Comestor:

a. Todos morimos et nos ymos *ssi como agoa por la tierra que nunca mas *orna, **diz el maestre: Tanto es como si *issiese el tu fijo que es muerto, ya no lo pu*des cobrar, Mas val que acoias al biuo que no *engar al muerto que los pierda ambos:** Et non quier dios ques ques pierda el al*a, ante asma como no perezca el que *s echado. (*Biblia E8*)¹³².

b. Quasi dicta: Mortuum filium non potes revocare ad vitam. Melius est ut revoces viventem, Quam alterum vindicando, utrumque perdas. (*Historia Scholastica, Liber II Regum, XIV: 1336*).

El contexto es la rebelión de Absalón, hijo de David, contra su padre y la intercesión en su favor de una mujer enviada por el general Joab para que el rey perdone al príncipe (2 *Samuel* 14:1-24). El llamado a aceptar el arrepentimiento sincero podía, quizá, ser utilizado desde la perspectiva homilética con vistas a la aceptación de los conversos dentro del conjunto social cristiano y sin ostracismos.

La glosa a 2 *Samuel* 21:19 nos interesa desde la perspectiva de las técnicas de traducción; para mayor claridad presentamos el texto bíblico también en versión moderna:

a. la tercera batailla fue en gob con los philisteos quando mato el dado dios fijo de soto, et margomador de betlleem, agolias getheo que auie la lança como lizero de texedores: **Diz el Maestre que estos tres nombres son contados adauid de dios dado, fijo de soto et margomador de bethlleem de dios dado por que fue dado asaluamiento, o adefendimiento de israhel por Rey fijo de soto por que fue tomado delas pasturas et de los Sotos margomador, por que fue su Madre del linage de beseleel el margomador.** (*Biblia E8*).

¹³¹ El tema de la investidura divina de la autoridad regia sin intermediación de la autoridad eclesiástica se examina en el apartado 4.1.2.

¹³² Los asteriscos reemplazan las letras que no son lisibles en el ms. E8.

b. His quatuor nominibus exprimitur David, et dicitur Adeodatus, qui ad liberationem Israel datus est a Deo in regem. Filius saltus, quia de pascuis, et saltu assumptus est. Polymitarius, quia de genere Beseleet Polymitarii fuit mater ejus. (*Historia Scholastica, Liber II Regum, XXI: 1343B*).

c. Hubo después en Gob una tercera guerra contra los filisteos, en la cual Adeodato, hijo de Saluts, que tejía telas de colores en Betlehem, mató a Goliat de Get, que llevaba una lanza, cuyo astil era como un enjullo de telar. (*2 Samuel 21:19 Biblia Torres Amat*).

La glosa de E8 corrige el *quatuor* de Comestor por un *tres*, ya que, de hecho, solo se mencionan tres nombres supuestamente referidos a David (cf. *1 Samuel 17*): Adeodato, hijo de Saltus, y tejedor (“margomador”), aunque el texto bíblico parezca distinguir entre David y Adeodato. El traductor vierte “ad liberationem” por “asaluamiento” y “adefendimiento”. El hecho de proporcionar una traducción alternativa podría apuntar a que pertenecían a notas de clase.

La glosa a *1 Reyes 9:13* solo contiene una explicación etimológica para el origen del nombre Galilea:

a. et dixo estas son Ciudades que me dist hermano & puso les nombre tierra de capul que es despagamiento, **dize el maestro que estonce fue clamada primeramente galilea delas gentes aquella tierra. non porque morasen en ella gentiles. Mas porque era en seynnorio de Rey gentil.** (*Biblia E8*).

b. et tunc primum terra illa vocata est Galilaea gentium, non quod ibi gentes habitarent, sed quia sub dictione regis gentilis erat. (*Historia Scholastica, Liber III Regum, XXIV: 1369A*).

La glosa a *1 Reyes 9:28* presenta, a su vez, una glosa explicativa de términos, que indicamos en letra cursiva:

a. et passaron a offir & tomaron ende .iiiiC. & .xx. quintales de oro que trayeron al Rey salomon. **Dize el maestro que yuan aIndia & açiliçia. & acabo de tres aynnos que tornauan asalomon con .iiiiC. & xx. quintales de oro & trayen plata & huessos de elefantes & pagos & ximios & piedras preçiosas. & mucha fusta que semeiaua de sechim. & olie bien. Deque fizo salomon lechos & sentamientos en la casa de dios & en la casa del Rey çedras & liras fizo de electro que es mezcla de oro & de plata. En aquel tenplo la plata fascas no valia. nada car muchas siellas de plata auie en ihesrusalem alas puertas delas casas. & auie de fusta de cedro abundamiento. asi como desicomoro.** (*Biblia E8*).

b. et circumeuntes Indiam et Siciliam, post elapsum triennium, referebant Salomoni aurum quadringentorum viginti talentorum, et argentum, et dentes elephantorum, et simias, et pavos, et gemmas, et ligna thina multa nimis, quae erant similia ligni setim, et odorifera; de quibus fecit rex Salomon fulcra, et sedilia domus Domini, et domus regiae, et citharas, et lyras cantoribus, nam cynara, et nabla ex electro constituit. Quasi nullius pretii erat argentum in diebus ejus, nam et sedilia pro foribus domorum plurima in Jerusalem argentea erant. Sed et ligna cedrina, quasi sycomori ligna abundabant in ea. (*Historia Scholastica, Liber III Regum, XXV: 1369CD*).

El traductor vierte el original *Siciliam* en *çiliçia*, lo que parece más lógico, tratándose de productos orientales. De todas formas, la lección *Siciliam* podría también ser una equivocación del copista de la edición de la *Historia Scholastica* que hemos

consultado. Además, el texto de E8 añade una glosa explicativa –que no se encuentra en el texto de Comestor– para el término *electro*: “que es mezcla de oro & plata” y que podría inspirarse en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla:

De electro: [...] Huius tria genera, [...] tertium, quod fit de tribus partibus auri et argenti una. (XVI.xxiv.2).

A continuación reproducimos el texto de *I Reyes* 10:13 con su glosa. Esta refiere una tradición acerca del origen del madero que sirvió a la fabricación de la cruz de Cristo, y se encuentra tanto en el *Breviarium* como en la *Historia Scholastica*:

a. El Rey salomon dio ala Reyna de sabba lo que quiso & quanto le pidio, fuera aquello que ella le auia dado en dono. et caualgo & fuese con su conpaynna pora su tierra. **Dize el maestro que algunos dizen que enuio ella. depues asalomon adezir por su carta loque el non oso antel dezir. que viera vn fust enla casa del soto en que auie aser colgado vno por cuya muert perezcrie el Regno delos Judios & mostro lo al Rey por çiertas seynnales. et salomon temiendo esto tomo aquel fust & soterrolo muy fondo ius la tierra. Mas de como fue fallado enla laguna quando al tiempo dela pasion de xpisto. non es cierta cosa Et creye hombre que aquel madero fue la cruz de xpisto el nuestro seynnor.** (*Biblia E8*).

b. Tradunt quidam eam rescripsisse Salomoni, quod presenciallyter ei dicere timuit, se uidisse scilicet quoddam lignum in domo saltus, in quo suspendendus erat quidam pro cuius morte regnum Iudeorum periret, et certis indiciis indicauit illud regi; quod timens Salomon in profundissimis terre uisceribus occultauit illud. Set quando circa tempora Christi in probatica piscina super enatauerit incertum est; et creditur hoc lignum fuisse crucis Dominice. (*Breviarium*, V, xxviii: 32-39; p. 317).

c. Tradunt quidam eam rescripsisse Salomoni, quod presentiallyter ei dicere timuit, se uidisse scilicet quoddam lignum in domo Saltus, in quo suspendendus erat quidam pro cuius morte regnum Iudaeorum periret, et certis indiciis illud regi indicavit; quod timens Salomon in profundissimis terrae visceribus occultavit illud. Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei. Sed quomodo circa tempora Christi in probatica piscina superenatauerit incertum est; et creditur fuisse hoc lignum crucis Dominicae. (*Historia Scholastica, Liber III Regum*, XXVI: 1370BC).

Las diferencias entre las dos versiones latinas son mínimas: “et certis indiciis illud regi indicavit” en la *Historia*, mientras que se halla “et certis indiciis indicauit illud regi” en el *Breviarium*; “sed quomodo circa tempora Christi” en la *Historia* se refleja en “set quando circa tempora Christi” en el *Breviarium*; y “et creditur fuisse hoc lignum crucis Dominicae” de Comestor se corresponde con “et creditur hoc lignum fuisse crucis Dominice” en Rada. En cambio, es algo peculiar que tanto E8 como el *Breviarium* suprimieran la penúltima frase: “Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei”, una afirmación que muestra cierta desconfianza, u hostilidad, hacia los judíos. Este ‘recorte’ del texto de la glosa puede sugerir dos eventualidades: de un lado, que hubo cierta relación –directa o indirecta– entre el traductor y Jiménez de Rada, es decir que quizá la versión de la glosa procediese de las notas de este,

que fuese el inspirador de la traducción, o que fuera una cita de su obra, utilizada como referencia; y de otro, que intencionalmente se suprimiera el comentario displicente hacia los judíos para no ofender la sensibilidad de estos y de los conversos, lo que se correspondería con la praxis política del arzobispo que, por ejemplo, intercedió ante el papa Honorio III para que no se aplicara en Castilla el código de indumentaria aprobado por el IV Concilio de Letrán IV (1215), con el cual se quería imponer ciertas distinciones de atuendo a los judíos con respecto a los cristianos (Salvador Martínez 2006: 129, 132 y 172). La posible aplicación de la norma conciliar había provocado la amenaza por parte de los judíos castellanos de abandonar el país, privando así a la Corona de importantes recursos fiscales (Mancilla Reynoso 1945: 142; González Jiménez 1997: 75). Además, el prelado solía emplear a funcionarios judíos al servicio del cabildo catedralicio en Toledo (González Ruiz 1997: 170-171; Grassotti 1972: 152). Es significativo también el hecho de que la tradición se encuentre también en el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, quien suprime la misma frase:

Que cum reuerteretur multis donata muneribus Salomonis, fertur scripsisse illi quod in domo salutis lignum quoddam opertum auro uiderat, in quo suspendendus erat quidam celestis propheta, pro cuius morte regnum Iudeorum periret; et certis illud indiciis Scripturarum declarauit regi. Timens autem Salomon discindere lignum, eo quod rex Dauid in magna illud habuerat reuerencia, in profundissime terre uisceribus occultauit eum. Tempore autem Christi in probática piscina superenatauit quod lignum Dominice crucis creditur fuisse. (Libro I, 46: 30-39, pp. 44-45).

Desde la perspectiva del contenido, la glosa podía utilizarse precisamente en el contexto de la catequización de los conversos con vistas a mostrar la continuidad, aun en las tradiciones extra-bíblicas, entre el Cristianismo y su antigua fe, tanto más cuanto que la referencia al hallazgo del madero “en la laguna” –en latín “in probatica piscina”– bien puede comprenderse como una alusión a la curación de un paralítico efectuada por Jesús justamente en dicha “probatica piscina” (cf. *Juan* 5:1-9, en particular v. 2). La tradición acerca del misterioso madero no se encuentra en la *Glossa Ordinaria* y tampoco Pedro Comestor proporciona indicaciones sobre su procedencia, limitándose a introducirla por la fórmula “Tradunt quidam”. La glosa trasluce también cierta fe en el carácter ineluctable de la Providencia divina como regidora de la Historia, ya que la estratagema de Salomón de esconder el madero resultaría inútil. Esto se corresponde de lleno con la concepción historiográfica de la época, que insertaba la historia nacional dentro de la historia universal

y en el marco de la acción divina¹³³. En este sentido, la conclusión del texto de Lucas de Tuy es particularmente emblemática, ya que conjuga la tradición sagrada con la historia de los demás pueblos, dando constancia de los sucesos contemporáneos de los latinos:

Hec Regina Sibilla dicta est, quia sapientes femine hoc nomine antiquitus dicebantur. His diebus fuit rex sextus Latinorum Siluius Alba, Siluii Enee filius. (Libro I, 46: 39-41, p. 45).

En la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor la misma tradición es también retomada en el comentario sobre los Evangelios al explicar la milagrosa sanación de *Juan* 5:1-9. El texto lee:

Traditur a quibusdam quod regina Saba vidit in spiritu in domo saltus, quae Nethota dicebatur, Signum Dominicae crucis, et nuntiavit Salomoni cum jam recessisset ab eo, quod in eo moretetur quidam, pro quo occiso perirent Judaei, et perderent locum et gentem (*Joan.* XI). Quod timens Salomon, defodit illud in terra, ubi post facta est piscina. Appropinquante autem tempore passionis Christi, superenatavit, quasi praenuntians Christum, et exinde coepit motio preadicta. Sed hoc non est authenticum. (*Historia Scholastica, In Evangelia, LXXXI 1579AB*).

Lo que resalta en el comentario es la notación sobre la no autenticidad de la tradición (“sed hoc non est authenticum”). Se trata de una afirmación análoga a la frase que fue recortada de la glosa a *I Reyes* 10:13 (“Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei”), y cuya supresión podría también interpretarse bajo otra luz: el hecho de que en E8 no se hiciera alusión ninguna al carácter dudoso de dicha tradición daría constancia de la voluntad de utilizarla a raíz de su elevado potencial en las argumentaciones dirigidas a un público converso, para convencerle de la continuidad entre la fe hebraica y el cristianismo.

A continuación proporcionamos el texto y la fuente de la glosa a *I Reyes* 11:10:

a. & que le auia castigado que non fuese siguiese los dios agenos & non guardo lo que le mando dios. **Dize el maestro que el ydolo de amon puso salomon en mont oliuet en derredor del templo de dios & esto peso adios mucho & vino nathan el propheta a otro alguno que enuio dios asalomon & dixole.** (*Biblia E8*).

b. tertium, Moloch, idolo Ammonitarum, cuius fanum statuit in monte Oliveti, e regione templi: quod plurimum Deum displicuit. [...]. Venit ergo ad eum propheta missus a Deo Nathan, vel alius, dicens. (*Historia Scholastica, Liber III Regum, XXVII: 1370D-1371A*).

La glosa se limita a recortar levemente el texto original y habría de leerse en relación con la sucesiva (11:43).

El último versículo glosado en *I Reyes* es 11:43:

a. fue salomon salomon pora sus padres & fue enterrado enla Ciupdat de dauid su padre. & Regno roboam su fijo **por el El maestro demandan algunos por qual Razon es dicho**

¹³³ El tema se trata en el apartado 4.1.

salomon vieio pues que es leydo que poco biuio mas de. Cinquenta aynnos. Car roboam de .xli. aynno era quando murio su padre salomon. & el auie .xi. aynnos quando lo engendro. Planament dize iosephus asi Murio salomon muy vieio que **Regno ochanta aynnos & biuio nouanta & iiiio. aynnos. Mas la diuina scriptura non conta si no los aynnos que Regno ante que errase contra dios.** (*Biblia E8*).

b. Quaeritur autem qua ratione dicatur Salomon, senex fuisse, cum modicum ultra quinquaginta annos vixisse legatur. Roboam enim mortuo padre quadraginta et unius anni erat, quem Salomon cum undecim annorum esset, genuisse perhibetur. Plenius ergo super hunc locum dicit Josephus ita. Mortuus est Salomon valde longaeuus, qui regnavit annis octoginta. Vixit autem nonaginta quatuor annis, sed divina Scriptura eos tantos annos exprimit, quibus regnavit antequam praevaricaretur. (*Historia Scholastica, Liber III Regum, XXVII: 1371D*).

En esta glosa se podría ver afirmado un principio de responsabilidad regia ante Dios: el rey debe ser ejemplo de fe y no puede conducir a su pueblo por el camino de la falsa religión; una idea de cierto rendimiento con vistas a un equilibrio de poder entre soberano y autoridad eclesiástica, puesto que se considera a Salomón como monarca legítimo solamente durante los años en que sirvió a Dios sin adorar a otras divinidades (cf. *I Reyes 11:1-13* y la glosa a 11:10).

La glosa a *2 Reyes 2:9* no presenta ninguna característica particular; se trata de la explicación de un término:

a. & quando ouieron pasado. Dixo helyas a helyseo demanda me que quieres que te faga ante que sea leuado de ti. Et dixo helyseo. Ruego te que sea el tu spiritu doblado en mi. **Diz el maestre que doblado spiritu ouo helyas que prophetaua & fazie miragos.** (*Biblia E8*).

b. Spiritum duplicem habuit Eliam, id est ad duo, ad prophetiam et ad miracula. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, II: 1387D*).

En *2 Reyes 4:13* encontramos otra glosa que también se halla en el *Breviarium* de Jiménez de Rada y que explica el sentido de una expresión típicamente hebraica:

a. helyseo dixo asu moço dile que piense de nos bien. & que quiere que le faga? As alguna cosa de librar que fable yo por ti al Rey o al capdiello dela caualleria? Ella dixo moro en medio del mi pueblo. **Diz el maestro que tanto es. como si dixiese no he aqui parientes.** (*Biblia E8*).

b. *In medio populi mei habito uallata propinquis.* (*Breviarium, VI, xxv: 9-10, p. 332*)¹³⁴.

c. Quae respondit: In medio populi mei habito, quasi diceret. Vallata sum propinquis, et nullus inquietat me. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, VI: 1390A*).

La traducción de E8 parece seguir más de cerca la versión de Pedro Comestor.

La glosa a *2 Reyes 5:9* arregla y recorta un poco el texto de la *Historia Scholastica*:

a. Et dixo helyseo. ve en paz. El eslio dela tierra & fue su via. **Diz el maestro que leu naaman dela tierra de israel pora fazer altar al dios de israel & que lo adorase.** (*Biblia E8*).

¹³⁴ Las palabras en letra cursiva proceden del texto bíblico.

b. Secundum quosdam tulit terram, ut sterneret eam in templis idolorum, ut stans super eam adoraret Deum terrae Israel, ne ofenderet dominum suum, si pariter non adoraret. Sed verius videtur quod fecerit altare Domino ex ea ad immolandum. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, VIII: 1391D-1392A*).

La glosa de *2 Reyes* 8:15 simplemente retoma el comentario de Pedro Comestor, pero equivoca por completo el significado:

- a. Quando vino otro dia tomo vn painno & vertio agua sobrel. **diz el maestro que mullo vn panno & echolo sobre si pora esfriarse dela grant calentura. biblia.** Quando el fue muerto. Regno azael porel. (*Biblia E8*).
- b. Et dicitur quod Azahel pannum perfusum aqua imposuit super eum ad refrigerandum. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XII: 1394C*).

El relato bíblico (*2 Reyes* 8:7-15) trata del asesinato de Ben Hadad, rey de Aram, por parte de Jazael, uno de sus servidores. La manera de traducir la glosa, al contrario, sugiere que Jazael utilizó el paño mojado para refrescarse. La equivocación se debe probablemente al hecho de que Comestor en su glosa cite también el texto hebreo, que vierte por “Expandit super faciem suam stragulum”. La utilización de *suam* en lugar de *eius* sería el origen de la interpretación equivocada del glosador.

La glosa a *2 Reyes* 12:20 abrevia el texto procedente de Comestor:

- a. las otras cosas & todos los fechos scriptos son enel libro delos Reyes de Juda **Diz el maestro que porque el Rey Joas hizo apedrear dentro enel templo a azarias fijo de Joiadas por quello amonestaua que non se quitase delas carreras de dios que no ouo el pueblo Respuesta de dios enel templo. asi como primero la auien. mal fiestament.** (*Biblia E8*).
- b. Eo mortuo Joas a legitimis Dei declinavit, cujus ejemplo etiam optimates vitati sunt. Quem cum argueret Zacharias, filius Joiadae, fecit eum lapidibus obrui inter templum et altare. Ex tunc ut dicit Epiphanius non accepit populus in templo responsum manifeste, sicut prius. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XVII: 1399B*).

El traductor ha abreviado el texto y ha confundido a Zacharías con Azarías. La glosa se refiere a un episodio que se halla en *2 Crónicas* 24:17-22, el asesinato del sacerdote Zacarías por orden de Joas, rey de Israel (siglo VIII a. C.; cf. *Mateo* 23:35). En términos de rendimiento exegético, la glosa podía utilizarse para evocar la responsabilidad cristiana del soberano, so pena de perder el favor de Dios hacia todo el pueblo.

Otra glosa de E8 compartida por la *Historia escolástica* y el *Breviarium* se encuentra en *2 Reyes* 16:18 y concierne a la aclaración del término hebraico *musac*, utensilio y espacio para la colecta de las ofrendas en el templo de Jerusalén:

- a. & vna archa del sabbado que auie nonbre musac que auia fecho enel templo tirola de alli. **Dize el maestro que musac era delos pelegrinos asi como gazofilacio delos Reyes &**

como corbanan delos sacerdotes. & el entrada del Rey que era de fuera fizola de dentro enel tenplo. Esto es que la çerco por amor del Rey de assur. (*Biblia E8*).

b. Musac est gazofilacium regum, sicut corban sacerdotum, ubi reges in sabbato elemosinam mittebant. (*Breviarium*, VI, xlii: 36-37; p. 345).

c. Est autem musac gazophylacium regum, sicut corbonam sacerdotum. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum*, XXV: 1406C).

La glosa parece seguir la versión de la *Historia escolástica*, ya que esta no contiene la especificación “ubi reges in sabbato elemosinam mittebant” del *Breviarium*; además, añade que se trataba de un utensilio destinado a los peregrinos para la recolección de las ofrendas, lo que no encuentra correspondencia en las dos versiones latinas, que no contienen referencia alguna a los peregrinos. El texto de Rada parece seguir más la *Glossa Ordinaria*, que a su vez atribuye la afirmación a Rábano Mauro. No obstante, la *Glossa Ordinaria* especifica que se trataba de un vestíbulo del templo –y no de un objeto– donde los reyes dejaban sus ofrendas; tampoco en esta versión hay referencias a los peregrinos:

[Rab.] Est edificium politum in vestiblo templi, ubi reges quando sabbato ad templum ibant, elemosinam mittebant: et ita musach sabbati gazophilacium est regum, sicut corbonam sacerdotum. (*Glossa Ordinaria, III Regum*).

La glosa a 2 Reyes 18:16 se limita a arreglar el correspondiente comentario de Pedro Comestor:

a. En aquel tienpo quebranto ezechias las puertas del tenplo de dios. & las laminas doro que el auia fincado y. & diolas al Rey delos assirios. **Dize el mahestro que quando el Rey de ssur touo el trasoro que le Inbio ezechias que quebranto la treuga & Inbio grant huest que çercase iherusalem.** (*Biblia E8*).

b. Cumque misisset regi Assyriorum praedictam pecuniam, irritum fecit Sennacherib jusjurandum, et misit ad obsidendum Jerusalem. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum*, XXVII: 1408C).

La glosa a 2 Reyes 19:9 sigue fielmente el texto de Comestor, limitándose a reemplazar el nombre de localidad “Pelusium” por “vna ciupdat”:

a. Et quando el Rey oyo dezir que taracha Rey de ethiopa era sallido pora lidiar con el Inbio mandaderos aezechias & dixole. **Mas el mahestre dize que paso el Rey delos assirios aegipto pora conbater la & quando vencido ouiese que viniessse a destruyr aIherusalem. Et teniendo en egipto vna ciupdat çercada oyo dezir que vinie teracha Rey de ethiopia con grant poder pora ayudar aegipto & fue el pesant. Et dixo que taracha era sacerdot de vn ydolo que auie nonbre uulcan. & por esto que no lidiarie con el & vino aiudea & çerco aIherusalem.** (*Biblia E8*).

b. Transivit autem rex ad pugnandum Aegyptum, ut triumphans rediret ad evertendam Jerusalem. Cumque obsedisset Pelusium, audivit Tharacam regem Aethiopiae cum multo exercitu venire in auxilium Aegyptiorum, et conturbatus rex dixit Tharacam esse sacerdotem Vulcani, et ideo non dimicaret cum eo. Et rediit in Judaeam et obsedit Jerusalem. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum*, XXVII: 1409B).

También la glosa a 2 Reyes 19:25 sigue fielmente a Comestor:

- a. & no oyst tu lo que yo fiz al conpeçamiento? En los primeros dias lo forme & agora lo adux. **El maestre esplana assi esta palaura. Et yo que auia puesto qui firiesse alos pccadores enel conpeçamiento: Agora lo conpli yo te di el poder & tu fezist lo. biblia.** las ciudades muradas que son cuello delos lidiadores seran destroydas. (*Biblia E8*).
- b. id est ego qui ab aeterno disposueram, “quod sic flagellarem pecantes, nunc implevi, ego auctor fui, tu minister”. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXVIII: 1409D*).

El contexto es la invasión del reino de Judá por parte del rey asirio Senaquerib en la época del rey Ezequías (finales del siglo VII a. C.) y su retirada a raíz de una misteriosa plaga en su campamento (*2 Reyes 19*). Podría verse cierto paralelismo exegético de utilización en la guerra contra los musulmanes, presentando a los soberanos castellanos como instrumentos de Dios, según el ejemplo de Ezequías. En el capítulo 4 hemos visto, de hecho, que la historiografía castellana y leonesa efectuó ese tipo de operación.

La glosa a *2 Reyes 20:7* es explicativa de un término (*apostema*) referido a la enfermedad que afligió al rey Ezequías, de la que fue milagrosamente sanado, y sigue el comentario de Comestor, traducéndolo con cierta libertad y suprimiendo la mención de Símaco:

- a. Et dixo ysayas trahet me vn pan de figos. quando loy ouieron traydo puso lo sobre la plaga de ezechias & fue sano. **diz el maestro que algunos dixieron que era apostema, & que por exo le auia puesto los figos secos mallados. Mas aguila & teodocion dizen que fue enfermedat que es dicha delos Reyes.** (*Biblia E8*).
- b. Quidam suspicantur fuisse apostema, cujus sanies in cutis superficiem provocatur siccoribus ficis contusis. Porro Aquila, Symmachus et Teodotion regium morbum fuisse dicunt. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXX: 1412B*).

En la glosa a *2 Reyes 20:11* se hace referencia a la enfermedad de Ezequías y a la señal que Dios le dio para confirmarle la sanación venidera. El texto sigue a Comestor, recortando el material original; de hecho, la glosa precedente (*20:7*) es un recorte a partir del mismo pasaje. Presentamos la glosa dividida en párrafos para que se puedan identificar más fácilmente los recortes con respecto al comentario de la *Historia Scholastica*:

- a. Rogo ysayas el propheta adios & torno la sonbra por las linnas que auia descendido enel orologe .diez grados atras.
diz el maestro que era ora de medio dia. & la sonbra que ya passara .x. linnas enel orologe & diole aescugir al Rey si querie que souies el sol quedo en vn logar que no se mouies .x. oras o que se tornas aorient & que conpeçasse el dia de cabo Car por qualquiere destas serien annadidas a .xii horas.
Et ezechias quiso mas que se tornas el sol aoriel.& tornose aorient por aquellas linnas mismas por do descendiera, Sano ezechias & atercer dia fue al templo de dios & dixo est cantigo. yo dix en medio de mis dias yre alas puertas de infierno, esto es no ouiendo fijo que atendia auer. yre alos infiernos. Et esto pensando demande te ati lo de mas de mis annos que ante quisiesses tu que ouiesse fijo que me leuasses la anima. Aeste

cantigo de ezechias ponen los .lxx traslatadores el tal titulo. Oratio de ezechias Rey de iuda. mas mejor esta en ysaya que diz. scriptura de ezechias Rey de iuda. Car en este cantigo conto solamiente que auia pensado et que auia horado yaziendo enfermo & no oro si no dos verbos solos hy o dize. Seynnor Recude tu por mi. & diz enla fin. seynnor libra me. (Biblia E8).

b. Erat enim hora diei decima, et umbra gnomonis descendebat per decem lineas. Dedit ergo regi optionem signi, utrum vellet, quod sol staret per spatium decem horarum immobilis, vel rediret ad orientem, et iterum inchoaret diem; quodlibet autem istorum, si fieret, addereantur duodecim horis diei decem horae. [...].

Et elegit rex ut rediret sol ad Orientem. [...].

Et statim sol stans in oriente, reversus est iterum per decem lineas, per quas jam descenderat. [...].

Et convaluit Ezechias, et tertia dia ascendens in templum, ait: "Et ego dixi, Domine", id est dum aegrotarem, penes me cogitavi: "In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi", id est nondum suscepta sobole Quam expectabam, descendam ad inferos, et dum hoc cogitarem, "quaesivi" a te, orando, "residuum annorum meorum", ut prius velle nae patres fieri quam anima mea priver. Huic canticum Ezechiae praemittunt LXX titulum talem: "Oratio Ezechiae regis Judae", sed melius est in Isaia: "Scriptura Ezechiae regis Judae". Nam in hoc cantico narravit tantum quod cogitaverit, vel oraverat, dum aegrotasset, et non oravit in eo, nisi duobus verbulis tantum, ut ibi: "Domine, responde pro me", et in fine, "Domine, salvum me fac". (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXX: 1411D-1412ABC*).

El cántico de Ezequías al que se refiere la glosa se halla en *Isaías* 38:9-20.

La glosa siguiente procede de *2 Reyes* 20:13 y reproduce fielmente a Comestor:

a. Et fue ezechias muy liedo con los mandaderos, **Car diz el maestre que enuio rrogar el Rey de babilonia aezechias que fuese su amigo. Car el Rey de babilonia & el Rey de los medos auian se tirado ad aquella sazón del seynnorio del Rey delos assyrios. Mas cree hombre que esto que le Inbiaron mas fue por otro los caldeos husauan mucho de astronomia & non podien fallar ensu art porque auia estado alargado aquel dia en doble & auian oydo dezir que por el Rey de ihesusalem auia estado fecho & Inbiaron ael por saber la uerdat. Et los caldeos aorauan al sol & Inbiaron presentes & donos al Rey por onrrar al hombre que onrrara el su dios. diz la biblia.** Mostro ezechias a los mandaderos la casa delas espeçias & delas balssamos & oro & plata & especias de muchas maneras vnguentos & lectuarios & la casa de sus vasos & quanto auie en sus thesoros. No ouo y cosa que no les mostrasse. en toda su casa & ensu poder. (*Biblia E8*).

b. "In illo tempore misit Merodach, filius Baladan, rex Babylonis, literas et munera ad Ezechiam" petens, ut socius ejus esset et amicus. Nam eo tempore rex Medorum et rex Babyloniorum recesserant a monarchia Assyriorum sub Assarodach, ne essent sub eo; praecipua tamen causa legationis hujus creditur haec fuisse. Chaldei vigeabant in astronomia, nec poterant invenire, secundum artem suam, quare dies fere in duplum protensa fuerat, et tandem audierant hoc pro rege Hierosolymorum factum esse, et miserunt ad eum ut sciscitarentur rei veritatem. Praeterea Chaldei adorabant solem, et miserunt regi munera, ut honorarent hominem, quem honoraverat Deus eorum. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXXI: 1412D-1413A*).

Es muy curioso que el traductor escogiera esta glosa. El contexto del pasaje bíblico es muy negativo hacia Ezequías, que acabó recibiendo el anuncio por el profeta Isaías de la próxima caída de Jerusalén bajo el reinado de su hijo –y que el mismo Comestor menciona unas líneas más adelante– por haber mostrado los tesoros del templo a los caldeos, dando así prueba de estar buscando alianzas y de no confiar en Dios (*2 Reyes*

20:12-19). Sin embargo, la selección de las glosas en el capítulo 20 (vv. 7, 11, 13) solo muestra los aspectos positivos del reinado de Ezequías: su fe y la bendición de Dios. En particular, la acotación al v. 13 se puede interpretar en el sentido de que el soberano judío acabó honrado aun por sus enemigos a raíz de su fe, a la luz de *Proverbios* 16:7:

Si fuere grato al Señor el proceder del hombre, aun a sus enemigos los reducirá a pedir la paz. (*Biblia Torres Amat*).

Una interpretación, esta, que podía dar cierto rendimiento en Castilla en un período de lucha contra los musulmanes, en términos de construcción del consenso.

La amplia glosa a *2 Reyes* 21:16 presenta un contenido que, a su vez, podía aplicarse a la enseñanza de los conversos:

a. Et de mas manasses que derramo mucha sangre sin culpa fasta que ihesusalem esta llena por somo sin los sus peccados en que fizo peccar aiuda & errar escuenta dios & dize el mahestro que este Rey manasses mando sacar aysayas fuera dela çiuçdat cabo el albuhera de siloe & fizo lo serrar con sierra de fust. Et al començamiento que lo serrauan con grant quexa demandando agua & non gela dieron Inbiole dios agua asu boca & fino Pero non dexaron de sserrarlo los maderos & por este Inuiamiento de aquella agua ouo nonbre aquel logar siloe que diz tanto como Inuiado & non lo soterraron enel sepulcro delos prophetas, mas ius el Robre de rrogel cabo el passo delas aguas que auian fecho ezechias en rremenbrança del miraglo que auia fecho dios en aquellas aguas por oracion de ysayas. Car dize ephiphanio que quando senacherib se torno de egipto Inuio su huest a ihesusalem çercar & fincaron sus tiendas cabo la laguna de siloe por amor dela agua. Et la laguna era comunal de todos. Que los dela çiuçdat podien yr aella & los de fuera ffizo oracion ysayas adios & quando sallien los dela çiuçdat por agua fallauan y asaz & quando los dela huest yuan alla secauasse asi que se marauellauan los assirios. dent auian dentro agua & avn por Remenbrança de aquel fecho las aguas de siloe no manan todauia sino alas vezes. Desi quando vino senacherip por si mismo fue la mortaldat enel su gentio como dixo de suso Et por Remenbrança desto soterro el pueblo aysayas el propheta en aquel logar onrradament que por las sus oraciones ouiesse aquellas aguas de pues dela su muert. (*Biblia E8*).

b. Isaiam quoque avum maternum, secundum Hebraeos, vel affinem suum, ejectus extra Jerusalem circa piscinam Siloe serra lignea per medium secari fecit. Qui dum in principio sectionis angustiaretur, petiit sibi dari aquam, ut biberet, et cum nollent ei dare, Dominus de sublimi misit aquam in os suum, et expiravit, nec tamen carnifices destiterunt a sectione. Et ob hanc aquae missionem confirmatum est nomen Siloe, quod interpretatur missus, nec sepelierunt eum in sepulcro prophetarum, sed sub quercu Rogel juxta transitum aquarum, quem fecerat Ezechias in memoriam miraculi, quod fecerat Dominus in aquis illis ad preces Isaiae. Tradit enim Epiphanius quod, dum Sennacherib rediret ab Aegypto, praemisit exercitum ab obsidendam Jerusalem, qui castrametatus est circa piscinam Siloe, ut aquis ejus uterentur. Eratque piscina quasi communis; nam et cives ad eam descendere poterant, et hostes. Orans autem Isaias obtinuit a Domino ut, cum egrediebantur cives, erant ibi aquae sicut prius. Cum vero accedebant hostes siccabantur aquae prorsus, ita ut mirarentur Assyrii, unde essent aquae in urbe. Porro in jugem memoriam hujus facti, adhuc aquae Siloe non jugiter, sed incertis horis ebulliunt. Cumque in propria persona accessisset Sennacherib, facta est strages supradicta in exercitu ipsius. In tantae rei memoriam populus gloriose prophetam sepelivit in loco praedicto, ut etiam orationibus ejus, post mortem, indesinenter hujus aquae beneficio potirentur. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXXII: 1414BCD*).

Esta glosa traduce sin interrupción el texto de Pedro Comestor y proporciona la explicación del origen de otra fuente milagrosa, la de Siloé en Jerusalén, mencionada en el Evangelio de Juan (9:7) en ocasión de la sanación por parte de Jesús de un ciego de nacimiento. En este caso se retoma una tradición judía alrededor de la muerte del profeta Isaías, contenida en el libro apócrifo apocalíptico hebraico de la *Ascensión de Isaías* (5:1-14) y en el *Talmud de Jerusalén (Sanhedrin X)* (Thiselton 2003: 1475), y se relaciona con un texto cristiano, el Evangelio de Juan, facilitando así, una vez más, la transición religiosa de los neófitos procedentes del judaísmo, haciéndolos capaces de descubrir la continuidad entre su antigua fe y la nueva. De hecho, la explicación del significado del nombre de la fuente –“Inuiado”, “missus”– es la misma que se halla en *Juan 9:7*.

La última glosa de E8 se encuentra en *2 Reyes 23:29* y también vierte al castellano el comentario de Pedro Comestor:

a. En los sus dias pharaon Rey de egipto que auie nonbre necao fue contra el Rey delos assirios al Rio de eufraten & iosias Rey de iuda fue ael & mataron lo en maggedo. **Mas dize el maestro que el Rey de egipto auia oydo dezir que el Rey de siria era assi desapoderado porque los de media & los de babilonia auian sallido de su vassallage & asmaua salomon que legerament podrie conquerir asiria & fue primero escuenta adremon que Regnaua estonz en carcamis & fue iosias contra el vedandole que non pasasse por su tierra. Et Inuio pharaon dezir aiosias. Et que te faze Rey de iuda. car no vo yo contra ti a eufraten. mas dios me Inbio alos medos & dexa me passar que no te mate dios que es comigo. & no lo quiso consentir iosias, mas pararon sus azes el & adremon pora lidiar con pharaon & los ballesteros mataron aiosias en el canpo de maggedo & adremon fizo planto muy grant con su huest sobre donde fue depues dicho, sera planto asi como el planto de adremon. & diz que cabo el arbol & cabo la fuent dolo mataron que se secaron & leuaron lo aihesrusalem & enterraron lo con sus padres & planniolo toda iuda en ihesrusalem & mas que mas iheremias que sobre la su muert scriuio las lamentaciones desta manera. Como sera sola la Çiupdat & lo otro que diz adelant & vsauan las los cantadores varones & mugeres sobre la muerte de iosias & luengo tienpo depues las dizen sobre la muert de iosias. en iudea & depues annadio hieremias otras lamentaciones sobre el destroymiento dela Çiupdat. (*Biblia E8*).**

b. Audierat enim eum jam debilitatum, quia Medi, et Babylonii a monarchia ejus recesserant, et aestimabat quod de facil posset obtinere Syriam. Prime aggressus erat regem ad Remon, qui regnabat tunc in Carchamis. Descendit ergo Josias in occursum ejus, prohibens ne transitum faceret per Judaeam, et misit Pharaon ad Josiam dicens: “Quid mihi et tibi, rex Juda? non adversum te venio, ad Euphratem propero. Mittit me Deus ad Medos; sine me, ne Deus qui mecum est, interficiat te”. Et non acquieuit Josias, sed cum rege ad Remon componebat acies, ut dimicarent adversus Pharaonem. Et forte dum transisset a curru in Cuprum, qui sequebatur cum more regio, occisus est a sagittariis in campo Mageddon, et planxit eum inconsolabiliter ad Remon rex cum exercitu suo. Unde et illud dictum est: Erit planctus, sicut planctus ad Remon. Traditur autem quod juxta arborem, et fontem occisus fuerit, quae statim aruerunt, et relatus est in Jerusalem, et sepultus est in mausoleo patrum suorum. Et planxit eum universus Juda in Jerusalem, et maxime Jeremias, qui super exsequias ejus scripsit Threnus lamentabiles: Quomodo sedet sola civitas etc., quibus utebantur cantores, et cantatrices super exsequias Josiae. Et longis temporibus in Judaea super Josiam eos replicabant.

Quibus postea superaddidit idem Jeremias alias lamentationes super excidio civitatis. (*Historia Scholastica, Liber IV Regum, XXXVII: 1418BC*).

En el texto de la glosa, que se refiere a la muerte del rey de Judá Josía (609 a. C.) se halla un error en la referencia a Salomón, ya que este vivió más de tres siglos antes; además, Comestor se refiere al rey de Asiria Assuruballit.

En conclusión, las glosas de E8 en unos casos permiten ver cierta afinidad exegética con la situación castellana, permitiendo su utilización contextualizada y actualizada con vistas a la construcción del consenso alrededor de la representación del soberano en términos bíblicos (cf. *2 Samuel* 7:14; 7:19; 8:17), y también para la recatequización de los conversos, contando con la continuidad que demuestran entre el judaísmo y la religión católica (cf. *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 21:16, entre otras). La selección del material a partir de la obra de Pedro Comestor y la utilización de la fórmula introductoria “dize el maestro” –o de una de sus variantes– al principio de cada glosa, pueden sugerir una implicación, aunque indirecta, del arzobispo Jiménez de Rada con la labor traductora, ya sea como patrocinador o porque se utilizaron sus notas a la *Historia Scholastica*, referencia principal para la interpretación de las Escrituras (Fernández Valverde 1992: xix-xxii; Lobrichon 2003: 64-67). La selección de material glosado, caracterizada también por el recorte de las glosas originales, puede apuntar a un texto estudiantil, al menos en el original latino (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 22). De hecho, esta hipótesis se vería sufragada por los ‘errores’ de traducción con respecto al texto original de Comestor en las glosas a *1 Reyes* 9:28 y *2 Reyes* 8:15, 12:20 y 23:29 que hemos señalado. Estos hacen más bien pensar –con las salvedades que hemos indicado acerca de la acotación a *1 Reyes* 9:28– en traductores no familiarizados con ciertos detalles del relato bíblico, como en el caso de estudiantes. Sin embargo, ello no implica necesariamente que Rada no estuviera relacionado con la labor traductora, puesto que es muy posible que su papel en relación con algunas de las obras que se le atribuyen pudiera ser más de patrocinio y supervisión que de autoría directa, a raíz de sus múltiples compromisos institucionales de naturaleza política y eclesiástica (cf. Linehan 1993: 351). Esta circunstancia podría también implicar que no pudo ser llevada a cabo una revisión general del contenido de la versión bíblica al romance.

6.2 Hermann el Alemán y las glosas del Salterio de E8

Dentro del material glosado de E6 y E8 un caso particular es el representado por el Salterio de E8, del que solo se conservan los Salmos hasta el versículo 70:18. El prólogo mismo del libro atribuye la traducción a Hermann el Alemán (m. 1272):

Esta es la translacion del psalterio que fizo maestre herman el aleman segund cuemo esta en el ebraygo (*Biblia E8*).

Se conocen algunos datos precisos de la vida del traductor, los cuales podrían ayudar a establecer la fecha de realización de la versión. Era clérigo secular y llegó a Toledo en 1219 junto con el séquito de la primera esposa de Fernando III, doña Beatriz de Suabia (González Ruiz 1994: 860). Por encargo del obispo Juan de Soria, canciller de Castilla y presunto autor de la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, tradujo la *Retórica*, la *Poética* y la *Ética* de Aristóteles a partir de las versiones árabes cuando el prelado era arzobispo de Burgos (1240-1246) (De Diego Lobejón 1993: 28-31). Durante el mismo período Hermann el Alemán fue uno de los tutores del infante Felipe (Hernández 2000: 611-612). Enseñó también en Palencia (De Diego Lobejón 1993: 37), donde, según se desprende del *De Rebus Hispaniae* de Rodrigo Juménez de Rada,

[Aldefonsus VIII] sapientes a Galliis et Ytalia couocauit, ut sapiencie disciplina a regno suo nunquam abesset, et magistros omnium facultatum Palencie congregauit, quibus et magna stipendia est largitus. (Libro VII, xxxiii: 15-18, p. 256)¹³⁵.

Esta circunstancia se ve también confirmada por el hecho de que el testamento de Hermann el Alemán diera constancia de la propiedad de una casa y de otros bienes inmuebles en la ciudad universitaria (González Ruiz 1994: 860). Es conocido, además, que alrededor de 1263 era miembro del Cabildo de la Catedral de Toledo, por aparecer su firma en dos documentos catedralicios de ese año (González Ruiz 1994: 865-866). Unas cartas de Roger Bacon y Guido Fucoldi, el futuro papa Clemente IV (1265-1268), testifican también varias estancias en París entre 1241 y 1246 (González Ruiz 1994: 863-864), cuando acompañó, en calidad de tutor, a los infantes Felipe y Sancho (González Ruiz 1997: 227, Hernández 2000: 611-612). Hermann el Alemán trabajó también en Toledo,

¹³⁵ En la traducción de Fernández Valverde (1989): “[Alfonso VIII] trajo de Galia y de Italia sabios, para que nunca faltase en su reino la enseñanza de la ciencia, y en Palencia reunió maestros de todas las facultades y les dotó con largueza (*De Rebus Hispaniae*, libro VII, cap. XXXIII).

donde tradujo los comentarios de Averroes a la *Ética* de Aristóteles alrededor de 1240, la *Summa Alexandrina* –una abreviación de la misma *Ética*– en 1243-1244 (González Ruiz 1994: 871 y 873, Ferreiro Alemparte 1983: 12) y la *Poética* de Averroes en 1256 (Ferreiro Alemparte 1983: 4). A partir de 1256 se sabe que estuvo en Italia, donde trabajó también como traductor para el rey Manfredo de Sicilia (Ferreiro Alemparte 1983: 27-28). Fue obispo de Astorga de 1266 a 1272, año de su fallecimiento.

En lo que concierne a la realización de la traducción del Salterio de E8, dos cuestiones fundamentales no han sido aclaradas todavía por la investigación académica y dejan espacio a opiniones distintas: la fecha de la traducción y la lengua de procedencia.

Con respecto a la fecha, Llamas (1947) la sitúa en el período prealfonsí, durante la estancia toledana que inició alrededor de 1240 y se prolongó, con interrupciones, hasta 1256. Este autor atribuye la entera traducción de E8 y E6 –que considera una única obra– a Hermann el Alemán, o al menos a su supervisión, y en el mismo período (Llamas 1947: 548, 559-560 y 1949: 16). En cambio, otros autores (Ferreiro Alemparte 1983: 43, 47; De Diego Lobejón 1993: 32) sitúan la realización de la traducción entre 1267 y 1272, es decir, en el período durante el cual el estudioso fue obispo de Astorga. En nuestra opinión las razones que se aducen para esta datación más tardía no son necesariamente convincentes, puesto que se reducen al hecho de que Hermann el Alemán hubiera estado ocupado anteriormente en las traducciones de las obras de Aristóteles (Ferreiro Alemparte 1983: 47, De Diego Lobejón 1993: 32) y a la circunstancia de que Alfonso X hubiera encomendado la traducción de las Escrituras a partir de 1262, según información proporcionada por Joaquín Lorenzo Villanueva en *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares* (Valencia, 1791):

Consta que siete años antes de la muerte del Rey D. Jaime, esto es en 1269, el Rey de Castilla D. Alfonso X llamado el Sabio mandó traducir en castellano los libros canónicos (Villanueva 1791: 9, cf. De Diego Lobejón 1993: 56).

Llamas (1947: 559-560), al contrario, retomando el trabajo de Castro, Millares y Battistessa (1927: xvi), hace destacar que los rasgos lingüísticos sitúan E8 y E6 más bien

en la primera mitad del siglo XIII, es decir, bajo el reinado de Fernando III¹³⁶. La datación en esa época se justificaría, en su opinión, a la luz del dato histórico de que la posesión de ediciones romances de la Biblia hubiese sido prohibida por Jaime I de Aragón ya en 1233.

Con respecto a la lengua de procedencia de la versión, y a pesar de la afirmación que figura en el prólogo, según la cual la labor traductora se efectuó a partir del hebreo, los estudiosos no están del todo de acuerdo. Para Berger (1977[1899]: 259-260), por ejemplo, el texto de partida sería el *Liber Psalmorum Iuxta Hebraicum* de Jerónimo, aunque el original hebreo se tuviera en consideración; para Morreale (1960: 90) se trataría de una traducción del latín del *Liber Psalmorum Iuxta Hebraicum* o de una versión directamente del hebraico que fue realizada, sin embargo, consultando también las traducciones latinas de Jerónimo (Morreale 1988: 403-408); para Littlefield (1983: x) la fuente sería el Salterio *Iuxta Hebraicum* en la mayoría de los casos y ocasionalmente la versión latina de Jerónimo del Salterio de la *LXX*, aunque no excluyera de vez en cuando el recurso al texto hebraico para la traducción de ciertas palabras¹³⁷; para Llamas (1947: 551, 553, 555-556 y 1949: 16) el texto fue traducido sin lugar a dudas a partir del hebreo; y para Revilla Rico (1929: 30-32) fue traducido a partir del hebreo consultando ocasionalmente el Salterio *Iuxta Hebraicum*. Recordemos que Jerónimo efectuó al menos tres traducciones de los *Salmos* (De Diego Lobejón 1993: 17): una primera revisión de la *Vetus Latina* a la luz de la *LXX*, conocida como *Salterio Romano*; una segunda versión que tomaba en consideración los *Hexapla* de Orígenes (siglo III)¹³⁸, conocida como *Salterio Galicano* por ser utilizado en la Iglesia francesa y que luego fue recibida por la *Vulgata Sixto-Clementina*; y una versión a partir del hebraico, el mencionado *Liber Psalmorum Iuxta Hebraicum*.

Teniendo en cuenta esta inestabilidad del texto del Salterio, no es de extrañar que se decidiera, en el marco de una versión romance de la *Vulgata*, traducirlo al castellano volviendo a la fuente hebraica, aunque, como hemos visto, en la opinión de algunos

¹³⁶ En lo referente a E6, Llamas (1947: 559) señala como rasgos característicos de la época fernandina la permanencia de la distinción de género en los pronombres posesivos (*mío, to, so; mi, tu, su*) y la apócope de los pronombres personales que acompañan al verbo (*díom, díot, díol*). Cf. también Matute y Pato (2010).

¹³⁷ Según Littlefield (1983: x), Hermann el Alemán habría traducido los Salmos al latín, puesto que, en su opinión, no habría evidencias de que conociera el castellano. La traducción del Salterio de E8, entonces, no se le podría necesariamente atribuir de manera completa, a pesar de las indicaciones del prólogo, ya que esta se habría efectuado principalmente a partir del Salterio *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo.

¹³⁸ Bajo la denominación de *Hexapla* se designa una edición bíblica cuidada por Orígenes y que reúne seis versiones distintas en columnas paralelas: el texto hebraico, el texto hebraico en letras griegas, una versión de la *LXX* y las traducciones griegas de Aquila, Símaco y Teodoción (Law 2014: 197-201).

estudiosos es posible que se utilizara como texto base o de apoyo una versión del Salterio latino *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo.

El Salterio de E8 contiene 106 glosas, que destacan en el manuscrito por escribirse en letra diferente dentro de espacios arreglados específicamente para ese propósito¹³⁹. Acerca de su fuente, Reinhardt y Santiago-Otero (1988: 201) plantearon la hipótesis de que procederían de la *Glossa Ordinaria*. También, y en letra diferente, se encuentran 31 prólogos a los Salmos, acerca de los cuales desarrollaremos algunas observaciones en el apartado 6.2.1.

Nuestra comparación con las ediciones disponibles de la *Glossa Ordinaria* – Estrasburgo (1480/1481), Venecia (1603), Amberes (1617) y la edición de la *Patrología Latina* de Migne (1852, vol. 113), que reproduce la edición de Douai (1617)– no ha revelado ningún parentesco con las glosas de los Salmos de E8, desmintiendo así la hipótesis de partida. Tampoco hemos podido comprobar ninguna relación con los demás comentarios católicos al Salterio que se utilizaban como obras de referencia en los siglos XII y XIII¹⁴⁰. De hecho, las acotaciones del Salterio de E8 se distinguen por estar desprovistas de cualquier matiz cristocéntrico, circunstancia, por cierto, bastante ‘extraña’ en un texto tradicionalmente utilizado por la Iglesia con esa perspectiva. Se puede suponer, por tanto, un posible origen judío de las notas seleccionadas por Hermann el Alemán. Así, hemos podido constatar ciertas semejanzas temáticas con los comentarios del rabino español Abraham Ibn Ezra (1092-1164), algunas con los comentarios del rabino francés Rashi (Rabi Sh’lomo Yitzhaki, 1040-1105), del rabino narbonés de origen español David Kimhi (1160-1235, conocido también como RaDaK), y sobre todo con la exégesis del rabino cordobés Moses ha-Kohen Ibn Chiquitilla (siglo XI)¹⁴¹. Las glosas de Abraham Ibn

¹³⁹ La única excepción es la glosa al *Salmo* 9:7-8 en que la fórmula introductoria “Este es el seso” aparece con la misma caligrafía que la del texto bíblico. Remitimos al apartado 3.4.2 para la lista completa de las glosas.

¹⁴⁰ Hemos comparado el texto de las glosas del Salterio de E8 con las siguientes obras contenidas en la *Patrología Latina* de Migne: *Magna Glossatura* (Pedro Lombardo), *Expositio Psalmorum* (Cassiodoro, m. 580), *Enarrationes in Psalmos* (San Agustín), *Commentaria in Psalmos* (Aimón de Halbertstadt, m. 853), *De Libro Psalmorum* (Beda el Venerable, m. 735), *De Expositione Psalmorum* (Jerónimo) y las *Postillae* de Hugo de San Caro (edición de Venecia, 1703).

¹⁴¹ Los textos judíos de referencia que hemos utilizado para localizar las fuentes de las glosas del Salterio de E8 son los siguientes (en su traducción inglesa): para los comentarios de Abraham Ibn Ezra, *Abraham Ibn Ezra’s Commentary on the First Book of Psalms*, H. Norman Strickman (2009); *Abraham Ibn Ezra’s Commentary on the Second Book of Psalms*, H. Norman Strickman (2009); para Rashi, *Rashi’s Commentary on Psalms*, Mayer I. Gruber (2004) y *The Complete Jewish Bible with Rashi’s Commentary* (recurso en línea:

Ezra y Rashi se consideran textos fundamentales de la tradición interpretativa del judaísmo rabínico y forman parte del corpus de las ediciones de las Biblias rabínicas (Lancaster 2003: 1). A su vez, los comentarios de Kimhi tienden a retomar los de Ibn Ezra (Finch 1919: vii). En efecto, Llamas (1947: 558) ya se fijó en la peculiaridad de las glosas del Salterio, a propósito de las cuales escribió que algunas “saben a algo así como a rabínico”, y plantea la hipótesis de que la traducción del Salterio se debería quizá a un traductor judío que trabajaba bajo el patrocinio de Hermann el Alemán¹⁴². Con todo, no es fácil identificar la procedencia directa de las glosas de E8, aunque ciertos indicios nos permitan al menos formular una hipótesis¹⁴³. En las consideraciones que presentamos a continuación sobre las glosas de los *Salmos*, utilizamos, para facilitar la localización de los textos glosados, la numeración del Salterio *Iuxta Hebraicum* de la *Vulgata* de Stuttgart (2007) en lo que concierne a la división en capítulos y versículos¹⁴⁴; con respecto a la transcripción de las glosas, nos referimos a la que fue efectuada y publicada por De Diego Lobejón (1993). El texto completo de las glosas se reproduce también en el Anexo 11.

Las glosas del Salterio destacan por su connotación esencialmente circunstancial, ya que se trata de textos que tienden a subrayar la interpretación literal e histórica del relato bíblico, más que la alegórica, proporcionando explicaciones sobre las ocasiones en que el rey David (siglo X a. C.) –a quien se atribuyen los primeros dos libros de los *Salmos* (1-40 y 41-71 en la *Vulgata*) y varias de las composiciones sucesivas– habría escrito los poemas, además de señalar los referentes circunstanciales de las locuciones utilizadas. De hecho, las glosas no se aventuran en reflexiones teológicas, más alegóricas y elaboradas, como ocurre en cambio en el *Midrash*, uno de los grandes textos interpretativos de la tradición

www.chabad.org, 1993-2014); para David Kimhi, *The Longer Commentary of R. David Kimhi on the First Book of Psalms (I-X, XV-XVII, XIX, XXII, XXIV)*, Finch (1919). El rabino Ibn Chiquitilla es también conocido como Ibn Giqatela (Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 74). Dentro de este mismo apartado iremos aclarando los recursos disponibles con respecto a sus obras exegéticas.

¹⁴² Revilla Rico ya notó la presencia de las glosas y su carácter peculiar y anunció la publicación de un próximo artículo sobre ellas en *Estudios Bíblicos* (1929: 36). Lamentablemente no llegó a publicarse. Morreale (1988) también notó el carácter distinto de las glosas del Salterio, con todo, su artículo se centra en los rasgos de la traducción del texto bíblico (pp. 403-408).

¹⁴³ También hemos comparado las glosas del Salterio de E8 con los *Salmos* de la *General estoria* (parte III) de Alfonso X ([2009]: I, 13-129), pero constatamos que no contienen glosas como tales. Además, el prólogo no hace referencia alguna a comentarios judíos como auxilio para la traducción (Alfonso X [2009]: I, 9-13).

¹⁴⁴ Recordamos que a partir del Salmo 10 la numeración de la *Vulgata* se retrasa con respecto a la numeración del Salterio judío para unificar la traducción latina de los Salmos 9 y 10, como ya lo había hecho la *LXX*. La numeración vuelve a corresponderse en el Salmo 147, ya que en la *Vulgata* este se divide en dos partes (*Salmos* 146 y 147).

rabínica. Ibn Ezra, en particular, insistía especialmente en la autoría davídica de gran parte de los Salmos (Strickman, *First* 2009: 9); esta idea se menciona también de forma explícita en muchas glosas de E8¹⁴⁵. Según ya hemos apuntado, nuestro acercamiento a las acotaciones del Salterio ha revelado cierta semejanza temática con los comentarios de Abraham Ibn Ezra, aunque no una correspondencia exacta. Este rabino español, originario de Tudela, fue autor de comentarios sobre el *Pentateuco*, el *Cantar*, *Esther*, *Daniel*, los *Profetas menores* y los *Salmos* (Simon 1991: 145-146). De sus comentarios a los *Salmos* solo se ha conservado la segunda edición, compuesta probablemente en Francia alrededor de 1156 (Simon 1991: vii). De hecho, parece que Ibn Ezra había tenido que abandonar España en 1140 a raíz de una persecución, cuya naturaleza no ha sido todavía aclarada por los historiadores (Strickman, *First* 2009: 3-4). Habría compuesto una primera versión del comentario a los *Salmos* en Lucca o en Roma, poco después de su salida de la península Ibérica (Simón 1991: vii). De esa primera edición solo se han conservado la introducción y unos fragmentos de la exégesis de los *Salmos* 1 y 2, publicados por Simon en edición bilingüe inglés y hebrea (1991: 308-329). Los comentarios de Ibn Ezra retoman frecuentemente obras de rabinos anteriores, aunque sin mencionar siempre las fuentes explícitamente y recurriendo ocasional y simplemente a la fórmula “otros dicen” (Simon 1991: viii, 129).

Su exégesis se caracteriza por un acercamiento de tipo literal al texto bíblico, que tiene en cuenta los matices señalados por las específicas estructuras gramaticales utilizadas. Sin embargo, eso no implica la aceptación ciega de significados que fueran incompatibles con el uso de la razón; en esos casos el rabino navarro se orientaba más bien hacia interpretaciones metafóricas (Strickman, *First* 2009: 7). En particular, Ibn Ezra hace referencia a menudo a los comentarios de Moisés ha-Kohen Ibn Chiquitilla, rabino cordobés del siglo XI, activo también en Zaragoza, sobre cuya vida se conoce muy poco (Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 74), autor de una traducción al árabe de la gramática hebrea y de comentarios sobre *Isaías*, *Jeremías* y *Amós*, conocidos a través de alusiones y citas en su exégesis de los *Salmos* (Simon 1991: 119, 156-157, Martínez Delgado 2003: 210-211), además de una traducción árabe comentada de *Job* (Martínez Delgado y Sa'idi

¹⁴⁵ Cf. 3:6; 16:15; 17:16; 30:22; 35:3; 38:5; 41:8; 44:13; 54:15; 59:3; 62:3; 67:12; ; 67:13; 67:14; 67:15; 67:23; 67:26; 67:28; 67:30.

2007: 75). Del comentario al Salterio nos han llegado fragmentos a través de las frecuentes citas de Ibn Ezra y otros ilustrados judíos (Simon 1991: 113, 116 y 120) y se conserva una versión parcial en árabe –escrita en letra hebrea (Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 78)– en la Biblioteca Nacional de Rusia de San Petersburgo¹⁴⁶. Este códice del siglo XI contiene el comentario completo a ochenta y nueve Salmos y fragmentos de la exégesis de otros doce¹⁴⁷ (Martínez Delgado 2003: 208-209). Además, se conservan en la misma biblioteca dos manuscritos adicionales del siglo XI con fragmentos de glosas en árabe a los Salmos, atribuidas a Ibn Chiquitilla¹⁴⁸. Sin embargo, con respecto al códice principal, se trata de comentarios distintos; no se puede, por tanto, excluir la posibilidad de que el rabino cordobés redactara más de una edición de su obra exegética (Martínez Delgado 2003: 209). La labor interpretativa de Ibn Chiquitilla, según el estudio de Martínez Delgado (2003), que ha traducido al castellano una muestra de glosas del manuscrito *Firk I 3583* y sucesivamente el texto glosado del Salmo 67 (68 en hebreo) en colaboración con Sa’idi (2007), se desarrolla habitualmente alrededor de cuatro niveles: semántico, morfológico, sintáctico y exegético (2003: 227-229). A partir del siglo XI, como muestra Martínez Delgado (2003: 201-203), se había desarrollado en Al-Ándalus una exégesis judía que conjugaba la labor interpretativa con el estudio gramatical y filológico de los textos bíblicos. Sin embargo, destaca en los comentarios la falta de análisis teológico (Martínez Delgado 2003: 228), un rasgo compartido, por cierto, con las glosas del Salterio de E8. El enfoque exegético de Ibn Chiquitilla con respecto a los Salmos era de carácter historicista en su evaluación de la autoría: no los atribuía todos necesariamente a David –a pesar de las indicaciones contenidas en los títulos de las composiciones individuales– cuando el texto señalaba y aludía a acontecimientos más tardíos, atribuibles en particular a la época del exilio babilónico (siglo VI a. C.). Negaba, por tanto, cualquier naturaleza profética de los Salmos y los configuraba más bien en términos de producción litúrgica, esencialmente

¹⁴⁶ Se trata del manuscrito *Firk. Hebreo-Árabe I 3583* (cf. Martínez Delgado 2003: 208-209).

¹⁴⁷ Muestras de los comentarios de Ibn Chiquitilla del códice I 3583, acompañados de una traducción al hebreo, fueron publicados por Poznanski (1895 y 1912): S. Poznanski, *Mošeh b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla, nebst den Fragmenten seiner Schriften* (Leipzig 1895), y S. Poznanski, “Aus Mose ibn Chiquitilla’s arabischem Psalmenkommentar”, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912) 38-60.

¹⁴⁸ Se trata de los códices *Firk. Hebreo-Árabe I 3676* y *Firk. Hebreo-Árabe I 4307* (Martínez Delgado 2003: 209).

como oraciones situadas dentro de un contexto histórico específico (Simon 1991: 120, 124, 126 y 199, Martínez Delgado 2003: 221).

Con respecto a la cuestión de la autoría, Ibn Ezra acabó adoptando una posición más matizada, que tendía a salvaguardar la atribución davídica cuando era posible, remitiendo en la mayoría de los demás casos a autores contemporáneos de David que trabajaron por encargo de él, o a autores posteriores (Simon 1991: x y 199). El hecho de que el Salterio de E8 contenga solamente –y de forma incompleta– los dos primeros libros de los Salmos (1-71 en latín, 1-72 en hebreo), que tradicionalmente y según indican los títulos se adscriben a David, hace arduo poder determinar la aplicabilidad a E8 de los argumentos de Ibn Chiquitilla, puesto que estos más bien se corresponden con los libros III-V, donde las atribuciones a David en los títulos son menos numerosas. Entre las glosas que se encuentran en el Salterio de E8, al menos cinco coinciden con comentarios que Ibn Ezra atribuye de forma explícita a Ibn Chiquitilla (8:3; 15:2; 26:8; 27:7; 32:7).

Según iremos mostrando a lo largo del análisis de las glosas, sería posible también que las acotaciones a 28:7, 34:12, 34:20; 47:6, 47:13, 53:7, 57:2 y 64:6 remitieran a los comentarios del rabino cordobés. Además, la traducción al castellano del texto glosado del Salmo 67, publicada por Martínez Delgado y Sa'idi (2007), revela una semejanza considerable en la gran mayoría de los casos entre las argumentaciones de Ibn Chiquitilla y las glosas de E8. Con todo, en algunos casos (vv. 13, 14-15, 19, 23) es posible plantear también la hipótesis de un posible recurso a fuentes adicionales, quizá implicando que el traductor del Salterio de E8 tratara de resumir y armonizar más de un comentario de origen judío.

Las circunstancias que acabamos de mencionar nos llevan a plantear la hipótesis de que las glosas del Salterio de E8 podrían estar resumiendo, en romance, los comentarios de Ibn Chiquitilla, probablemente teniendo en cuenta también otras fuentes, en particular las argumentaciones de Abrahán Ibn Ezra¹⁴⁹. Esta circunstancia sería coherente con el

¹⁴⁹ Según iremos mostrando a lo largo del comentario a las glosas, 56 muestran afinidad con las argumentaciones de Ibn Ezra: 8:3; 9:7-8; 9:31; 10:4; 12:4; 13:6; 14:5; 15:2; 15:4; 16:2; 16:4; 16:9; 16:10; 16:11; 17:16; 19:4; 20:13; 21:18; 21:31; 23:6; 26:8; 27:7; 28:7; 29:12; 30:7; 31:3; 32:7; 32:19; 33:18; 34:16; 34:20; 36:6; 38:4; 38:5; 40:9; 44:8; 44:9; 44:11; 46:6; 47:6; 47:13; 48:12; 50:8; 54:14; 54:21; 57:2; 58:12; 64:6; 67:7; 67:14; 67:15; 67:19; 67:21; 67:26-27; 68:13; 68:20-21. Entre ellas, 16 parecen remitir a Ibn Chiquitilla: 8:3; 12:4; 15:2; 26:8; 27:7; 28:7; 32:7; 34:20; 47:6; 47:13; 57:2; 64:6; 67:7; 67:14; 67:15; 67:27. Las glosas a 67: 19 y 67:23 parecen armonizar distintas fuentes rabínicas. No hemos encontrado semejanza directa con las fuentes rabínicas consultadas, para lo que se refiere a las glosas a 16:15; 17:17; 17:27; 18:3;

hecho de que Hermann el Alemán fuera conocedor del árabe –lengua en que Ibn Chiquitilla redactó su obra exegética– puesto que tradujo al latín las versiones en ese idioma de los escritos de Aristóteles, según ya hemos señalado. Desafortunadamente no nos es posible comprobar esta hipótesis de forma definitiva, dado que la casi totalidad de las muestras de fragmentos traducidas por Martínez Delgado (2003) se refieren a versículos distintos con respecto a los que se glosan en E8. Las únicas coincidencias se situarían en 12:4 y 20:3 (13:4 y 21:3 en la numeración hebrea). Además, la comparación no es posible en el caso de la glosa a 20:3, puesto que el análisis de Martínez Delgado (2003: 216) se centra en la parte morfológica de la acotación original. La única correspondencia que puede constatarse es el caso de 12:4, además del Salmo 67 (remitimos al examen de las glosas correspondientes de E8 en este apartado para mayores detalles). Por tanto, solamente un estudio comparativo con el manuscrito *Firk I 3583* de San Petersburgo en lengua árabe y letra hebrea podrá aportar luz nueva sobre este asunto.

Señalamos también que en varias ocasiones las glosas de E8 muestran cierta afinidad con los comentarios del rabino narbonés David Kimhi¹⁵⁰ (1160-1235) y con los de Rashi¹⁵¹ (1040-1105). Estas semejanzas no pueden, sin embargo, interpretarse como prueba de una dependencia directa, puesto que la naturaleza misma de los comentarios rabínicos implica el construirse a partir de las reflexiones exegéticas de otros rabinos y en diálogo con ellas.

Procedemos, a continuación, a presentar las glosas del Salterio de E8, proporcionando en los casos de afinidad las acotaciones correspondientes de Ibn Ezra y, cuando sea posible, las de Rashi, David Kimhi y del *Midrash*, aunque resulta evidente que ninguno de estos comentarios constituye la fuente directa de las acotaciones de E8¹⁵².

20:3; 29:6; 30:22; 33:6; 33:13; 34:12; 34:17; 35:3; 35:13; 41:8; 44:13; 45:6; 49:1; 49:8; 53:3; 53:9; 57:3; 58:7; 59:3; 59:12; 62:3; 65:17. Queda la posibilidad de una dependencia a partir de los comentarios de Ibn Chiquitilla. Solo el examen del ms. *Firk I 3583* podría dirimir este asunto.

¹⁵⁰ Se trata de las glosas a los Salmos 14:5; 15:2; 16:9; 21:16.

¹⁵¹ Se trata de las glosas a 3:6; 9:21; 15:2; 15:4; 16:2; 16:4; 16:13; 34:21; 39:7; 67:23.

¹⁵² Hemos comparado todas las glosas del Salterio de E8 con las referencias citadas de Ibn Ezra, Kimhi, Rashi y el *Midrash*. Con todo, nuestro referente principal a lo largo del apartado son los comentarios de Ibn Chiquitilla y de Abraham Ibn Ezra, puesto que presentan mayor semejanza argumentativa y citan ocasionalmente las interpretaciones de Mosés Ibn Chiquitilla. Los comentarios de Kimhi, Rashi y del *Midrash* se mencionan solo en los casos de afinidad argumentativa.

La primera glosa a los *Salmos*, que se encuentra en 3:6, muestra un paralelismo temático con los comentarios de Ibn Ezra y Rashi, pero cierta semejanza verbal solo con los de Rashi:

- a. Aquí dize Daudir dormir e hauer suenno por las quexas que'l sobrevinieron, e despertar porque fue librado de las quexas.
- b. *I lay down, and I slept.* My heart is stopped up by vexation and fear. *I awoke* from my vexation because I trusted in the *Lord* who *sustains me*. (Rashi, en Gruber 2004: 183).

La siguiente glosa se halla en 8:3. Su contenido se parece a los comentarios que Ibn Ezra y Kimhi atribuyen a Mosés ha-Kohen Ibn Chiquitilla, por lo que podría ser la fuente directa de la acotación de E8:

- a. Maguer que los ninnos de teta no ayan voz con que puedan loar a Dios, en su crianza y en su nudrimiento demuestran las grandes obras del que los faze.
- b. *Out of the mouth of babes:* Rabbi Moses says that *out of the mouth of babes* means, the babes themselves will praise You even though they cannot speak, for You sustain them. You make them fruitful and You multiply and increase their body's height and width. (Ibn Ezra, *First*, p. 72).
- c. And our teacher Moses ha-Cohen ben Giktilla has expounded thus: *out of the mouth of babes*, though they cannot speak with their mouths, (yet) in themselves they teach of the multitude of Thy loving-kindnesses, for Thou dost sustain them and makest them to grow in their bodily development. (Kimhi, p. 50).

Sigue la glosa a 9:7-8, que muestra cierta semejanza con el comentario de Ibn Ezra, pero no una correspondencia verbal exacta:

- a. Este es el seso: Tú, enemigo, que destroyst las ciudades e fincaron yermas fasta la fin, perecrá la remembranza dellos; esto es, que perecrás tú, mas Dios dura siempre iudgando derecho.
- b. [...] The meaning of our verse is, you the enemy think that you can escape because the places that you wasted are destroyed forever and the memory of the cities that you uprooted is perished. You forgot that the Lord is enthroned forever and that He will exact punishment from you. Scripture therefore next reads, *but the Lord is enthroned forever*. The form *cities* is thus connected to *Their memorial is perished*. Observe, God, as mentioned above (v. 6), eradicated *La-ben's* name. The meaning of our verse is as follows: God did unto you in accordance with your deeds. (Ibn Ezra, *First*, p. 81)¹⁵³.

En este caso el glosador de E8 sigue la exégesis de Ibn Ezra quien, en cambio, en su comentario había confutado, basándose en argumentaciones de orden gramatical, la interpretación propuesta por Ibn Chiquitilla y que cita al comienzo de su glosa:

- a. Rabbi Moses says that our verse should have read, your very memorial is perished. *Because thou art exalted in stature, and he hath set his top among the thick boughs* (Ezek. 31:10), which should have read, and you have set your top is similar. However, Rabbi Moses is incorrect, for verbs imply nouns. Compare, *Out of the mouth of the Most High comes not evil and good* (Lam. 3:38). The meaning of the later is, out of the mouth of the Most High comes not the coming, that is the decrees

¹⁵³ La exégesis de Ibn Ezra se cita también en el comentario de Kimhi (cf. Kimhi p. 57).

of evil and good. The verse in Ezekiel similarly should be rendered as follows: Because thou art exalted in stature, and your exaltedness hath set its top among the thick boughs. In my opinion the word *ha-oyev* is similar to the word *ha-kahal* (as for the congregation) in *As for the congregation, there shall be one statute for you* (Num. 15:15). (Ibn Ezra, *First*, pp. 80-81).

La glosa a 9:21, en cambio, no halla ninguna correspondencia en Ibn Ezra, pero sí en Rashi:

- a. Esto es: que conozcan las gentes su flaqueza e so non poder car hombres son e non Dios, e por sí non pueden fazer nada si les non fuere dado por dono de Dios.
- b. *Let the nations know that they are men and not divinity that their might should prevail.* (Rashi, en Gruber 2004: 202)¹⁵⁴.

La glosa a 9:31 (10:10 en hebreo) solo muestra una semejanza temática con los comentarios de Ibn Ezra. No obstante, no puede pasar desapercibido que se trata de un tipo de argumentación análoga. Señalamos, además, que Ibn Ezra menciona que el mismo versículo había sido comentado también por Ibn Chiquitilla (Ibn Ezra, *First*, p. 91):

- a. Aquí dize agora la maña del león, cuémo se tiende por tierra e cierra los oios en finniéndose que duerme, porque quando passa el flaco o sin culpa assí cuemo seguro que eche mano en éll a su hora; assí faze el malo y engañoso que se muestra por mansso fasta que faga presa en los buenos e sin culpa ninguna.
- b. However, in my opinion the wicked seek a secret place for themselves. The meaning of *enav...yitzponu* (his eyes...on the watch) is: The wicked person's eyes seek a hidden and secret place. [...] *He croucheth*. A lion that desires prey crouches in order to avoid detection. He then jumps on his prey. (Ibn Ezra, *First*, pp. 91, 92).

En el caso de la glosa a 10:4 se puede constatar una semejanza temática con los comentarios de Ibn Ezra, pero no una correspondencia verbal exacta:

- a. Esto es: si las vuestras paranças son tornadas en nada ¿qué fiz yo a esto? Dios que me quiso librar de los vuestros lazos lo obró assí.
- b. *When the foundations are destroyed*: The word *shattot* (foundations) means, traps. [...] *What hath the righteous wrought* means, do not be angry at the righteous, for this is God's work. (Ibn Ezra, *First*, p. 97).

Hay también que señalar que la traducción castellana del versículo del Salmo – “Porque las rretes son destroydas”– acoge la interpretación del término hebraico *shattot* proporcionada por Ibn Ezra, mientras que en el Salterio *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo este se vierte en *leges*¹⁵⁵. Esta circunstancia podría apuntar al hecho de que Hermann el Alemán

¹⁵⁴ Este comentario de Rashi es citado también por Kimhi (p. 61).

¹⁵⁵ Recordamos que el término *paranças* empleado por el traductor de E8 significa *redes*, tal y como también señala la traducción de Levítico 17:13 del mismo manuscrito: “Todo hombre delos fijos de israel & delos auenedizos que son entre vos. si caçando, o, con alguna parança tomare bestia fiera, o, aue de que hombre deue comer derrame la sangre & cubra la de tierra”.

no siguiera necesariamente la versión de Jerónimo, sino más bien efectivamente el texto hebraico, o que, al menos, lo tomara en consideración, recurriendo posiblemente también a las fuentes exegéticas rabínicas como soporte para su labor traductora. De hecho, Ibn Ezra en su comentario menciona las interpretaciones alternativas de la misma palabra que habían sido proporcionadas por otros rabinos. Sin embargo, Hermann el Alemán parece hacer propia la propuesta de Ibn Ezra:

a. Others say that the word *shatot* means foundations. Compare, *and with foundations* (*shet*) *uncovered* (Is. 20:5). The fact that Scripture goes on to say *are destroyed* proves that *shatot* means foundations. (Ibn Ezra, *First*, p. 97).

La glosa sucesiva se halla en 12:4 es afín a la de Ibn Ezra y Rashi, sin corresponderse completamente:

a. Esto es: que non dure la mi mezquindat y el mio quebranto fasta que muera.
 b. *Lest I sleep*. The sleep of death, for verbs imply nouns. (Ibn Ezra, *First*, p. 104).
 c. *Lest I sleep the sleep of death* (means *Lest I die*), for death is calles sleep (as in Jer. 51:39): “They shall sleep eternal sleep”. (Rashi, en Gruber 2004: 221).

El mismo versículo se glosa también en el comentario árabe de Ibn Chiquitilla, según la traducción de Martínez Delgado (2003: 216), pero no es posible determinar si hay coincidencia, ya que el autor centra su análisis en el aspecto textual de la acotación, cuya versión reproducimos a continuación:

• • • • en • • • •••••••••••• no está especificada, pues se trata de una especificación indeterminada, aunque • • • • esté determinada por sustituir a la capacidad [humana], es como si dijese • • • • • de la misma manera que dijo • • • • ••••• • • • ••••••• (Jonás 4:9)¹⁵⁶.

Martínez Delgado afirma que “Ibn Chiquitilla propone, literalmente, *no sea que me duerma hasta la muerte*, esto es, *eternamente*” (2003: 216, n. 54). Si bien se trata de un comentario coherente con la glosa de E8, es difícil determinar si hay correspondencia, puesto que la mencionada propuesta del rabino cordobés podría referirse a una cita del versículo intercalada en el cuerpo de la glosa¹⁵⁷, según hemos ido constatando en las muestras de los comentarios rabínicos proporcionados.

¹⁵⁶ Reproducimos los puntos (•) tal y como figura en Martínez Delgado (2003: 216). El texto completo del ms. *Firk I 3583* todavía no ha sido publicado, por lo que no es posible reconstruir la transcripción original. El texto de Jonás 4:9 lee: “Sí, me parece bien enojarme hasta la muerte” (*Biblia Nácar-Colunga*).

¹⁵⁷ El Salmo 12:4 lee en E8: “Ten mientes e respóndeme, senior mio Dios, alumbra mios oios que non duerma ata en la muert”.

El comentario a 13:6 también sigue el argumento de Ibn Ezra, aunque sin exactitud verbal:

- a. Esto es: pues no asmarán los obreros de maldad que roen el mio pueblo que aquella vianda comen porque a Dios no llamaron. Conocerlo han allí, o sabrán que Dios es con todo linage derecho.
- b. *Shall not all the worker of iniquity know it.* The psalmist wonders and as it were says, “Did not these workers of iniquity know and consider, when they ate My people like one eats bread, that God gave them power to do so”. [...] *They are in great fear.* They are in great fear in the place where they ate My people, for in that very place they trembled because of the great trouble, which befell them. As a result of the aforementioned they learned that God comes to the aid of the righteous generation. (Ibn Ezra, *First*, p. 107).

En el caso de la glosa a 14:5 la semejanza con el texto de Ibn Ezra es solo temática; lo mismo ocurre con el comentario de Kimhi:

- a. Don estuerçen los pensamientos de los que iudgan, e por esso es vedado que cualquier que sea juez saguda sus manos de todo don, mas que non tome don de los sin culpa, car todo don ha propiedat de fazer acoruar esquantra sí la voluntat del que lo recibe.
- b. *His money. Nor taketh* is parallel to *putteth not. Nor taketh a bribe against the innocent* means, he does not take a bribe to pervert justice. (Ibn Ezra, *First*, p. 111).
- c. *Nor taketh reward against the innocent:* This also is money (taken) with the consent of him that gives it. If it is (intended) to pervert the course of justice, already he has said, *Nor doeth evil to his friend*, and this is included in it. But even if he has not perverted justice, but is innocent in judgement, save only that the (would-be) giver does not think that he will so act – yet he never takes money from the litigant, as Samuel the Prophet says – for he was judging Israel (1 Sam. xii. 3): “*Whose ox have I taken?*”. (Kimhi, p. 73).

La acotación a 15:2 es particularmente significativa, con respecto al asunto de una posible atribución del corpus de glosas del Salterio de E8 a los comentarios, hoy perdidos, de Ibn Chiquitilla –o al menos a una utilización parcial de ellos– puesto que su contenido se corresponde con la argumentación que Ibn Ezra y Kimhi adscriben al rabino cordobés. Comentarios paralelos se encuentran también en Rashi:

- a. El entendimiento es éste: El psalmista amonesta a su alma que diga: “tú eres vno, Dios, que de grado e piadosamente das a mí bien non por mio merecimiento”; car assí paresçe en el otro uiesso, como si dixiesse: “no eres a mí deudor sino a los sanctos”.
- b. Rabbi Moses explains that *tovati bal alekha* (I have no good but in Thee) means, You are not obligated to deal kindly with me, for unlike *the holy that are in the earth* (v. 3), I am unworthy of your kindness. (Ibn Ezra, *First*, p. 113).
- c. They (Rashi and Rabbi Moses ha-Cohen ibn Giktilla) have interpreted (the clause): “The good which Thou doest to me is not incumbent upon Thee to do, for I am not worthy of it, but it is entirely due to Thy loving-kindness”. (Kimhi, p. 74).
- d. *My good is not incumbent upon You.* The favors, which You do for me are not incumbent upon You to reward me, for it is not because of my virtue that You favor me. (Rashi, en Gruber 2004: 226).

La argumentación de Ibn Chiquitilla mencionada por Ibn Ezra y Kimhi pone en relación el versículo 2 –al que la glosa pertenece textualmente– con el sucesivo (v. 3), que

es exactamente lo que ocurre en la acotación de E8 (“car así paresçe en el otro uiesso”)¹⁵⁸. Para mayor claridad reproducimos a continuación los vv. 2 y 3 de E8 en la transcripción de De Diego Lobejón (1993: 72-73):

Guárdame, Dios, car fio en ti; di al sennor: “tú eres mio Dios, no eres deudor a mí de mi bien”. [Glosa]. A los santos que son en tierra e fazen grandes obras, toda su volundat es en eillos.

Hacemos notar, además, que en la glosa la referencia a la unidad de Dios (“tú eres vno, Dios”) se configura en claros términos de alusión a la confesión de fe hebraica contenida en *Deuteronomio* 6:4 –“Escucha, Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo” (*Biblia Conferencia Episcopal Española*)– proporcionando así claros indicios sobre el origen judío de la acotación.

La glosa sucesiva se encuentra en 15:4, con correspondencias temáticas en Ibn Ezra, Rashi y Kimhi:

- a. Esto es: No alabo los sacrificios dellos car son de sangre, ni los sigo; ni las iuras dellos ensuziarán los míos labios.
- b. *Their drink-offerings of blood will I not offer, nor take their names upon my lips.* I, in contrast to them, will not offer their drink-offerings that are mixed with the blood of their sacrifices. I will not even mention their names. (Ibn Ezra, *First*, p. 114).
- c. *I should not pour out libations of blood.* I shall not be like them pouring blood on the altar for idolatrous worship, nor shall I utter the name of idolatry with my lips. (Rashi, en Gruber 2004: 226).
- d. *Their drink-offerings of blood will I not pour out.* Far it be from me that I should pour out their drink-offerings which are of blood. (It is to be taken) on the analogy of “and ye have brought (that which was taken by) violence” (Mal. 1:13); as though meaning their drink-offerings are not wine, but blood; for burnt-offerings and drink-offerings with wicked works neither profit nor deliver, but harm, as it says: “the sacrifice of the wicked is an abomination” (Prov. 21:27). *Nor take their names upon my lips:* And even the names of these men I will not bring up upon my lips. (Kimhi, pp. 75-76).

En cambio, la glosa a 15:7 no da constancia de ninguna semejanza con los comentarios de Ibn Ezra, quien, a su vez, no remite a otras fuentes. Sin embargo, el glosador de E8 podría haberse beneficiado de la exégesis de Rashi¹⁵⁹:

- a. Esto es: yo, auiendo mester consseio y estando de noche cuydando entre dos pensamientos, la pesquisa destes dos cuydados y el espiramiento de Dios me ensañaron a tomar la más sana parte, e por esto bendigo a Dios.
- b. *I bless the Lord.* Up to this point David instructed the congregation of Israel that it should say certain things, but now he says, “And I myself bless the Lord who has guided me to choose life and to walk in His ways” (cf. Deut. 30:16-19). *My conscience admonishes me at night* to love him. Our

¹⁵⁸ De hecho, el mismo editor de los comentarios de Ibn Ezra, Strickman, hace valer esta conexión en una nota: “According to this interpretation verse 3 is connected to verse 2” (Ibn Ezra, *First*, p. 113, n. 11), lo que, en cambio, no se corresponde con la interpretación adoptada por Ibn Ezra (cf. p. 113).

¹⁵⁹ Agradecemos al revisor de nuestro artículo (Fantechi, *Glosas del Salterio I*, 2015) esta sugerencia.

rabbis interpreted this as referring to Abraham our father, who learned Torah by himself before it was given (through Moses). We, however, must reconcile Bible verses with their contexts. (Rashi, en Gruber 2004: 227).

Los “dos pensamientos” entre los cuales el salmista (David) tendría que elegir, podrían ser la disyuntiva entre vida y muerte –la obediencia o desobediencia a los mandamientos de Dios– a la que Rashi hace alusión refiriéndose a Deuteronomio 30:16-19, en particular al v. 19:

Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia. (Deut. 30:19 *Biblia Nácar-Colunga*).

A su vez, el *espiramiento* remitiría a la amonestación de la conciencia que, por el Espíritu de Dios, llevaría al salmista a elegir “la vida”. Con todo, no podemos determinar si se trata de una elaboración exegética desarrollada por el glosador de E8 o si este recurrió a otras fuentes rabínicas.

La nota sucesiva se encuentra en 16:2 y muestra afinidades con los comentarios de Ibn Ezra y Rashi, con todo, sin correspondencia exacta:

- a. Esto es: que tú mismo seas pesquisidor de mi fazienda e catador de derecho en dando sentencia.
- b. *Let my judgment come forth from Thy presence.* You will punish me, if Your eyes do not behold equity. (Ibn Ezra, *First*, p. 119).
- c. *Your eyes will behold what is right.* If I have to my credit good deeds, *may Your eyes look* upon them. (Rashi, en Gruber 2004: 232).

Cierto parecido con las enseñanzas de los dos rabinos se constata también en la glosa de 16:4, aunque parece de manera evidente que no se trata de una traducción:

- a. Esto es: yo guarde e asme las carreras de los que andan locamente, por retenerme dellas e seguir las obras de los hombres que enderezan sus carreras segund los vierbos de tus labros.
- b. *As for the doings of men.* I see to it that people do what You commanded them. I see to it that the doings of men are by the words of Thy lips. I do this because I greatly desire that everyone serve you. *I have kept me from the ways of the violent.* I ordered that the steps of the violent be guarded to ensure that he does not violate the words of Thy lips. I acted in this way because he is a violent man. (Ibn Ezra, *First*, p. 120).
- c. *As for man's dealings in accord with the command of Your lips...holding my feet.* Ever since *all the human dealings*, which I came to do, *I have kept in view* for the sake of *the command of Your lips the ways of the lawless* to turn aside from them so that I would not walk in them but would *hold my feet* continually *to your paths* so that *my feet* would not *stumble* from them. (Rashi, en Gruber 2004: 232).

La glosa sucesiva se halla en 16:9 y tiene acotaciones paralelas en Ibn Ezra y Kimhi:

- a. Esto es: por tollerme el alma o la uida.
- b. *My deadly enemies.* They surround me with the desire to take my soul. (Ibn Ezra, *First*, p. 121).

c. Keep from *my enemies* who *encompass* and surround *me against my soul*, meaning “to take my life”. (Kimhi, p. 82).

La acotación a 16:10 muestra el parentesco de argumentación con el texto de Ibn Ezra, pero sin que este sea la fuente literal:

- a. Esto es: que habundamiento de las cosas temporales e la bienandanza de su vida cumplió los desseos dellos e por ende fablaron con soberbia con toda su palaura.
- b. *Their gross heart*. The word *chelbamo* (their gross heart) is missing a *bet*. It should be interpreted as if written, *be-chelbamo*. *Chelbamo sageru pimo dibberu ve-ge'ut* (Their gross heart they have shut tight, With their mouth they speak proudly) means, they have closed with their fat (*be-chelbamo*) their proudly speaking mouths. It is also possible that *chelbamo sageru pimo dibberu ve-ge'ut* (Their gross heart they have shut tight, With their mouth they speak proudly) means, their fat (*chelbamo*) is closed in their innards, and their mouths speak proudly. (Ibn Ezra, *First*, pp. 121-122).

También la glosa a 16:11 muestra afinidad con un comentario de Ibn Ezra, pero sin correspondencia formal:

- a. Esto es: cercáronme parando lazo a míos pies e catando cuándo cadría en tierra.
- b. *At every step*. [...] They surrounded us at the side of our stops. They set their eyes to see whether our steps have turned (li-netot) on the earth. (Ibn Ezra, *First*, p. 122).

La glosa a 16:13, en cambio, revela cierta semejanza con los comentarios de Rashi:

- a. Esto es: acorre tú a mí, sennor, esquantra él, sacando el espada de tu vengança.
- b. *Rescue me from all evil*, which is *your sword*, which you empower to exact punishment from those who are obligated to you. (Rashi, en Gruber 2004: 234).

La glosa a 16:15 no da constancia de parecido con los comentarios consultados:

Esto es el entendimiento destes dos uersos: Daud ruega a Dios que sea el de la cuenta d'aquellos que son en defendimiento de la mano de Dios, de los que es la vida estableçida en bien, de los que es el entendimiento enformado en las puridades de Dios assí que cumpla en los hijos d'ellos y en los siruientes de sus hijos. E por esto dize: “veré la tu faz en justicia e seré lleno de la verdat de las cosas en que reluze la tu maiestat”.

No obstante, es una posibilidad que la mención de la aspiración del salmista a ser incluido entre los de “entendimiento enformado en la puridades de Dios” enlace con la exégesis racionalista de Ibn Ezra, en la cual la visión del rostro de Dios se refiere a la aprehensión intelectual de su obra en las diversas categorías de la creación:

- a. Beholding God's face refers to knowing God's work, which consists of the categories into which all creation falls. They are wisely made and are eternal. [...] The sight is not seen by the eye but is a vision brought about by rational thinking. (Ibn Ezra, *First*, 2009: 124).

El salmo 17 contiene tres glosas, en los vv. 16, 17 y 27 respectivamente. Cierta semejanza con los comentarios de Ibn Ezra se encuentra solo en el v. 16, y de forma extremadamente genérica:

a. Este es el entendimiento destes dos viessos: Que Dauid muestra la piadat que Dios haue d'él en vsando estos mouimientos contra los enemigos d'él. Tomando vengança d'ellos por los males que a Dauid finieran. (Glosa 17:16).

b. *And the channels of waters appeared.* The mighty places. Our verse speaks of the uncovering of the secret place of those who arose against David. [...] David, as it were, says, the One who has the power to do the aforementioned will save me. (Ibn Ezra, *First*, p. 130)¹⁶⁰.

c. Esto es: de tribulaciones e de quexas. (Glosa 17:17).

d. Este es el entendimiento destes dos viessos: Que Dios es derechurero iuez, iudga a cada vno segund lo que falla en él: Al acabado segund so acabamiento, al bueno segund su bondat, al limpio segund su limpia, al malo segund su maldat. (Glosa 17:27).

La glosa a 18:3 tampoco muestra ninguna relación con los comentarios correspondientes que hemos consultado (Ibn Ezra, Rashi, Kimhi):

Este uieso ha doble entendimiento: El vno es que'l día d'antes ensenna el que ha de uenir enpós él, e la noche d'antes a la otra que ha de venir. El otro entendimiento es que el firmamiento es amostrador de las obras de Dios, de día en día e de noche en noche.

No obstante, la primera interpretación que menciona podría hacerse eco de las acotaciones de Kimhi e Ibn Ezra, aunque de forma muy parcial:

a. The interpretation of this verse is: To-*day* speaks for the sake of the *day* that comes after it, and to-*night* for the sake of the *night* which shall follow it; meaning, in the orderly sequence of the movements (of the heavenly bodies) by *day and night* as it has been since the six days of Creation, so it is now, and so it shall be for ever: nothing is changed or altered. If so, to-*day* tells for the sake of to-morrow, for it is certain that so it shall be. (Kimhi, p. 86).

b. [...] It is because of the changes in the arrangement of the seven planets that what comes into being today is made known by one day to the next day; this day to the next day, and one generation to the next generation. (Ibn Ezra, *First*, p. 144).

La glosa a 19:4, en cambio, evoca cierta similitud con la interpretación de Ibn Ezra:

a. Esto es: que enuie fuego del cielo que queme la tu offrenda e sea manifiesta cosa que le plazen las cenizas d'ella.

b. *And accept the fat of Thy burnt-sacrifice.* The fire of the altar will consume the burnt offering and turn it into ashes. (Ibn Ezra, *First*, p. 155).

La glosa a 20:3 no se parece a las correspondientes en los comentarios consultados; sin embargo, el carácter gramatical de la exégesis podría estar señalando, aunque no necesariamente, que la fuente fuera Ibn Chiquitilla:

Estas palabras que aquí son puestas assí como de tiempo passado, se han a entender como aquel que fabla de la cosa cobdiándola mucho d'antes e la pide.

¹⁶⁰ En su comentario al v. 18, Ibn Ezra especifica que las *aguas* mencionadas en el v. 16 han de interpretarse como una alusión a los enemigos de David, según se lee en la glosa de E8: “The waters [mentioned in the previous verse] appear to symbolize David’s enemies” (cf. Strickman, *First*, 130). El v. 16 en E8 lee: “Aparecieron los logares del esparzimiento de las aguas e descubriéronse los cimientos del siglo por el tu sosanno, señor, e por el enridamiento del sosanno del espíritu de tu nariz”.

La traducción que en este caso tenemos de Martínez Delgado (2003) del manuscrito *Firk I 3583* no puede ayudarnos, ya que se centra en el aspecto morfológico de varios términos. No obstante, sería posible que E8 proporcionara la parte conclusiva de la glosa:

Hemos visto que hay quien considera al ‘alef de una radical. Sin embargo, yo opino que (esta voz) está relacionada con (Esd. 3:7) y tendrían el significado de “un pacto”... Antes de anexionarse sería y su forma original a continuación, la tercera radical se elimina al encontrarse con la he’ de femenino, trasladando su vocal a la segunda radical, la que le precede, y trasladando la vocal de la segunda consonante a la primera. Una vez se anexiona, se sustituye la he’ por la taw y se aumenta la estructura de la palabra, resultando idéntica a y a (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado 2003: 217-218)¹⁶¹.

La glosa a 20:13 contiene un argumento muy parecido al de Ibn Ezra:

- a. Esto es: Que tirarás las saetas de tu arco contra ellos.
- b. The word *tekhonen* (Thou shalt make ready) is short form for *tekhonen ha-keshet be-chitzim* (You will make ready the bowstring with arrows). (Ibn Ezra, *First*, p. 164).

La glosa a 21:16 tiene cierto parecido con los comentarios de Kimhi:

- a. Esto es: fasta cerca del sepulcro.
- b. *And in the dust of death: meaning, I am as near death as if Thou didst destine me, and I were destined to be put in the grave, which is the dust of the death.* (Kimhi, p. 102).

La glosa al 21:18 parece evocar un tipo de argumentación similar a la de Ibn Ezra:

- a. Esto es: clamé míos parientes e mis vecinos.
- b. It is possible that the bones are a metaphor for David’s men, who separated themselves from David, when he experienced adversity in war. (Ibn Ezra, *First*, p. 172).

Puesto que el versículo 21:18 de E8 lee “Clamé todos míos huesos y eillos, veyéndolo, sossannáuanme”, es posible que la glosa siga el mismo tipo de razonamiento que el de Ibn Ezra, interpretando la referencia a los huesos como una metáfora de los parientes y compañeros de David.

La glosa a 21:31 proporciona una interpretación bastante afin a la de Ibn Ezra, aunque más sintetizada:

- a. Esto es: que el seguimiento de los deliciosos e de las riquezas d’ellos no fue pora durar ni pora viuir; mas pericieron e murieron.
- b. The meaning of *All the fat ones shall eat and worship... [they] shall kneel before him* is: If the fat ones enjoy themselves in this world, they will ultimately bow to God who gathers their spirit at the end of their lives. They will then not have the strength to rebel. Similarly, *All they that go down to the dust* shall bow down before God. [...] Its meaning is, each one of the fat ones will not be able to keep his soul alive. The verse hints that their souls will perish in this world. (Ibn Ezra, *First*, p. 177).

¹⁶¹ *Esdras* 3:7 lee: “Entregaron dinero a los canteros y a los carpinteros; y comida, bebida y aceite a los sidonios y a los tirios para que enviasen madera de cedro del Líbano por mar a Jafá, según la autorización que les había dado Ciro, rey de Persia” (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

La glosa sucesiva se encuentra en 23:6 y es afín a la acotación correspondiente de Ibn Ezra; además, por su mención explícitamente positiva del linaje de Jacob, revela su procedencia judía:

- a. Esto es: la compaña de Iacob es linaje de los que requieren a Dios e la su faz siempre.
- b. David then turns to God and says, this generation is a generation that seeks Your face. *Selah*. In truth. *Ya'akov selah* (even Jacob. *Selah*) means, *they are truly the seed of Jacob*. (Ibn Ezra, *First*, p. 184).

La glosa a 26:8 parece proporcionar la argumentación que Ibn Ezra atribuye en su comentario a Ibn Chiquitilla, configurándose entonces como posible indicación de la fuente original consultada por el traductor de E8:

- a. Esto es: Porque tú mandaste que requiriésemos tu faz, por ende dixo a ti mio corazón: Sennor, la tu faz requerré e no abscondas de mí tu faz.
- b. *In Thy behalf my heart hath said*. Rabbi Moses says that the meaning of *lekha* (in Thy behalf) is, because of you. [...] The following is the meaning of our verse: I declare what You commanded us through the hand of Your messengers. You said to us, seek My face. I therefore seek Your face O Lord. (Ibn Ezra, *First*, p. 201).

La glosa a 27:7 también remite a una argumentación que Ibn Ezra adscribe a Ibn Chiquitilla, compaginándose perfectamente con esta y revelando así que el rabino cordobés sería una de las fuentes de procedencia de las glosas del Salterio:

- a. Esto es: que demás de quanto puede mio canto e mio loor me mueuo yo a gradeçérgelo.
- b. *Therefore my heart greatly rejoiceth, and with my song will I praise Him*. *Mi-shiri* (with my song) has the same meaning as *be-shiri* (with my song). The reverse is the case with the word *ba-basar* (of the flesh) in *And that which remaineth of the flesh (ba-basar) and of the bread* (Lev. 8:32). However, Rabbi Moses Ha-Kohen says that *mi-shiri ahodennu* (with my song I will praise him) means, I will praise Him above and beyond this song. (Ibn Ezra, *First*, p. 206).

La glosa a 28:7 también podría apuntar a Ibn Chiquitilla; sin embargo, la referencia hecha por Ibn Ezra es menos clara:

- a. Taillante dize porque aparta vna parte de todo, assí como el relámpago del fuego natural.
- b. *The voice of the Lord heweth out flames of fire*. Rabbi Moses says that this alludes to steel like stone that destroys. *Heweth* means, He hewed them from the rock. *Heweth* is used metaphorically. It means, it is as if He hewed. However, in my opinion our verse speaks of lightening. (Ibn Ezra, *First*, p. 210).

La nota de Strickman, editor del comentario de Ibn Ezra, apoya efectivamente la posibilidad de relación entre la glosa de E8 y el comentario de Ibn Chiquitilla:

Rabbi Moses is probably thinking of a stone made out of basalt or a similar material. According to Rabbi Moses, we may paraphrase our verse as follows: *The voice of the Lord heweth a flaming sword out of the rock*. (Ibn Ezra, *First*, p. 210, n. 26).

Recordamos que el adjetivo *taillante* de la glosa de E8 se refiere, en el cuerpo del versículo, a la “voz de Dios”: “La voz de Dios taillante las flamas del fuego”. Ella, según la glosa, entonces, sería responsable de cortar una espada de piedra, como lo hace el relámpago de las llamas naturales. La glosa de E8 se relacionaría, por tanto, con lo que Ibn Ezra menciona de la exégesis de Ibn Chiquitilla.

Puesto que la glosa al versículo sucesivo (28:8) se corresponde vagamente con la de Ibn Ezra sería posible que su fuente de procedencia fuera la continuación de la argumentación del rabino cordobés:

- a. Como si dixiesse: maguer que el desierto es espauentable y faze espauoresçer a los qui passan por éll, la voz de Dios más espauentable es, e tant es espauentable que al desierto faze espauoresçer.
- b. Scripture mentions *the wilderness of Kadesh* (v. 8) because it is great and awe inspiring. (Ibn Ezra, *First*, p. 211).

La glosa a 29:6 no muestra afinidad con la de Ibn Ezra, y la glosa a 29:12 solo de forma muy general:

- a. Este es el entendimiento: yo estaua como en punto de muert, mas dura poco la ira d’éll, e fuy tornado a vida por abundamiento de su piadat. (Glosa 29:6).
- b. Esto es: panno de duelo. (Glosa 29:12).
- c. *Thou didst loose my sackloth* is to be understood as a metaphor for one who mourns for his life. (Ibn Ezra, *First*, p. 217).

La argumentación de la glosa a 30:7 es afín a la de Ibn Ezra:

- a. Guardadores de uanidades son los que en iuysios d’estreillas e de agüeros e de suennos fiando, toman conseio pora acabar sus faziendas; maguer que en sólo Dios sea la esperança y el endreçamiento de todos estos.
- b. *I hate them that regard lying vanities*. Those who employ magic and soothsaying in choosing the day on which to go out to war. I rely on the Lord. (Ibn Ezra, *First*, p. 220).

No hay correspondencia, en cambio, con las glosas a 30:22:

Aquí parece que Daud cercado estaua de los enemigos quando cantó este psalmo a Dios.

La glosa a 31:3 muestra cierta afinidad con el comentario de Ibn Ezra:

- a. Esto es: por non poder dezir mis queexas falleció mi fuerça, e maguer que no lo podía dezir tot el día estaua ruyendo.
- b. *When I kept silence, my bones wore away*. If I kept silent and did not speak as people speak then my bones wore away. *Bi-sha’agati* (through my moaning) means, I acted like a lion that lifts up his voice. (Ibn Ezra, *First*, p. 230).

La glosa a 31:4, aunque sin ninguna correspondencia precisa, sigue el mismo tipo de argumentación que se encuentra en Ibn Ezra y en el *Midrash*:

- a. Esto es: que el mi delectable seer tomado es en consumimiento assí como enagrescen los cuerpos en los días caniculares con la grand calentación.
- b. *My sap.* [...] The referente in our verse is to the body's warm liquids upon which human life depends. *The droughts of the summer* is similarly a metaphor. It means that the liquids in David's body were dried up and the days of his death were drawing close. (Ibn Ezra, *First*, p. 230).
- c. Rabbi Jose said it means: *The juice of my fat was so turned as to make me resemble things which whiter in the summer*, as, for instance, figs which dry up in the summer. (*Midrash on Psalms*, p. 404).

La glosa a 32:7 es otro caso que parece remitir a los comentarios de Ibn Chiquitilla por la correspondencia con su argumentación que Ibn Ezra menciona:

- a. Esto es: que las aguas del diluio que cubrieron toda la tierra non pereçieron maguer que pareçió la tierra después; mas fueron cogidas en logar alçado.
- b. Rabbi Moses says that the dry land, which forms the surface of the Earth would remain unrevealed if the waters did not stand like a heap, that is, if the waters were not gathered together. (Ibn Ezra, *First*, p. 238).

La glosa a 32:19 da constancia de una correspondencia genérica con el comentario de Ibn Ezra:

- a. Esto es: de pestilencia.
- b. *To deliver their soul from death* refers to deliverance from the sword or the plague. (Ibn Ezra, *First*, p. 241).

Las glosas a 33:6 y 33:13 no revelan ningún parentesco con los comentarios de Ibn Ezra, pero sí la a 33:18:

- a. En las tierras yermas usaron ascender fachas de noche en las sierras porque los viandantes catando a ellas no desuiassen de su camino ni fuesen a cofodimiento, e dende fue tomada la sentencia deste uieso que dixo desuso. (Glosa 33:6).
- b. Esto es como si dixiesse: ¿ay alguno que quiera uida o ame veer bienes en sos días, tú que a tal eres? (Glosa 33:13).
- c. Tanto es como si dixiesse: maguer que sean malos, si quedaren de su maldat e pidieren merced a Dios, oyrlos ha. (Glosa 33:18).
- d. *They cried, and the Lord heard.* When they turned from their evil ways. Some say that this verse applies to the cry of the righteous. However, what I said was correct. *The Lord is nigh unto them that are of a broken heart* (v. 19) proves it. (Ibn Ezra, *First*, p. 248).

La glosa a 34:12 no tiene correspondencia en Ibn Ezra:

- a. Este dicho “de mannería” es puesto en ebraigo porque sennala propriamiente la tristeza que ha la madre de los fijos que's le mueren pequennielllos, e porque no'l viuen tiense por más que manera.
- b. *They repay me.* The evil that they repay me is bereavement to my soul. The word *shekhol* (bereavement) is a noun. (Ibn Ezra, *First*, p. 254).
- c. Leuantándose testigos malos preguntáuame cosas que non sabía. Tornáuame mal por bien e assí como ploro de mannería la mi alma. (*Salmo 34:12 E8*).

Podría plantearse la hipótesis de que la mención “en ebraigo” fuera una alusión al hecho de que los comentarios de Ibn Chiquitilla se redactaran en árabe –si él es la fuente directa– y que en este caso el rabino cordobés habría proporcionado la transcripción hebrea del término en cuestión.

El versículo 34:16 contiene dos glosas; solamente la primera muestra cierta afinidad con los comentarios de Ibn Ezra. El contenido de la segunda da constancia de una argumentación de tipo rabínico:

- a. Aquí se entiende: taientes las mis carnes. (Glosa I).
Aquí pone una semeiança de sossannos e de contiendas que las mugeres suelen hauer en los fornos finniendo el pan, barajando e denostándose unas a otras. (Glosa II).
- b. *They tear me. They tear my flesh. The latter is a metaphor for the evil they speak about David.* (Ibn Ezra, *First*, p. 257).

La glosa a 34:17 no se corresponde con el comentario de Ibn Ezra:

Este es el entendimiento: Vees muchos males contra mi e súffreslo, mas libra la mi alma de periglosas caydas e de crueles robadores car señera e desemparada es de toda aiuda.

La glosa a 34:20 podría remitir a un comentario de Ibn Chiquitilla, puesto que Ibn Ezra le menciona en su argumentación; en ese caso el término “espacio” se referiría a cavidades de la tierra en su función de escondrijo, que la glosa de E8 interpretaría de forma metafórica:

- a. Esto es: que sin espacio nenguno, el pensamiento y el cuidado d’eillos es pora mal.
- b. Non se alegren sobre mi mios enemigos en vano, queriéndome mal en balde e sennalando con el oio. Car no fablan paz mas piensan palauras engannosas en tiempos de momento. (*Salmo 34:19-20 E8*).
- c. *Yikretzu ayin* (wink with the eye) means to hint by closing the edge of the eye, as those who mock are wont to do. *For...them that are quiet in the land.* Rabbi Moses says that *rige eretz* (them that are quiet in the land) means, the cracks in the land. It alludes to a hiding place. (Ibn Ezra, *First*, p. 259).

Sin embargo, la secuencia de palabras glosada por el rabino cordobés (“them that are quiet in the land”) no se refleja en la traducción del salmo en E8, pero sí en las versiones modernas a partir del hebreo. Esta circunstancia podría aludir al hecho de que el texto de referencia o de consulta del traductor fuera el salterio *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo, donde no aparece la mención de los “mansos de la tierra”:

- a. No se alegren de mí mis falsarios enemigos, no se guiñen el ojo los que sin motivo me aborrecen. Pues tú tienes palabras de paz, y contra los mansos de la tierra traman palabras fraudulentas. (*Salmo 35:19-20 Biblia Nácar-Colunga*).
- b. Non laetentur super me inimici mei mendaces odientes me frustra coniventes oculo non enim pacem loquuntur sed in rapina terrae verba fraudulenta concinnant. (*Salmo 34:19-20 Iuxta Hebraicum*, Stuttgart, 2007).

La breve acotación a 34:21 muestra cierta afinidad con los comentarios de Rashi:

- a. Esto es: ffastas lo que desearon.
- b. *Aha, aha* is an exclamation of one who boasts to himself about his heart's desire. (Rashi, en Gruber 2004: 307).

Las argumentaciones de las glosas a 35:3 y 35:13 no se corresponden con los comentarios de Ibn Ezra:

- a. Tal es el entendimiento d'estos dos uessos: Dixo Daud en su coraçón: el malo pecca e no es el temor de Dios ante los sos oios, cuydando que no tiene mientes Dios en sos peccados porque los suffre bladamientre; e súffrelo Dios agora atendiendo que se repienta, mas al día del iuyzio monstrará la malquerencia. (Glosa 35:3).
- b. Este es el entendimiento d'este uesso: estonçe cayan e sean enpuxados que non se puedan levantar. (Glosa 35:13).

Sin embargo, en lo que concierne a la glosa al v. 13 esta podría estar parafraseando el comentario de Rashi, puesto que él interpretaba el verbo en pasado del texto bíblico como un futuro profético, según permite el hebraico bíblico¹⁶²:

- a. Allí han caído los obradores de iniquidad, están postrados, sin poder levantarse. (*Salmo 36:13 Biblia Nácar-Colunga*).
- b. *There evildoers will fall*. They will understand their defeat, and there *they will be thrust down*, and they will be *unable to rise*. (Rashi, en Gruber 2004: 311).

La acotación a 36:6 solo da constancia de cierta afinidad argumentativa con Ibn Ezra:

- a. Esto es: que será malfiesta a ti la tu soldada que tú deues hauer assí como naçimiento de luz, y el iuysio con que te iudgará atal como la claridad de mediodía.
- b. *And He will make thy righteousness to go forth as the light*. *The light* means, in public. The following is the meaning of our verse: God will fulfill your needs and exact vengeance on your behalf by the light of day, that is, in public. Your righteousness will then be seen. (Ibn Ezra, *First*, p. 270).

Las glosas a 38:4 y 38:5 muestran cierto parentesco temático con las de Ibn Ezra, sobre todo la segunda:

- a. Esto es: que la quexa de mio coraçón e el mio pensamiento ascendido fiziéronme fablar. (Glosa 38:4).
- b. *My heart waxed hot*. My heart waxed so hot within me, that when I spoke, fire blazed out. (Ibn Ezra, *First*, p. 290).
- c. Non demanda Daud a Dios las cosas que han de uenir, mas que'l diga el abreuamiento de sus días, e de su vida cuánto es esquantra la otra vida que no haurá fin e por ende diz. (Glosa 38:5).

¹⁶² Según aclara el editor y traductor de los comentarios de Rashi, "Rashi's paraphrase employing the future reminds us that he construes all the perfect verbs in v. 13 as prophetic perfects, i.e., perfects which refer to future events as having already taken place".(cf. Gruber 2004: 312, n. 18).

d. The word *chadel* (short-lived) is an adjective. *Ede'ah meh chadel ani* (Let me know how short lived I am) means, let me know how long I shall be among the inhabitants of the world. (Ibn Ezra, *First*, p. 290).

La glosa a 39:7 contiene una argumentación semejante a las que se encuentran en Rashi y en el *Midrash*:

- a. Este es el entendimiento: que Dios no tan solamente demanda al hombre sacrificio, mas obediencia; que se entiende por la cauación de las oreias, car por el oydo son reçevidas las cosas qui esperan a obediencia.
- b. *You opened for me my ears*. You made them hollow for hearing. (Rashi, en Gruber 2004: 328).
- c. In the words *Mine ears hast Thou opened (karita)*, the literal meaning of *karita* is clearly “dug out” as in the verse “If a man shall dig (*yikreh*) a pit” (Ex. 21:33). (*Midrash on Psalms*, p. 435).

La glosa a 40:9 es contigua al comentario correspondiente de Ibn Ezra:

- a. Esta palaura dizie el que vinie a veer con semeiança de amiztad pues que salie fuera.
- b. *He speaketh*. He speaks an evil thing of me when he goes outside to converse with my other enemies who did not see me. He tells them, “A difficult illness is firm in him” (v. 9). (Ibn Ezra, *First*, p. 306).

La glosa a 41:8 no tiene ninguna afinidad con las argumentaciones de Ibn Ezra o Rashi, mostrándose así como otra interpretación rabínica. Ellos relacionan el versículo con las vicisitudes y sufrimientos del exilio babilónico (Ibn Ezra, *Second*, p. 5; Rashi, en Gruber 2004: 337):

Aquí tanne Daid los periglos que suellen acaecer a los romeros por los aguaduchos de las pluuias.

El Salmo 44 contiene cuatro glosas (vv. 8, 9, 11, 13). Solo las tres primeras muestran cierto parentesco con el argumento de Ibn Ezra:

- a. Esto se entiende por Saúl. (Glosa 44:8).
- b. *Thou hast loved*. If our psalm speaks of David then *above thy fellows* refers to Saul. If it speaks of the messiah then it refers to other pious people in the messiah’s generation. (Ibn Ezra, *Second*, p. 22).
- c. Aquí tanne las cosas preciadas e riquas que leuó de las casas de marfil de los reyes cuando los uençió. (Glosa 44:9).
- d. The reason why *thy garments* is connected to *ivory palaces* is that the garments are kept in chests in ivory palaces. *Out of ivory palaces* means, when they are taken out of ivory palaces. The word *asher* (that which) has been omitted [from the last clause in our verse]. Our text should be read as if written, *out of ivory palaces*, out of that which made you glad. On the other hand *have made thee glad* might refer to *out of ivory palaces* because the garments were brought from there. (Ibn Ezra, *Second*, p. 23).
- e. Aquí torna la palaura a una de las fijas de los Reyes que él escogiera por espoza, e diz. (Glosa 44:11).
- f. *Hearken o daughter*. If this psalm speaks of David then the poet speaks to the *shegel* (queen). (Ibn Ezra, *Second*, p. 25).
- g. Fijas de Tiro diz por los pueblos e por las compannas d’aquella ciudat que vinieron a Daid con dones. (Glosa 44:13).

La glosa a 45:6 contiene una argumentación metereológica, que no parece corresponderse con la argumentación de Ibn Ezra, de carácter astronómico; sin embargo, es evidente su origen rabínico:

- a. En la manana, dixo, porque las ondas del mar son más fuertes en aquella hora, e los periplos más medrosos, e por ende son estonçe más gradecidas las aiudas de Dios.
- b. *At the approach of the morning* means close to morning. It might also mean every day. (Ibn Ezra, *Second*, p. 30)¹⁶³.

La glosa a 46:6 contiene una argumentación que Ibn Ezra adscribe a “otros” rabinos, que podría también estar remitiendo a Ibn Chiquitilla, puesto que no siempre Ibn Ezra indicaba sus fuentes (cf. Simon 1991: viii, 129):

- a. Este sobir se entiende por el subiugamiento de los enemigos.
- b. *God is gone up*. The reference is to the Holy Ark which was hidden. The ark shall go up and be seen. Others say that its meaning is as follows: God will place the nations under us. When we will shout upon the nations with trumpets and the sound of the *shofar* God will be exalted thereby. (Ibn Ezra, *Second*, p. 34).

Las glosas a 47:6 y 47:13 podrían corresponderse con el contexto de la alusión a Ibn Chiquitilla contenida en el comentario de Ibn Ezra a 47:13:

- a. El entendimiento es este: que los reyes se aiuntaron pora combatir a Iherusalem e la torre de Syón, e leyendo la fortaleza d’ella fuéronse assí como desesperados, espauorecidos. (Glosa 47:6).
- b. *They saw*. When they saw the might of God they were affrighted. (Ibn Ezra, *Second*, p. 37).
- c. Esta palaura dize a los sobredichos reyes como si dixiesse: “podedes la catar e contar las torres, mas no uos iaze y otra profito”. (Glosa 47:13).
- d. *Walk about Zion*. The aforementioned are words of Jerusalem to the nations. Rabbi Moses says that his occurred in the days of David. Many say that this refers to the days of the messiah. (Ibn Ezra, *Second*, p. 39).

A partir del comentario de Ibn Ezra se puede deducir que Ibn Chiquitilla aplicaba esos versículos a acontecimientos que habrían tenido lugar durante el reinado de David; esto podría corresponderse con el contenido de las dos glosas de E8. Con todo, la acotación de 47:6 parece depender de la explicación de Ibn Ezra al mismo versículo.

La glosa a 48:12 es afín a la argumentación de Ibn Ezra, que podría estar parafraseando y resumiendo:

- a. Esto es: que no fincará sino la remembrança de los nombres.
- b. According to my opinion the word *kirbam* is missing a *bet*. It means in amidst of those to whom they leave their wealth. Its import is, they are not remembered, save that people say, this is the house

¹⁶³ Sin embargo, el revisor anónimo de nuestro artículo (Fantechi, *Glosas del Salterio II*, 2015) señaló una posibilidad de dependencia de la glosa de E8 con respecto al comentario de Ibn Ezra, basada en la lectura del texto hebreo, que traduce de forma diferente que Strickman: “*lifnot boqer* be-et hamot ha-yom”, que también podría significar literalmente “*en los apuntes de la aurora*, en ese momento cuando el mar se agita”.

of so and so and this tower was built by so ans do. This is the meaning of *they call*. (Ibn Ezra, *Second*, p. 45).

Ibn Ezra está comentando el término hebraico *kirbam*, que el traductor de E8 vierte en *sepulcros* en el v. 12:

a. Los sepulcros d'eillos será su casa por siempre, sus moranças de linage en linage serán clamadas por sus nombres en las tierras. (*Biblia E8*).

De hecho, el mismo Ibn Ezra hace notar la existencia de esa opción de traducción:

a. Some say that the word *kirbam* (their inward thought) is the word *kivram* (their grave) with some letters reversed (the *bet* and *resh*). It refers to the house which is called man's eternal home (Ecc.12:5). *They call their lands after their names* means, they erect structures on their graves. (Ibn Ezra, *Second*, pp. 44-45).

Las glosas al Salmo 49 (vv. 1 y 8) tienen cierta afinidad con las de Ibn Ezra, mostrando así su carácter rabínico. Sin embargo es evidente que la fuente es distinta:

- a. Entiéndese por los moradores de la tierra. (Glosa 49:1).
- b. *And called the earth*. He called the inhabitants of the earth, who dwell from the rising of the sun unto the going down thereof. This is where the inhabitants of the earth dwell. (Ibn Ezra, *Second*, p. 51).
- c. Este es el entendimiento: más me plazrie que no fiziesses por qué ouiesses a fazer sacrificio por el peccado, que peccar e redemir el peccado por sacrificios. (Glosa 49:8).
- d. *I will not*. I will not now reprove you if you do not offer your sacrifices before me. Compare the words of Jeremiah, *Add your burnt-offerings unto your sacrifices* (Jer. 7:21). *Thy sacrifices* refer to sin and guilt offerings. I will similarly not reprove you and tell you that your burnt-offering should always be before me. (Ibn Ezra, *Second*, p. 53).

La glosa a 50:8 muestra cierta semejanza con los comentarios de Ibn Ezra:

- a. Esto es: maguer que pecqué no me quité de la uerdad de tu ffe, e esto es lo que tú demandas mayormiente.
- b. *Behold*. The following is the meaning of our verse: Even though I sinned, my heart's faith in Your Divinity was not corrupted. This is what You desire and want from man. (Ibn Ezra, *Second*, p. 62).

La glosa a 53:3 refleja el comentario de Ibn Ezra:

- a. Esto es: por sentencia por mí, contra mios enemigos. (Glosa 53:3).
- b. *And...by thy might*. You have the might to exact my judgement from the Ziphites. (Ibn Ezra, *Second*, p. 75).

Los enemigos mencionados en la glosa de E8 son precisamente los “zepheos” a que el salmista hace alusión en el título del Salmo:

Este psalmo fizo Daud quando unieron los zepheos a Saúl e dixieronle: “ascondido está Daud entre nos”. Psalmus Daud.

La glosa a 53:7 podría remitir a una argumentación de Ibn Chiquitilla mencionada por Ibn Ezra en su comentario al v. 6 del Salmo:

- a. Palaura es coniurada: por tu uerdat faz esto.
- b. *Behold*. Rabbi Moses says that *Adonai be-somekhenafshi* (the Lord is for me as the upholder of my life) does not mean, God is one of the upholders of my life. On the contrary its meaning is, in contrast to all those who uphold my life; God alone is the true support of my life. However, according to my opinion, David prayed that God exact his judgment from those who sought his evil and that God would help those who support him and do not slander him. (Ibn Ezra, *Second*, p. 76).

La glosa de E8 podría remitir al sentido de la segunda parte de la cita de Ibn Ezra. Sin embargo, también concuerda con el comentario de Rashi:

By your faithfulness: Insofar as You are faithful and You promised to exact punishment from slanderers and murderers, therefore *destroy them*. (Rashi, en Gruber 2004: 395).

La glosa a 53:9 parafrasea y resume el comentario de Ibn Ezra al v. 8:

- a. Esto es: que uio uengança en eillos. (Glosa 53:9).
- b. De bonament sacrificaré a ti, gracias daré al tu nombre car bono es. (Salmo 53:8 *Biblia E8*).
- c. When You destroys my enemies. I will give thanks for this [unto Thy name O Lord, for it is good] and say: [*For He hath delivered me out of my trouble; and mine eye hath gazed upon mine enemies*. (v. 9)]. (Ibn Ezra, *Second*, p. 77).

Las glosas a 54:15 y 54:21 son afines a las de Ibn Ezra, aunque más específicas:

- a. Esto dixo Daud de Saúl e de los hombres e de su companna que assechauan a la sangre d'él, sin culpa, assí como a éill semeiaua. (Glosa 54:15).
- b. *But it was thou*. David speaks with one of his enemies. (Ibn Ezra, *Second*, p. 82)¹⁶⁴.
- c. Esto se entiende por alguno d'aquellos malos sobredichos. (Glosa 54:21).
- d. *He hath put forth*. Each one of them sent forth his hands. *Shelomov* (at peace with him) should be interpreted as if written *be-anshe shelomov* (against the men that were at peace with him). (Ibn Ezra, *Second*, p. 86).

El Salmo 57 contiene dos glosas: 57:2 y 57:3. En conjunto, son coherentes con el comentario de Ibn Ezra a los vv. 2 y 3 y con la argumentación que atribuye a Ibn Chiquitilla:

- a. Como si dixiesse: no lo fazedes. (Glosa 57:2).
- b. Esto es: non puede seer vuestra palaura verdadera ni vuestros iuyzios derechos, pensando mal en vuestro corazón e poniendo los tuertos en lugar de derecho. (Glosa 57:3).
- c. *Do ye indeed speak as a righteous company?* [...] Rabbi Moses says that the meaning of *ha-umnam elem tzadek tedabberun* (do ye indeed speak as a righteous company) is, because you are dumbstruck from speaking the righteous thing, that is, from speaking the truth. *Yea, in heart ye work wickedness*. [*Olot* means wickedness]. Compare, *And iniquity (olatah) stoppeth her mouth* (Job 5:16). *In heart ye work wickedness* means, the evil that you do is in your hearts. This Psalm speaks of the judges. (Ibn Ezra, *Second*, p. 97).

¹⁶⁴ La glosa de Ibn Ezra comenta el v. 14.

La glosa al v. 2 simplemente explica el matiz retórico de la pregunta con que empieza el Salmo de E8 (v. 2)¹⁶⁵:

¿Pues verdaderamente hablades justicia e drecho judgades los fijos de ombres?

El Salmo 58 contiene dos glosas: 58:7 y 58:12. Solo la segunda muestra cierta afinidad con las explicaciones de Ibn Ezra:

- a. Esto es: que se tornen con fambre e con mengua de vianda. (Glosa 58:7).
- b. Físome veer la uengança que yo desseaua dallos. (Glosa 58:12).
- c. *God will let me gaze upon my adversaries. Yareni ve-shoraroï* (will let me gaze upon my enemies) means, will let me see my desires fulfilled upon my adversaries. (Ibn Ezra, *Second*, p. 104)¹⁶⁶.

Las glosas a 59:3 y 59:12 no dan constancia de afinidad con las acotaciones paralelas de Ibn Ezra:

- a. Como se querella Daud de desechamiento e de derribamiento, pues que Dios le dio fuerça de quebrantar las tierras e de matar los enemigos. Primeramente pone las tribulaciones en que semeiaua desamparado de Dios, porque mayormiente pueda loar a Dios después por las mercedes que fizo, a semeiança del que ha estado much enfermo que cuenta los peligros de su enfermedad por tal que sea más alabado el saber del fizico que'l sanó. (Glosa 59:3).
- b. Esto es: tú, Dios, lo fezist e no otro. (Glosa 59:12).

La glosa a 62:3, aunque semejante a la de Ibn Ezra, procede claramente de otra fuente:

- a. Maguer que Daud era en el desierto de Iudá quexado de set e de calentura, más desseaua ueer el santuario e la casa de Dios que la fartura corporal, auiéndola grand mester.
- b. *So. I contemplate in my heart and I see You. I picture myself in the sanctuary and I see Your power, that is, the ark.* (Ibn Ezra, *Second*, p. 123).

La glosa a 64:6 podría corresponderse con la argumentación exegética que Ibn Ezra atribuye a Ibn Chiquitilla en su comentario al versículo y que el mismo Ibn Ezra rechaza:

- a. Esto es: de las yslas del mar que son aluene e de los que moran en eillas.
- b. Rabbi Moses says that *The confidence of all the ends of the earth* means, the confidence of all people. It is similar to, *All the countries came into Egypt to Joseph to buy corn* (Gen. 45:57). [*All ends of the earth* refers] to people in the far distance. The meaning of our clause is: You will save those who live at the ends of the earth and those who are on the seas whom no human being has the power to save. According to my opinion, *katzve* (ends of) does not speak of physical entities for *katzve* refers to [what lies] beyond that which is physical. Hence it does not refer to anything physical. Compare, *The creator of the ends of the earth* (Is. 40:28). (Ibn Ezra, *Second*, pp. 132-133).

¹⁶⁵ Recordamos que en la numeración de la *Vulgata* el v. 1 es el título del Salmo.

¹⁶⁶ La glosa de Ibn Ezra comenta el v. 11.

La referencia a “las yslas del mar” –que remite a textos mesiánicos como Isaías 11:11 y 66:19– es coherente con la explicación de Ibn Ezra, “those who are on the seas”¹⁶⁷. La glosa a 65:17 no muestra afinidad con la argumentación de Ibn Ezra:

Esto es: en paladino lo aclamé e en abscondido lo alabé.

El Salmo 67 contiene diecisiete glosas. Las reproducimos a continuación acompañadas de los comentarios correspondientes de Ibn Chiquitilla en la traducción de Martínez Delgado y Sa’idi (2007) y también de los comentarios de Ibn Ezra en los casos en que se vislumbra cierta similitud entre E8 y las argumentaciones del rabino navarro. Los términos en hebreo y árabe se proporcionan en su transcripción fonética.

En nuestra opinión las analogías con la exégesis de Ibn Chiquitilla se manifiestan de forma evidente y plantean su obra como recurso principal de referencia. Con todo, también resulta claro que el traductor del Salterio de E8 efectuó una labor crítica de selección de las acotaciones originales, limitándose a resumirlas y parafrasearlas a veces de forma muy escueta, más bien que a verterlas directamente al romance. Con respecto a aquellos casos en que el parentesco con la interpretación del rabino cordobés se plantea de forma más problemática (vv. 14-15, 19, 23), mantenemos la hipótesis de un recurso a fuentes múltiples por parte del traductor, aunque no se pueda excluir que las glosas de E8 remitan a una de las ediciones, hoy perdidas, de los comentarios de Ibn Chiquitilla a los Salmos (cf. Martínez Delgado 2003: 209).

La primera glosa del Salmo se encuentra en 67:7:

- a. Esto es: en tierra secca e sedienta.
- b. El significado de *ziitach* (*aridez*) es el desierto fatigoso, y es de *zitech zama* (Is 5,13: *abrasada de sed*), tal vez lo confirme el arameo o tal vez esté aludiendo al versículo *bazahadda vishimon selah* (68,8: *cuando avanzabas por el desierto, sélah*), según lo que precede, cuando ha dicho *larochav baoravot* (*para el que cabalga por las estepas*). (De todas formas) se refiere, con ambos versículos, a su aparición en el desierto del Sinaí. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 87-88).
- c. The word *tzechichah* (parched) is similar to the word *tzicheh* (parched), in *parched with thirst* (Is. 5:13). It is like the word *tzachtzacht* (drought) in, *and satisfy thy soul in drought* (Is. 58:11). It means parched. *The rebellious dwell but in a parched land* is the reverse of *God maketh the solitary to dwell in a house*, that is, in the midst of an inhabited area. *Tzechichah* means, a place of thirst. (Ibn Ezra, *Second*, pp. 151-152).

¹⁶⁷ La nota de pie de página de Strickman señala que la misma interpretación se encuentra también en Kimhi; sin embargo, no hemos encontrado traducciones de su comentario a este Salmo (Strickman, *Second*, 133 n. 29).

Abrahán Ibn Ezra parece retomar y ampliar la argumentación de Ibn Chiquitilla, que, a su vez, la glosa de E8 se limita a resumir de forma muy escueta. Sin embargo, podría también tratarse de una traducción del comentario de Rashi a 67:7 (68:7):

While the rebellious Egyptians must live in a parched land. [I. e.], Their land remained dry and arid. (Rashi, en Gruber 2004: 446).

La glosa sucesiva se halla en 67:10:

- a. Esto nos no mereciéndolo.
- b. Luego comenzó a hablarle a la tierra de Siria y trono de reyes, me refiero a Jerusalén, y dijo *gasham nedivot tanif elohim natolatef* (lluvia copiosa derramas, Dios, tu heredad). Idéntico a lo que se dice en árabe *saka Allah ardan barran sawba ghamama* (riegue Dios una tierra por su gracia con la lluvia de una nube). Se deriva de *nafitti mishchavi* (Pr 7,17: *he regado mi lecho*). Ambos (*saka* y *ttanif*) significan ‘regar’ y ambos son transitivos con objeto doble. *mishchavi* (*mi lecho*) con *nafitti* (*he perfumado*) es el primer objeto, igual que *nahalatecha* (*tu heredad*) en este caso, aunque precediese (al verbo). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 88)¹⁶⁸.

La glosa de E8 podría estar resumiendo la referencia del rabino cordobés a la versión árabe del v. 10 (“por su gracia”).

La acotación sucesiva de E8 se encuentra en 67:12:

- a. Quier dezir a la hueste de Daud que anuncien tales cosas.
- b. Se confirma que este salmo es idéntico a *mizmor iei behazicah* (Sal 21: *Salmo. Señor, con tu potencia*) y *mizmor neum jehjeh leadonnaj* (Sal 110: *Salmo. Palabra de Dios a mi señor*), pues todos son una arenga de David en las batallas, acaso no ves que aquí dice *jehjeh itten hamevasseroth zava rav* (*el Señor da una orden, las albriciadoras, hueste numerosa*). Con esto alude a las mujeres que le desean el bien augurando el triunfo. Dijo que Dios concederá lo que afirman las mujeres que auguran a las tremendas huestes, quiere decir, las huestes de David. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 89).

En este caso también la glosa de E8 aparenta resumir de manera muy escueta el sentido de la argumentación de Ibn Chiquitilla.

La glosa sucesiva se asocia al v. 67:13:

- a. Partirá los despoios Daud, tenedor de Iherusalem.
- b. Transmite la frase que dicen ellas, que es *malechi zebaoth jedudun jedudun* (*los reyes de las huestes huyen, huyen*); quiere decir que los reyes que han luchado contra David huyen y son derrotados mientras que los que permanecen en sus casas, de entre la gente de Jerusalén, se reparten el botín y el saqueo de lo que traían los reyes y esto es una costumbre de la época de Moisés, la paz sea con él, cuando se repartió el botín de Madián entre los luchadores y el resto del pueblo en partes iguales. Este es el significado de la frase *unevat bbajy ttehalleg shalal* (*y el ama de casa reparte botín*). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 89).

¹⁶⁸ Remitimos a Martínez Delgado y Sa’idi (2007: 88) para la transcripción árabe.

En este caso también la glosa parece un resumen extremadamente sucinto. Señalamos que Ibn Ezra proporciona la misma interpretación:

And she that tarrieth at home. The men that remain in Jerusalem and did not go out to wage war shall divide the spoil. This certainly will be the case with those who go out to war. (Ibn Ezra, Second, p. 155).

Siguen las glosas a 67:14 y 67:15, las cuales hay que examinar conjuntamente para poder identificar la relación con la argumentación de Ibn Chiquitilla:

a. Palabra es de Daud que dice a su pueblo: “maguer que agora iagades en loguares no limpios, entre las ollas e las calderas, uerná sazón que seredes sot las alas argentadas de la paloma, que es cibdat de Iherusalem”. E otrossí: “sí, estonçe sus pennolas serán en color de oro”. (Glosa 67:14).

b. Esto es: quando Daud e los que uernán enpús éll moraren en paz en Iherusalem. (Glosa 67:15).

c. La frase *im tischchvun baith shefataim* (*si os acostáis entre trébedes*) es una proclama a la gente del país, dándoles Dios seguridad ante la llegada de sus enemigos porque la protección de Dios y su ayuda los protege de ello, y él denomina (a Dios) con la frase *chanafi jonah nehaphah bachesef* (*alas de paloma cubierta con plata*). Lo correcto sería que dijese *nehefot bachesef* (*cubiertas con plata*), pues ha mencionado *chanephj* (*alas*), que es un plural femenino en concordancia con la voz *jonah* (*paloma*). Lo mismo ocurre en la frase *cheshet geborim tettim* (1 Sa 2,4: *arco de guerreros hechos pedazos*) que está en concordancia con la voz *geborim* (*guerreros*) pero es el *cheshet* (*arco*), igual que dijo *tittetah chashetotam* (Je 51,56: *rotos sus arcos*). Hizo de *jeracherach* (*verdoso*) un calificativo a partir de las monedas, pues éstas se vuelven verdes después de purificarlas. A continuación aclara que esta *jonah* (*paloma*) es una ciudad cuando dice *melachim bah befaresh Shaddaj* (*al dispersar el Saday a los reyes en ella*). Vuelve a describirla por segunda vez con forma de *jonah* (*paloma*) cuando dice *tashlegh* (*hace nevar*). Luego vuelve a aclarar de nuevo que es una ciudad cuando dice *bezalmon* (*en el Salmón*) igual que dice *vajaar Abimelech aar tzalmon* (Ju 9,48: *Abimélek subió al monte Salmón*). La palabra *tashlegh* (*hace nevar*) es paralela a la expresión *ben shaphataim* (*entre trébedes*), quiere decir que la negrura de caldero que ha adquirido esta paloma proviene de las trébedes, a manera de símil de los perversos vecinos que esperan hacer daño a dicha ciudad, que ha sido comparada con la paloma, como cuando dijo *uphleshetim mahahor aram miqdem* (Is 9,11: *Aram por levante y los filisteos por poniente*). Se manifestará su blancura mientras permanezca el reino en ella. Lo más posible es que *tsalomon* (*Salmón*) sea su último alfoz. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 89-90).

d. *When ye lie among the sheepfolds. The word shefattayim* (sheepfolds) is similar to the word *shefot* (setting) in *the setting of the pot* (Ezek. 24:3; 2 Kings 4:38). The place where the pot is set is black like. The meaning of our verse is, do not fear the enemy, for even if you lie where the pot is placed you will be white like a dove that is covered with silver. (Ibn Ezra, Second, p. 155).

La interpretación de Ibn Ezra muestra su dependencia con respecto a la argumentación de Ibn Chiquitilla, que puede, entonces, ser considerado como referencia principal. La glosa de E8 al v. 14 podría ser un resumen simplificado del comentario del cordobés, sin embargo la acotación al v. 15 no parece corresponderse directamente, a

menos que se interprete la mención de Jerusalén como interpretación de la genérica alusión de Ibn Chiquitilla a “una ciudad”.

La glosa sucesiva aparece en 67:16:

- a. Esto es: el mont en que Iherusalem es assentada.
- b. Lo que quiere decir con *har Ehlohim har Bashan* (monte de Dios, monte Basán) es *har habait* (monte del Templo) y *har hammoriajh* (monte Moriah), en el que se ha dicho *behar jehjeh jerah* (Ge 22,14: en el monte del Señor se verá). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 91).

El contenido de la acotación de E8 es coherente con la exégesis de Ibn Chiquitilla, puesto que Jerusalén está edificada efectivamente sobre el monte Moriah (cf. *2 Crónicas* 3:1).

La glosa a 67:19 plantea el problema de la posible utilización y armonización sintética de fuentes rabínicas distintas por parte del traductor:

- a. Esto es: que muchos de los gentiles fezist tornar a morar con el pueblo de Dios.
- b. Después vuelve a dirigirse a David en estilo directo *alejta lammarom shavitah shevi* (subiste a lo alto, tomaste cautivos), ‘subiste arriba, saqueaste botín y obtuviste las ofrendas de la gente y sus donativos gracias a la divina presencia de Dios manifestada en tí’. En este caso, *bet* (en *baadam*), sustituye a *min*, como en *jasuru vi* (Os 7,14: se han apartado de Mí), es decir, en lugar de *mimmenu*, y *mi vachem jerea jejeh* (Is 50,10: quién de vosotros teme al Señor), en lugar de *michem*.
La expresión *reaph sorerim* (incluso rebeldes) está en aposición con *baadam* (de los hombres), quiere decir, *min aadam umin hasorerim* (de los hombres y de los rebeldes). Esto se debe a que Dios se manifiesta en ti desde su divina presencia. Es lícito que digamos que tú has traído aquellos *mattanot* (presentes) que has conseguido al lugar de la divina presencia de Dios, como si dijese *lemacham shechon jah Elohim* (al lugar donde mora Yah Dios). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa’idi 2007: 92-93).
- c. *Thou hast received gifts among men, yea, among the rebellious also*. Slaves that are sold and also the rebellious. The rebellious will establish a covenant with you. They will convert and dwell in the place of God’s presence. (Ibn Ezra, *Second*, p. 158).

En efecto, la afirmación contenida en la glosa de E8 parece más bien afín a la argumentación de Ibn Ezra que a la de Ibn Chiquitilla. Sin embargo, la glosa de E8 permite también vislumbrar una posible interpretación cristiana relacionada con la cuestión conversada en Castilla. De hecho, el v. 19 del Salmo 67 fue retomado por san Pablo en *Efesios* 4:7-8 y aplicado de forma teológicamente creativa a la Ascensión de Cristo y a la consiguiente distribución de los dones del Espíritu Santo a todos los cristianos (cf. Ef. 4:1-13):

A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo. Por eso dice la Escritura: *Subió a lo alto llevando cautivos y dio dones a los hombres*. (Ef. 4:7-8 *Biblia Conferencia Episcopal Española*).

El razonamiento del apóstol se inserta dentro del marco de su plegaria por la unidad, dentro de la Iglesia, entre cristianos de origen griego y judío que orienta toda la carta (cf. Ef. 2:11-22). El paralelismo cultural con la problemática de la integración de los conversos dentro de la Iglesia castellana es evidente; además, la glosa de E8 puede utilizarse también para afirmar la continuidad de la Iglesia con respecto a Israel en su función de pueblo de Dios, otro argumento de peso en la catequización de los neófitos de procedencia hebraica.

La glosa siguiente se halla en 67:21 y su contenido muestra continuidad tanto con los argumentos de Ibn Chiquitilla como con los de Ibn Ezra, aunque se trata de un resumen muy escueto:

- a. Esto es: que Dios es fazedor de nuestra salut, que por muert faze quitar de nos los enfestamientos de nuestros enemigos.
- b. El significado de *v'l Elohim lemavet tizaot* (y el Señor Dios tiene para la muerte salidas) es que nos va a conceder la victoria cuando aparezca para matar a nuestros enemigos, pues nuestra victoria se consigue aniquilándolos según lo que dice después, a continuación, *ech Elohim jmelah chadched rosh ovijeon* (68,22: sólo Dios quebranta la testa, la cabeza a sus enemigos). Esto se parece a lo que dice Habacuc *jazaata lejashaav jameda et mishitecha* (Ha 3,13: has salido en socorro de tu pueblo, en socorro de tu ungido) y dice a continuación *matazta rosh mibeit rashaav* (has destrozado la cima de la casa del malvado). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 93).
- c. *God is unto us*. God alone is unto us for deliverance. He has the power to cause the death of our enemies. (Ibn Ezra, *Second*, p. 158).

La glosa a 67:23, por articularse alrededor de tres líneas interpretativas, es la que sugiere de manera más evidente el hecho de que el traductor de E8 recurriese a diferentes fuentes rabínicas para su edición de los comentarios al texto bíblico:

- a. Esta palabra: se puede entender en tres maneras; la primera así: “Tornaré mis gentes de los desiertos e de las yslas del mar”. La segunda, que sea palaura de Daud: “tornaré de Basán, esto es, de los desiertos, e tornaré de los periglos”. La tercera: “que de todas las partes de la tierra serán aduchos al iuysio quando fuer la resurreccion aún de fondón de los mares”.
- b. La frase *amar jehjeh mibashan ashiv* (dijo el Señor ‘de Basán volveré’) augura la aceptación por parte de David de esa batalla, arriesgando su vida en ella aunque con ayuda divina y derramó la sangre de sus enemigos, como dijo *lemaan timehah raglecha badam* (68,24: para que laves tu pie con sangre).
- c. *The Lord said*. I have seen many explanations of this verse. However, none of the interpretations connect this verse with what precedes or with what follows. According to my opinion the meaning of our verse is, the enemy who came to Bashan, to the Land Israel, shall return to his place in the following manner: He shall return, like the one who sinks in the depths of the sea returns. (Ibn Ezra, *Second*, p. 158).

Aunque la interpretación de Ibn Ezra no se refleja en la glosa de E8, la lectura proporcionada por Ibn Chiquitilla se corresponde con la segunda posibilidad exegética

mencionada en E8. Martínez Delgado y Sa'idi (2007: 94, n. 57) señalan que la exégesis tradicional judía entiende el verbo *volveré* (*tornare* en E8) en sentido causativo, es decir “haré volver”, lo que conlleva implicaciones mesiánicas, tal y como señala la tercera lectura en la glosa de E8. Además, la primera interpretación mencionada en la interpolación de E8 es coherente con el comentario de Rashi a 67:23 (68:23 en la edición hebraica):

The Lord said, “I shall restore from Bashan”: For so He promised to restore us from the mighty ones of Bashan and from the islands of the sea. (Rashi, en *The Complete Jewish Bible with Rashi's Commentary*, www.chabad.org)¹⁶⁹.

En este caso –como en 67:19– se vislumbra también la posibilidad de que las glosas de E8 procedieran de una armonización sintética de fuentes rabínicas distintas.

La siguiente glosa se encuentra en 67:25 y parece un resumen del comentario de Ibn Chiquitilla:

- a. Esto es: que tanta fue la segurança, que fastas Dios andaua entr'eillos.
- b. La frase *rahu olehichotechah Elohim* (*vieron tus andanzas Dios*) tiene sentido figurado (*mağız*), es decir, esta victoria se obtiene cuando surge el fulgor de Dios extendiéndose sobre ellos y cuando se propaga el espíritu de su apoyo entre ellos, como si fuesen testigos oculares de ello; de la misma manera dice sobre la ayuda de Dios Altísimo a la gente que recibe su apoyo *chi jehjeh Elohichem haholechah jimachem* (De 20,4: *el Señor vuestro Dios camina entre vosotros*) y no puede estar *olech* (*caminando*) salvo que se mueva de su patria, por eso compara concederles la victoria con caminar. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 94-95).

La misma observación se aplica también a la glosa a 67:26:

- a. Esto es: que d'esta guisa salien a recibir a Daud quando tornaua que hauia uençudo.
- b. La frase *chidmu sharim* (*se adelantan los cantantes*) expresa la alegría a la hora de recibir al que retorna vencedor. *tophephot* (*percusionistas*) se refiere a las que golpean los adufes. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 95).

La afirmación de E8 podría, en efecto, resumir la argumentación del rabino cordobés si se toma en consideración que él presuponía el origen davídico de este salmo (cf. glosas a vv. 12 y 13).

Las dos glosas a 67:27 retoman el sentido del comentario de Ibn Chiquitilla, seguido también por Ibn Ezra:

- a. Esto es: en los ayuntamientos. (Glosa 67:27a).
- b. Esto es: las compannas del linage de Israel. (Glosa 67:27b).

¹⁶⁹ La traducción de Gruber del comentario de Rashi lee así: THE LORD SAID, “I WILL RETRIEVE FROM BASHAN”, for indeed He promised to retrieve us from among the “mighty ones of Bashan” (Psalm 22:13b) “and from the coastlands” (Isaiah 11:11). (Rashi, en Gruber 2004: 450).

c. La frase *mimechom Isra'el* (*de los orígenes de Israel*) quiere decir el origen de los israelitas. El sentido implícito es *vemachehalot mechor Is'rael berachuh Elohim* (*en las asambleas del origen de Israel bendecid a Dios*). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 95).

d. *From the fountains of Israel*. Those who are descended from the fountain of Israel. (Ibn Ezra, *Second*, p. 161).

La glosa sucesiva se encuentra en 67:28 y resume el contenido del comentario de Ibn Chiquitilla:

a. Quier dezir que en el vencimiento de Daudid eran las compannas del tribo de Benyamin, e de los otros que aquí son nombrados.

b. Las tribus mencionadas a continuación, cuando dice *sham Binejamin* (*allí, Benjamín*) y las siguientes, puede que sean posiblemente las más fuertes y las más resistentes. Como puedes ver, describe a Benjamín cuando dice *noshechi romei cheshet minenim umamishamelim ba'avanim uvaizejm* (Cf. 1Cr 12,2: *guerreros que manejaban el arco, con la derecha y la izquierda, con piedras y lanzas*) y a Zabulón y a Neftalí cuando dice *zebulun aam ereph naphsho limevut vnephtalj al meromoj sadeh* (Ju 5,18: *Zabulón es un pueblo que ha expuesto su vida a la muerte y Nefatlí en las altiplanicies del campo*). Respecto a Judá, son sus aliados y su tribu. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 95).

La glosa de 67:30 es de relevante importancia para nuestra hipótesis, puesto que refleja las dos interpretaciones del texto bíblico proporcionadas por Ibn Chiquitilla. En cambio, la acotación correspondiente de Ibn Ezra solo da constancia de acoger la primera de las dos lecturas propuestas por el rabino cordobés, mientras que el comentario de Rashi sigue la segunda:

a. Esto dize: que estando Daudid en el tienplo en Iherusalem aducían los reyes dones. O assí: a Dios adurán dones e a él so tienplo es en Iherusalem.

b. En cuanto a *mehejcalecha al Jerushalam* (*desde tu palacio sobre Jerusalén*) puede interpretarse como dirigido a Dios o como dirigido a David. Su sentido es, si es a David, desde un lugar de tu alcázar con el significado de 'estás en tu alcázar y los reyes te traen los regalos a Jerusalén', como si dijese *el heichalejcha al Jerushalam* (*a tu palacio sobre Jerusalén*). Si es a Dios, (su sentido) es 'a causa de que tu santuario y de que tu presencia está en Jerusalén te cercarán los reyes las ofrendas', como si dijese *measher heichalecha al Jerushalam* (*porque tu palacio está sobre Jerusalén*). (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 96).

c. *Out of thy palace*. The *kaf* of *hekhalekha* (thy temple) is directed to David. The meaning of our verse is: The gifts brought to you shall extend from your palace to the distant places. (Ibn Ezra, *Second*, p. 162).

d. *And from your temple above Jerusalem*: Now since the *kings* (v. 30b) will see the glory of Your temple, which is *above Jerusalem* may they bring You gift [dôrôn] and tribute. (Rashi, en Gruber 2004: 451).

La última glosa del Salmo 67 aparece en el v. 31 y parece resumir el sentido del comentario de Ibn Chiquitilla, con cierto parentesco más alejado con respecto a la exegesis de Ibn Ezra:

a. Esto es: trastorna nuestros enemigos que son así como bestias salvajes, aquellos que son en los pueblos así como toros entre uacas, que nos obedecen engaynnosamiente halagándonos con dones de offrendas.

b. La frase *ge'har hajat odat qaneh abirim* se interpreta 'aniquila toda la posesión, a todos los sementales del ganado vacuno y a los terneros de pueblos humildes' arrebatando la moneda que se ha acumulado desde antaño para procurarse el favor. Hemos interpretado *ge'har* 'aniquila', pues si no fuese por *hajat* (*bestia*) tendría (la acepción de) 'ahuyentar', según lo que dijimos en *gaaretta gojim* (Sal 9,6: *has aniquilado a los impíos*) confirmándolo *jibbaeletta roshav* (Sal 9,6: *has eliminado al malvado*), y *hinnenj goar lachem et hazerah* (Mal 2,3: *he aquí que os amputaré el brazo*). *Qaneh* (*ganado*) es de *jqneh qanah*, según la forma *maneh*. Incita al rey a no aceptar las ofrendas de los enemigos mediocres y a recibirlas sólo de las majestades, reyes y sus caudillos. Destruirá a los enemigos mediocres y a sus mezquinos al ser más conveniente para él, sin tomar nada de ellos. (Ibn Chiquitilla, en Martínez Delgado y Sa'idi 2007: 96).

c. *With the calves of the peoples*. [...] The meaning of our verse is, rebuke them until each one of them will submit to you, by delivering pieces of silver as tribute. The verse goes on to say that all those who wanted to fight against David scattered. (Ibn Ezra, *Second*, p. 163).

El último Salmo glosado es el 68. Contiene cuatro glosas (vv. 2, 5, 13, 20-21), cuyo contenido es afín en dos casos (vv. 13, 20-21) a las explicaciones de Ibn Ezra; no disponemos de las traducciones al castellano de los comentarios de Ibn Chiquitilla para este Salmo:

a. Esto es: que tanto crecieron las quejas de mis periglos que cuédé sser affogado. (Glosa 68:2).

b. Esto es: ¿hauía a tornar lo que non deuía? (Glosa 68:5).

c. Esto es: los que fazen los ayuntamientos en las plaças e en las tauiernas. (Glosa 68:13).

d. *They...talk*. The psalmist relates that people who sit in the gates mock him because of his sins. (Ibn Ezra, *Second*, p. 170).

e. Esto es: tú sabes cuáles piensan mal contra mí. (Glosa 68:20-21).

f. *Thou knowest*. You know the curses that are in their hearts [and their intention] to execrate me, for mine adversaries are all before Thee. (Ibn Ezra, *Second*, p. 173).

6.2.1 Los títulos del Salterio

El Salterio de E8 contiene también 31 títulos de los Salmos que en el manuscrito aparecen en letra diferente con respecto al cuerpo del texto bíblico, la misma letra utilizada para la transcripción de las glosas (remitimos al Anexo 12 para su consulta). Catorce de estos títulos se corresponden con los de la traducción de Jerónimo *Iuxta Hebraicum*¹⁷⁰. En otros cuatro Salmos el título en romance se limita a "Psalmos de Daud"¹⁷¹. Con respecto a los demás títulos¹⁷², según Littlefield (1983: x) procederían de la traducción latina de Jerónimo

¹⁷⁰ Se trata de los Salmos 3, 15, 17, 33, 47, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 57, 59, 62.

¹⁷¹ Se trata de los Salmos 60, 61, 68, 69.

¹⁷² Se trata de los Salmos 19, 24, 29, 30, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 52, 64, 67.

de los Salmos de la *LXX*; sin embargo, no hemos encontrado correspondencia con los de la versión de la *Vulgata* de Stuttgart (*Psalmi Iuxta LXX*, 2007). Se trata, en efecto, de una cuestión abierta, cuya solución podría depender de la determinación exacta del idioma de referencia de los Salmos utilizado por el traductor, un asunto acerca del cual los investigadores mantienen opiniones dicesas (cf. Berger 1977 [1899]: 259-260; Morreale 1960: 90; Littlefield 1983: x; Llamas 1947: 551-556; 1949: 16; Revilla Rico 1929: 30-32).

Cabría pensar, entonces, en la posibilidad de que los títulos que se encuentran en el Salterio de E8 procedieran del texto masorético utilizado por Hermann el Alemán, si es que tradujo a partir del hebreo. Otra opción es también plausible: la fuente podría ser el mismo recurso rabínico de donde provienen las glosas. En efecto, en tres casos hemos constatado cierta afinidad con los comentarios de Abraham Ibn Ezra y con la exégesis de Moisés Ibn Chiquitilla; se trata de los títulos de los Salmos 29, 40 y 52 (30, 41 y 53 en hebreo), que procedemos a analizar a continuación, acompañados de los títulos correspondientes del Salterio *Iuxta Hebraicum* y *Iuxta LXX* de Jerónimo en la edición de la *Vulgata* de Stuttgart (2007). Incluimos también unas observaciones sobre los títulos de los *Salmos* 15 y 24, que podrían apuntar a una intervención directa del traductor.

El título del Salmo 29 recita como sigue:

- a. Como David escapasse de grand periglo de enfermedat, e como que de nueuo fiziesse entrada en su casa e la compusiesse pora morar en elle nueuamente, cantó este psalmo.
- b. Psalmus cantici pro dedicatione domus David. (*Iuxta Hebraicum*).
- c. Psalmus cantici in dedicatione domus David. (*Iuxta LXX*).

Según afirma el título de E8, “Domus David” no ha de referirse al templo de Jerusalén, puesto que David no lo edificó, sino su hijo Salomón (cf. 2 *Samuel* 7:1-17; 1 *Crónicas* 28:1-7)¹⁷³. De hecho, el comentario de Abraham Ibn Ezra contiene una alusión a la casa de David y a su enfermedad –como en E8– que, en cambio, no se menciona en los títulos de la *Vulgata*. Además, contiene una referencia a Ibn Chiquitilla en el mismo sentido:

A psalm; a song at the dedication of the house. Some say that David commanded that the singers play this psalm at the dedication of the first temple. Others say at the dedication of the second or third temple, for David, as I will explain, compares the days of exile to days of illness. It appears

¹⁷³ La referencia al Templo en el título del Salmo 30 de muchas versiones contemporáneas de la Biblia (cf. *Biblia Conferencia Episcopal Española*, *Biblia Nacar-Colunga*, *New Revised Standard Version*, *Jewish Publication Society TANAKH Translation*, entre otras) se debe al hecho de que la tradición hebraica retomara este cántico para la reconsagración del Templo en el año 515 a. C. en la época de Esdrás y en 164 a. C. después de la victoria de Judás Macebeo sobre los sirios Seléucidas (Berlín y Zvi Brettler 2004: 1313).

that David composed this psalm when he dedicated his house, the house of cedars, for our psalm does not mention God's house. The same, as I have explained in its place, is the case with *There are the blind and the lame; he cannot come into the house* (2 Sam. 5:8). David fell ill at that time, and recovered from his illness. Rabbi Moses says that David mourned when Nathan told him that he would not build a house for God. However, when the Lord told him that his son Solomon would build the house he girded himself with joy in place of mourning, for his son is like himself and the enemy would not taunt David. Rabbi Moses says that affliction of the spirit is like the affliction of the body. It is even worse. Compare, *The spirit of a man will sustain his infirmity* (Prov. 18:14). (Ibn Ezra, *First*, pp. 213-214).

Creemos que es legítimo preguntarse si el comentario de Moisés Ibn Chiquitilla puede ser la fuente de referencia del traductor del título en E8.

El título de Salmo 40 también muestra cierta afinidad exegética con los comentarios de Ibn Ezra si, además, se tiene también en cuenta su glosa a 40:9, tal y como vimos anteriormente:

- a. Semeia que Daudid fizo este psalmo estando enfermo, e alaba los amigos que 'l vinien ver, y tanne en los otros que 'l reyen con semeiança de amiztad e no eran amigos mas tenian en sus corazones enemiztad.
- b. Pro victoria canticum David. (*Iuxta Hebraicum*).
- c. In finem psalmus David. (*Iuxta LXX*).
- d. This psalm deals with David's illness. [...] Some say that the word *maskil* (considereth) is a transitive verb. Our verse refers to the one, who visits the sick, to comfort and enlighten him. (Ibn Ezra, *First*, p. 303)¹⁷⁴.
- e. Esta palaura dizie el que vinie a veer con semeiança de amiztad pues que salie fuera. (Glosa 40:9 E8).
- f. *He speaketh*. He speaks an evil thing of me when he goes outside to converse with my other enemies who did not see me. He tells them, "A difficult illness is firm in him" (v. 9). (Glosa 40:9, Ibn Ezra, *First*, p. 306).

Teniendo presente que a menudo Ibn Ezra no indica sus fuentes (Simon 1991: viii, 129), no es posible determinar si la glosa puede incluir a Ibn Chiquitilla.

El título del Salmo 52 contiene una indicación de carácter musical, que no está presente en los títulos de la *Vulgata*, pero sí en el comentario de Ibn Ezra:

- a. Este psalmo de Daudid fue dado al que cantaua los psalmos en el estrumiento que dezien mahalath, e es estrumiento muyt cauado de dentro.
- b. Victori per chorum eruditi David. (*Iuxta Hebraicum*).
- c. In finem pro melech intelligentiae David. (*Iuxta LXX*).
- d. Some say that the word *machalat* is related to the word *chalul* (hollow). It is like the word *mikhsat* (the number of) in *according to the number of the souls* (Ex. 12:4). It comes from a double root. However, this is incorrect, for *be-mikhsat* is in the construct. In reality *upon machalat* means, according to the tune of a song opening with the word *machalat*. (Ibn Ezra, *Second*, p. 72).

¹⁷⁴ "Considereth": la referencia es aquí al v. 2, "Beatus qui cogitat de paupere, in die mala salvabit eum Dominus" (*Iuxta Hebraicum*).

the names of types of poetic styles, and there is a distinction among poetic styles. (Rashi, en Grbuer 2004: 221).

En resumen, según hemos intentado mostrar en los apartados 6.2 y 6.2.1, las glosas del Salterio de E8 muestran un evidente parecido con los comentarios rabínicos más importantes de su época. No se trata necesariamente de traducciones, sino más bien del resultado de un trabajo de comparación y armonización selectiva. En particular, fue amplio el recurso a las argumentaciones exegéticas del rabino navarro Abraham Ibn Ezra y, creemos también, a la obra del rabino cordobés Moisés ha-Kohen Ibn Chiquitilla, hoy disponible solo parcialmente a través del manuscrito (no publicado) hebreo-árabe *Firk I 3583*. Recordamos que Ibn Ezra solía a menudo citar al exegeta cordobés, sin embargo, no siempre remitiendo a la fuente de procedencia (Simon 1991: 129). Además, es posible que haya existido más de una edición de los comentarios de Ibn Chiquitilla (Martínez Delgado 2003: 209). Las glosas del Salterio de E8 dan constancia también de la utilización, por parte del traductor, de los comentarios de Rashi y Kimhi; sería posible que estos permitieran el acceso a los comentarios de Ibn Chiquitilla, asunto que solo el estudio de dicho códice podrá dirimir.

Con respecto a la razón para el recurso a glosas rabínicas en la traducción del Salterio, creemos que se puede identificar dentro del marco de una visión de conjunto a toda la actividad glosadora de la tradición textual representada por las Biblias E8 y E6. En ellas, entre los temas tratados por las glosas, destaca sin lugar a duda un enfoque catequético hacia los conversos, susceptible también de ser utilizado en la apologética cristiana destinada a los judíos. De hecho, según hemos argumentado en el apartado 4.3.1, el siglo XIII se caracterizó por la actividad predicadora de las órdenes mendicantes intencionada a provocar la conversión de los israelitas al catolicismo (Rábade Obradó 2006: 311). La temática conversa sobresale, como veremos también en el capítulo 8, por su casi omnipresencia a lo largo de toda la labor glosadora de la versión E6/E8, si se considera esta como una obra única (cf. Berger 1977 [1899]: 271; Llamas 1949: 16; Morreale 1969: 466; Avenozza 2008: 21; Enrique-Arias 2010: 67-68). El recurso a glosas rabínicas para el Salterio de E8 podría configurarse según esta perspectiva, puesto que tradicionalmente este ha constituido el libro de oraciones del pueblo judío tanto colectiva como individualmente, conforme, además, a las indicaciones de los títulos mismos

presentes en E8 en los Salmos 56, 57 y 59, al especificar que remiten a oraciones de David. De esta manera, gracias al enfoque historicista de las glosas, la piedad personal de los conversos podía seguir desempeñándose dentro del nuevo marco de la Iglesia, en plena concordia entre católicos de distinta procedencia, según, por ejemplo, deja vislumbrar la acotación al v. 19 del Salmo 67.

Con respecto al entorno de procedencia de la versión y su función, recordamos que Hermann el Alemán, el posible traductor, fue también preceptor de los infantes Felipe y Sancho, futuros arzobispos de Sevilla y Toledo respectivamente, tanto en Burgos –al cuidado de cuyo arzobispo, Juan de Soria, había sido confiado el infante Felipe (Hernández 2000: 611-612)– como en París, en cuya facultad teológica ambos príncipes fueron estudiantes entre 1244 y 1248 (González Ruiz 1997: 227; Hernández 2000: 611-612). La Biblia E6 –y también la Biblia E8, si es copia del primer tomo de aquella, por proceder de la biblioteca real de Castilla (Avenoza 2010: 21)– podría haber servido para la formación teológica de los infantes, atestiguando así la importancia acordada por la Corona a la incipiente cuestión conversa, a través del deseo de formar autoridades eclesiásticas que desarrollaran una catequesis adecuada, puesto que la formación del clero hasta las deliberaciones del IV Concilio de Letrán (1215)–y aún después, a pesar de ellas– se había caracterizado por ser particularmente carente, una circunstancia que, por cierto, no había ayudado a los conversos en el aprendizaje de su nueva religión (cf. Rábade Obradó 2006: 346; Avenoza 2008: 13-16, entre otros).

7. Las glosas del Antiguo Testamento de E6

El número de glosas en el Antiguo Testamento de la Biblia E6 es muy limitado –una veintena de versículos– si lo comparamos con el Nuevo Testamento (258 versículos glosados). Según hemos mencionado en el apartado 3.4.1, pueden dividirse en glosas sinonímicas, glosas explicativas y glosas que remiten a otras fuentes. Las glosas se sitúan en los capítulos 10 y 40 de Isaías, en *Isaías* 11:18, *1 Macabeos* 7:3, en *2 Macabeos* 4:9 y en *Ezequiel* 1:9. A continuación procedemos a examinar individualmente las acotaciones, conforme al orden de los libros bíblicos. En lo que concierne al libro de Ezequiel y sus peculiares acotaciones, remitimos al apartado 7.2.

7.1 Presentación de las glosas

El libro de *Isaías* contiene trece acotaciones sinonímicas y una explicativa (11:8). En el primer caso, se trata de glosas marginales (10:5; 10:15; 40:9) e interlineares (10:3; 10:6; 10:7; 10:13; 10:15; 40:14; 40:17) que se encuentran en nueve versículos. Estas se limitan a proporcionar sinónimos o correcciones de términos del cuerpo principal del texto, según había sido la pauta tradicional de la actividad glosadora (Lobrichon 1984: 96-97), y no van precedidas de ninguna fórmula introductoria que las señale específicamente. Estas notas podrían configurar el texto como un borrador para una edición sucesiva, al menos del libro de Isaías. Las glosas parecen proceder de la misma mano, distinta de la que redactó el texto original; sin embargo, sobre este punto solo podría pronunciarse con certidumbre un especialista en caligrafías.

Reproducimos individualmente los versículos glosados, acompañados por la versión latina en la *Vulgata Sixto-Clementina* –por basarse esta en la tradición parisina de las ediciones de la *Vulgata*– y por la traducción castellana de la *Biblia Torres Amat*, por haberse realizado esta a partir de la misma *Sixto-Clementina*¹⁷⁶.

- a. Que faredes el dia del uisitamiento e del[a] (mal) [mezquindat] que uerna de luenne? A cuya ayuda fudredes? e o dexaredes uuestra gloria? (*Isaías* 10:3 *Biblia E6*).
- b. Quid facietis in die visitationis, et calamitatis de longe venientis? Ad cuius confugietis auxilium? Et ubi derelinquetis gloriam vestram? (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

¹⁷⁶ Señalamos que, en la transcripción de *Isaías* de E6, los términos entre paréntesis representan las palabras glosadas y los términos entre corchetes las glosas interlineares o marginales. La reproducción digitalizada del manuscrito está disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>.

c. ¿Qué haréis en el día en que se os tomará residencia, y en la calamidad que viene amenazando de lejos? ¿A quién acudiréis para que se os ayude? ¿Y en dónde dejaréis vuestra grandeza? (*Biblia Torres Amat*).

Se trata de una glosa interlinear en que *mezquindat* se encuentra tras *mal*, y en que la preposición y artículo (*del*) lleva una *a* añadida. No es necesariamente una glosa interlinear, se trata de una corrección al texto.

- a. Ay ca assur es uerga de mi sanna. e el es mio (palo) [blago]. En la mano dellos esta la mi sanna. (*Isaías 10:5 Biblia E6*).
- b. Vae Assur! Virga furoris mei et baculus ipse est; in manu eorum indignatio mea. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. ¡Ay de Asur!, vara y bastón de mi furor: en su mano he puesto mi ira. (*Biblia Torres Amat*).

En este caso se trata de una glosa marginal, en letra más pequeña. La elección de *blago* por *baculus*, en lugar de *palo*, podría señalar una revisión de la traducción.

- a. Enuiar le a yente mintrosa. e mandar le ir contral pueblo de mi sanna. por robar le. e por prear le. e quel fuelle assi como lodo de las (calles) [plaças]. (*Isaías 10:6 Biblia E6*).
- b. Ad gentem fallacem mittam eum. Et contra populum furoris mei mandabo illi, ut afuerat spolia, et diripiam praedam. Et ponat illum in conculcationem quasi lutum platearum (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Enviarle he contra un pueblo fementido, y contra un pueblo que ha provocado mi indignación; y daréle mis órdenes para que se lleve sus despojos, y lo entregue al saqueo, y lo reduzca a ser pisado como el lodo de las plazas. (*Biblia Torres Amat*).

Es una glosa interlinear, donde *plaças* reemplaza a *calles*. En efecto, en latín *platea* significa tanto ‘plaza’ como ‘calle ancha’. En este caso también se trataría de una nota de corrección para la revisión de la traducción.

- a. Mas non terna assi el. ni so coraçon no lo asmara assi. mas so coraçon terna mientes a (matar) [quebrantar] e a astragamiento de muchas yentes. (*Isaías 10:7 Biblia E6*).
- b. Ipse autem non sic arbitrabitur, et cor eius non ita existimabit; sed ad conterendum erit cor eius, et ad interneccionem gentium non paucarum. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Es verdad que él no lo pensará así, y que en su corazón no formará tal concepto; su corazón solamente pondrá la mira en destruir y exterminar no pocas naciones. (*Biblia Torres Amat*).

Esta una glosa interlinear, que traduce el latín “ad conterendum” por *quebrantar*, término más exacto que *matar*. En este caso también estaríamos ante una corrección de la traducción.

- a. Ca dixo. Por el poder de mi mano fiz esto. e con mio saber lo (asme) [entendi]. E tolli los terminos alos pueblos. e pree los capdiellos dellos. e tire como poderoso aquellos que estauan en altura. (*Isaías 10:13 Biblia E6*).

b. Dixit enim: In fortitudine manus meae feci, et in sapientia mea intellexi; et abstuli terminos populorum, et principes eorum depraedatus sum, et detraxi quasi potens in sublimi residentes. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Ya que ha dicho: Con el poder de mi mano hice lo que hice, y con mi sabiduría lo tracé; y he mudado los límites de los pueblos y despojado sus principios, y con el poder que tengo he derribado a los que estaban en altos puestos. (*Biblia Torres Amat*).

Se trata de una glosa interlinear, donde *entendi* parece transmitir mejor el sentido de *intellexi* que *asme*, que más bien significa ‘estimar, opinar’ (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 490). En este caso se confirma que fuera efectuada una revisión de la traducción.

a. Puedes alçar la segur contra aquel que taia con ella? o alçar sa la sierra contra aquel que la tira? O alçar sa la (uerga) [piertega] contra aquel que la (trae) [lieua] o el (palo) [blago] (ca) [que] es [y] madero? (*Isaías 10:15 Biblia E6*).

b. Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

c. ¿Pero y por ventura se gloriara la segur contra el que corta con ella, o se ensoberbecerá la sierra contra el que la mueve? Eso es como si se levantara la vara contra el que la maneja o se envaneciese el bastón que al cabo no es más que un palo. (*Biblia Torres Amat*).

En este versículo se hallan cinco glosas, cuatro de las cuales son interlineares y una es marginal (*lieua*). Además, en el manuscrito se puede ver una glosa interlinear que ha sido rayada encima de la primera incidencia de *alçar*¹⁷⁷. En efecto, todas las acotaciones parecen proporcionar traducciones alternativas, o bien más próximas del latín –como en el caso de *blago* que reemplaza *palo* para verter *baculus*, como en 10:5–, o bien dirigidos a buscar traducciones más hermosas o que evitaran falsos sinónimos, como en el caso de las correcciones de *virga* (latín)/*uerga* (castellano) y *trahitur* (latín)/*lieua* (castellano). Creemos, por lo tanto, que estamos ante una revisión de la traducción original.

En *Isaías 11:8* encontramos una glosa de tipo explicativo en el cuerpo del texto:

a. e el ninno de la teta trebeiar a los forados del aspío. e el ninno que mamare metra la mano en la cueua de la sierpe **que es llamada regulus**. (*Biblia E6*).

b. Et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis; et in caverna reguli, qui ablactatus fuerit manum suam mittet. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Y el niño que aun mama estará jugando en el agujero de un aspid: y el recién destetado meterá la mano en la madriguera del basilisco. (*Biblia Torres Amat*).

De hecho, el vocablo latino *regulus* por *serpiente* no era muy común; el diccionario latín-francés de Gaffiot (1934: 1334) y el diccionario latín-francés de los autores cristianos de Albert Blaise (1954: 708), por ejemplo, solo lo mencionan en Jerónimo. El traductor de

¹⁷⁷ Nos referimos a la versión digitalizada de E.6, que se puede consultar en <http://corpus.bibliamedieval.es>.

la *Vulgata*, al comentar este pasaje de *Isaías*, utilizó el término *regulus* para referirse al adversario de Dios –Satan– y para señalar, además, la victoria del Cristo –el *infans*– sobre este y la consiguiente autoridad otorgada a los Apóstoles de la Iglesia sobre todo poder demoníaco, simbólicamente representado por serpientes venenosas y escorpiones (cf. *Lucas* 10: 17-19):

a. Infans quoque, qui malitia parvulus est, mittit manum in foramine aspidis, et de obsessis hominum corporibus fugat daemones. Qui autem ablactatus est, nequaquam lacte nutritur infantiae, se diam solido vescitur cibo. Iste in reguli cavernam mittit manum, hoc est, in ipsius Satanae habitaculum, et inde eum extrahit. Unde et Apostolis potestas data est, ut calcarent super serpentes, et scorpiones, et super omnem fortitudinem inimici (*Luc. X*). (Jerónimo, *Comentaria in Isaiam*, Libro IV, XI 0148C)¹⁷⁸.

b. A lo que [Jesús] respondió: Yo estaba viendo desde el principio del mundo a Satanás caer del cielo a manera de relámpagos. Vosotros veis que os he dado potestad de hollar serpientes, y escorpiones, y todo el poder del enemigo, de suerte que nada podrá haceros daño. (*Lucas* 10: 17-19 *Biblia Torres Amat*).

La inserción de la glosa, por tanto, habría podido permitir elaborar una apologética católica que relacionara una profecía hebráica con un cumplimiento desde la perspectiva cristiana; un recurso potencialmente útil, además, en la catequización de los conversos. Señalamos también que en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla, el término *regulus* se atribuye al rey de las serpientes (*rex serpentium*; cf. Libro XII, iv: 6-9).

a. Sobre la sierra alta sube tu que castigas a (iherusalem) [sion]. alça tu uoz fera ment tu que castigas a iherusalem. alça tu uoz non temas. Di a las ciudades de iuda. He que uuestro dios uiene. (*Isaías* 40:9 *Biblia E6*).

b. Super montem excelsum ascende, tu qui evangelizas Sion; exalta in fortitudine vocem tuam, qui evangelizas Ierusalem; exalta, noli timere. Dic civitatibus Iuda: ecce Deus vester. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Súbete sobre un alto monte tú que anuncias buenas nuevas a Sión; alza esforzadamente tu voz; joh tú que evangelizas a Jerusalén!, álzala y no temas. Di a las ciudades de Judá: He ahí a vuestro Dios. (*Biblia Torres Amat*).

Se trata de una pequeña nota marginal que hace más literal la traducción, ya que el latín lee *Sion* y no *Ierusalem* en la primera incidencia, probablemente un error por similitud.

a. con qual tomo conseio il (mostro) [c**s*io]. e qual le mostro la semda de iusticia. il mostro saber e carrera de entendimiento? (*Isaías* 40:14 *Biblia E6*).

¹⁷⁸ Citamos a partir de la edición de la *Patrologia Latina* de Migne (vol. 24) de los comentarios de Jerónimo al libro de *Isaías*, disponible en línea en mlat.uzh.ch, recurso electrónico al cuidado de la Universidad de Zürich (*Corpus Corporum repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*).

- b. Cum quo iniit consilium, et instruxit eum, et docuit eum semitam iustitiae, et erudivit eum scientiam, et viam prudentiae ostendit illi? (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. ¿A quién llamó él a consulta, o quién hay que le haya instruido a él, o mostrádole la senda de la justicia, o comunicádole la ciencia, o le haya hecho conocer el camino de la prudencia? (*Biblia Torres Amat*).

Esta parece ser una corrección luego rayada por no encontrar el copista otro término que consintiera evitar la repetición de *mostro* sin volver a utilizar *conseio*.

- a. Todas las yentes assi son esquantra dios como si non (ouiesse ninguna) [fuisssen]. e assi como si no fuessen nada. en tanto son a el. (*Isaías 40:17 Biblia E6*).
- b. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Todas las naciones de la tierra son en presencia suya como si no fueran, y como una nonada, y una cosa que no existe, así son por él consideradas. (*Biblia Torres Amat*).

En este caso también, parece tratarse de una corrección.

Podemos concluir, entonces, que al menos en lo que concierne al libro de Isaías la traducción de E6 fue parcialmente revisada. El carácter esporádico de las correcciones puede deberse a varias posibilidades: un texto estudiantil, un borrador con vistas a una sucesiva edición del texto –que sucesivamente fuera juntado con traducciones individuales de los demás libros bíblicos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 11; Avenoz 2009: 63-64) y cuyas enmiendas serían imputables al distinto grado de preparación de los traductores (Alfaro Bech 1989: 4)– o aun podría atribuirse a la eventualidad de que las glosas se añadieran en un período sucesivo –según también delataría la diferencia en la caligrafía de las acotaciones marginales e interlineares con respecto al cuerpo del texto– cuando el manuscrito E6 habría servido de obra de consulta para la realización de ulteriores versiones en romance (cf. Enrique-Arias 2007: 339). De hecho, en cinco casos (10:6; 10:7; 10:13; 10:15; 40:17) las soluciones propuestas por la mano glosadora acabaron siendo recibidas en la *General estoria (Tercera parte)*, aunque es difícil deducir de esta circunstancia una prueba definitiva de una dependencia de la versión alfonsí con respecto a E6, puesto que las analogías léxicas podrían adscribirse al compartir las dos traducciones la misma lengua de origen (cf. Enrique-Arias 2007: 346). A continuación proporcionamos el texto de los cinco versículos que hemos mencionado, acompañados de sus correspondientes en la *General estoria*, según la transcripción disponible en línea en *Biblia medieval* (www.bibliamedieval.es):

- a. Enuiar le a yente mintrosa. e mandar le ir contral pueblo de mi sanna. por robar le. e por prear le. e quel fuelle assi como lodo de las (calles) [plaças]. (*Isaiás 10:6 Biblia E6*).
- b. & embiare yo esse Rey de assiria contra la gente engannosa. & contral pueblo dela mj sanna. & mandarle he que tuelga los despoios. & parta la prea yl mate yl aduga acoceamjento quel fuelle como al lodo delas **plaças**. (*General estoria*).
- c. Mas non terna assi el. ni so coraçon no lo asmara assi. mas so coraçon terna mientes a (matar) [quebrantar] e a astragamiento de muchas yentes. (*Isaiás 10:7 Biblia E6*).
- d. Mas este pueblo non aluedriara como erro. & lo meresce que non es la mj sanna njn lo asmara assi. mas sera el su coraçon para **quebrantar** & para mortandat de pocas gentes. (*General estoria*).
- e. Ca dixo. Por el poder de mi mano fiz esto. e con mio saber lo (asme) [entendi]. E tolli los terminos alos pueblos. e pree los capdiellos dellos. e tire como poderoso aquellos que estauan en altura. (*Isaiás 10:13 Biblia E6*).
- f. Ca diz por la fortaleza dela mj mano fiz yo esto. & por la mj sapiencia lo **entendi** Et por mj tolli los termjnos dela tierra. & robe & troxe en prea los sus principes dellos & tolli & abaxe como poderoso alos que seyen enel alteza. (*General estoria*).
- g. Puedes alçar la segur contra aquel que taia con ella? o alçar sa la sierra contra aquel que la tira? O alçar sa la (uerga) [piertega] contra aquel que la (trae) [lieua] o el (palo) [blago] (ca) [que] es [y] madero? (*Isaiás 10:15 Biblia E6*).
- h. Sinon se gloriara la segur por se leuantar contral qui taia con ella. osisse non alçara la sierra contral quela trahe. como si se alce la verga contral quila **lieua**. & se alce la piertega que es madero como para fazer lo que seer non puede. (*General estoria*).
- i. Todas las yentes assi son esquantra dios como si non (ouiesse ninguna) [fuisssen]. e assi como si no fuessen nada. en tanto son a el. (*Isaiás 40:17 Biblia E6*).
- j. quemados todas las gentes como sinon **fuessen** antel. & como nada & mannana asmadas ael. (*General estoria*).

Las dos glosas que se encuentran en los libros de los Macabeos son de carácter histórico (*1 Macabeos 7:3*) y explicativo (*2 Macabeos 4:9*). El caso de *1 Macabeos 7:3* es particularmente interesante por tratarse de la única glosa de naturaleza histórica que se encuentre en la Biblia E6. Sus características parecen señalar como fuente, aunque resumida o parafraseada, la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (*Liber I Machabaeorum VI: 1511B*), mostrando en esto un rasgo común con E8. A su vez, Comestor retoma, resumiéndolo, un texto de las *Antigüedades de los judíos* (siglo I) de Flavio Josefo (XII, x, 1) cuyo pasaje correspondiente se encuentra también en la *Glossa Ordinaria*¹⁷⁹. El contexto histórico es constituido por la ejecución del rey de Siria Antíoco V Eupator (r. 164-161) en el año 161 a. C., hijo de Antíoco IV Epifanes (r. 175-164), por orden de su primo Demetrio I (r. 161-150), quien reivindicaba el trono que ya había pertenecido a su padre Seleuco IV (r. 187-175), hermano de Antíoco IV Epifanes (McEleney 1990: 432). Demetrio I se había hecho con el poder gracias al apoyo de las

¹⁷⁹ Sin embargo, esta glosa se encuentra en la edición de la *Glossa Ordinaria* de Venecia (1603) (*Liber I Machabaeorum VII: 2288-2289*), pero no en la edición de Estrasburgo (1480-1481) (vol. III: 628).

ciudades costeras y del pueblo. A continuación proporcionamos el texto de *I Macabeos* 7:1-4 en la *Vulgata*, en E6 y en la traducción castellana de Torres Amat, seguido por los comentarios de Comestor y Flavio Josefo:

a. Anno centesimo quinquagesimo primo exit Demetrius Seleuci filius ab urbe Roma, et ascendit cum paucis viris in civitatem maritimam, et regnavit illic. Et factum est, ut ingressus est domum regni patrum suorum, comprehendit exercitus Antiochum, et Lysiam, ut adducerent eos ad eum. Et res ei innotuit, et ait: Nolite mihi ostendere faciem eorum. Et occidit eos exercitus. Et sedit Demetrius super sedem regni sui. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

b. Acabo de cient e cinquenta e un anno del regno de los griegos demetrio fide seleuco salio de la ciudat de roma. e fue con pocos ombres a la ciudat del mar e regno alli. e assi como entro en la casa del regno de sos padres. los caualleros mismos de anthiocho tomaron a el e a lisias por leuar los a demetrio **Ca antiocho el magno ouo dos hijos. seleuco e anthiocho ephiphano. E quando seleuco perdio el regno e la uida por antiocho ephiphano; dexo un fijo que auie nombre demetrio. e aqueste con miedo de so tio antiocho ephiphano; pues pora los romanos con nicanor. e moro con ellos longamientre. E quando oyo que era muerto antiocho tornos a siria. E antiocho el ninno quiso lidiar con el. e la su hueste misma tomaron le e dieron lo a demetrio. e esto fizieron ellos por la su maldat del.** E demetrio matol a el e algunos de los suyos. E souo demetrio sobre la siella de su regno. (*Biblia E6*).

c. El año ciento cincuenta y uno, Demetrio, hijo de Seleuco, salió de la ciudad de Roma, y llegó con poca comitiva a una ciudad marítima, y allí comenzó a reinar. Y apenas entró en el reino de sus padres cuando el ejército se apoderó de Antiocho y de Lisias, para presentárselos a él. Mas así que lo supo, dijo: Haced que no vea yo sus caras. Con esto la misma tropa les quitó la vida, y Demetrio quedó sentado en el trono de su reino. (*Biblia Torres Amat*).

d. Eo tempore exiit Demetrius, Seleuci filius, ab urbe Roma, et ascendit in civitates maritimas et regnavit ibi (*Machabeorum* VII). Hunc, dum adhuc puer esset, patruus ejus Anthiocus Epiphanes privaverat regno et ascendit Romam in accusationem patris. Audiens vero patruum defunctum rediit, et plures receperunt eum. Sed exercitus ligavit Anthiocum, et Lysiam, ut traeret eos ad eum. Quod cum accepisset, ait: "Nolite mihi ostendere faciem eorum". Et occidit eos exercitus, et sedit Demetrius super solium patris sui. (*Historia Scholastica, Liber I Machabaeorum* VI: 1511B).

e. Eodem tempore Demetrius Seleuci filius a Roma profugus Tripolim occupat in Syria: assumptoque diademate, & contractis quotquot potuit militibus mercenarijs, regnum inuadit. Cumque certatim ad eum populi deficeret, excipientes eum obuijs manibus etiam Anthiocum regem, & Lysiam comprehensos viuos ad eum perduxerunt: qui mox iussa Demetrii necati sunt, post exactum regni Antiochi annum alterum. (Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos* XII, x, 1)¹⁸⁰.

La glosa, bastante amplia, acaba reemplazando completamente el texto del versículo 3: "Mas así que lo supo, dijo: Haced que no vea yo sus caras" (*Biblia Torres Amat*). La segunda parte de la glosa, parece un resumen o paráfrasis del texto de Comestor, cuyo mismo orden mantiene:

a. E quando oyo que era muerto antiocho tornos a siria. E antiocho el ninno quiso lidiar con el. e la su hueste misma tomaron le e dieron lo a demetrio. e esto fizieron ellos por la su maldat del. (*Biblia E6*).

¹⁸⁰ La cita latina de Flavio Josefo procede de la *Glossa Ordinaria, Liber I Machabaeorum* VII: 2288-2289, en la edición de Venecia (1603).

b. Audiens vero patrum defunctum rediit, et plures receperunt eum. Sed exercitus ligavit Anthiocum, et Lysiam, ut traeret eos ad eum. Quod cum accepisset, ait: "Nolite mihi ostendere faciem eorum". Et occidit eos exercitus. (*Historia Scholastica, Liber I Machabaeorum* VI: 1511B).

En lo que concierne a la primera parte de la glosa, no hemos hallado correspondencia en ninguna de las fuentes citadas; sin embargo, nos parece un resumen dirigido a explicar la compleja situación dinástica siríaca y, en este sentido, podría simplemente resumir informaciones contenidas en la misma *Historia Scholastica*, en particular la conclusión del comentario al libro de Esther (*Historia Scholastica, Liber Esther* XI: 1503D-1504ABCD) o en otra recopilación de glosas, como la *Postilla in Bibliam* de Hugo de San Caro, fechada entre 1230 y 1235. En esta podemos, de hecho, leer:

Iste Demetrius fuit filius Seleuci fratris Anthioci Epiphani, quem adhuc parvulum mortuo patre idem Anthiocus privaverat regno, et ideo iste descenderat Romam accusaturus patrum. Audiens vero patrum defunctum rediit, & recuperavit regnum ita vult Magister in historiis, & Iosephus, & Hieronymus super Danielelem. (Hugo de San Caro, *Postilla in Bibliam, Liber I Machabaeorum*: 240).

El contenido de la glosa de E6 no tiene ninguna relevancia de tipo teológico, hace más bien pensar en una información de carácter histórico dirigida a la comprensión del contexto de los acontecimientos narrados en el texto bíblico.

Una glosa al mismo pasaje de *I Macabeos* se encuentra también en el manuscrito E2, aunque en una versión más ampliada, que remite a las *Historiae Philippicae* de Pompeyo Trogo (siglo I a. C.), a Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos*), a la *Glossa Ordinaria* y a Pedro Comestor:

Et qual hora fue fuera dela cibdat fue de derecha mjentre para el puerto de la mar quanto mas pudo et metios en vna naf & passo la mar & arribo asia & rescibieron le bien las gentes & los que tenjen en guarda a anthioco eupator el njnno su sobrjno. quando lo sopieron mataron al njnno. & dieron el Regno a este demetrio su tio. Et desta guisa cuenta pompeyo trogo esta ystorja. Et esto retrahe rabano en la glosa. La biblia & josepho & maestre pedro dizen que assi contescio. que allego este demetrio vna companna de peones assoldados. & entro en la casa del Regno de sus padres & quel rescibieron todos muy de grado. Et los dela hueste de anthioco eupator. oyeron como vinje este & se apoderara ya de thyro & delas cibdades delas marismas. & reg[n]jaua ya alli. Prisieron aquel anthioco eupator & a liseas su ayo. & trayen los vnos a demetrio & ante que llegaron a el con ellos mostraron gelo como les trayen. Demetrio quando lo sopo dixo non me adugades a ellos aca. njn fagades que me uea y con ellos. Et ellos tomaron & mataron los por mandado del. assi como cuenta josepho.

En este caso la glosa de E2 no sigue directamente la de E6 sino más bien las fuentes originales, retomando a Pompeyo Trogo, Flavio Josefo y Pedro Comestor. El texto de

Pompeyo Trogo, a su vez, es citado también por el *Breviarium* de Jiménez de Rada. Sin embargo, la glosa de este a *1 Macabeos 7* no da la impresión de ser la fuente directa de la del manuscrito E6, ya que contiene la información detallada procedente de las *Historias Filípicas*:

a. Hunc mortuo patre Anthiocus Epiphanes priuauerat regno, et, ut quidam dicunt, descendit Romam ut accusaret patrum. Set Pompeius Trogus in sua historia dicit ipsum fuisse fratrem Anthiochi Epiphanis et quod erat obses pro Anthioco Epiphane, et quod audita morte fratris adiit senatum dicens se non debere esse obsidem mortui, et ideo debere dimitti ad petendum regnum quod ei competeat, eo quod maior esse pupillo; cumque se non dimitti animaduerneret, sub specie uenandi ab urbe profectus Ostiam tacitus cum fuge comitibus nauem conscendit; delatus in Syriam fauore omnium excipitur regnumque ei occiso pupillo a tutoribus traditur. Hucusque Pompeius. Venit itaque Demetrius cum paucis ad ciuitatem maritimam, que Tripolis dicitur, et regnauit in ea. (*Breviarium VIII*, lviii: 5-18, p.470).

b. Reuersus in regnum Antiochus decedit relicto paruulo admodum filio, cui cum tutores dati a populo essent, patruus eius Demetrius, qui obses Romae erat, cognita morte fratris Antiochi senatum adiit : obsidem se uiuo fratre uenisse, quo mortuo cuius obses sit, se ignorare. Dimitti igitur se ad regnum petendum aequum esse quod, iure gentium maiori fratri cesserit, ita nunc sibi, qui pupillum aetate antecedit, deberi cum se non dimitti animaduerneret a senatu, tacito iudicio tutius apud pupillum quam apud eum regnum futurum arbitrante, specie uenandi ab urbe profectus Ostiis tacitus cum fugae comitibus nauem conscendit. Delatus in Syriam secundo fauore omnium excipitur, regnumque ei occiso pupillo a tutoribus traditur. (Pompeyo Trogo, *Historiae Philippicae XXXIV*, 3: 5-9)¹⁸¹.

La segunda glosa en *Macabeos* se halla en *2 Macabeos 4:9*:

Sobre esto prometiel otros cient e cinquenta talentos. si fues otorgada al so poder escuela en iherusalem de las costumbres de los gentiles. e que estableciesse ephibia e los que eran en iherusalem que se escriuiesen por antiochenos. **Ephibia es lugar de puteria de uarones sin mugieres.**

También se retoma en la Biblia E3 del siglo XIV, ya que esta, en lo que concierne a los *Macabeos*, se limita a adaptar lingüísticamente el texto del manuscrito de E6, aunque con errores, adiciones y omisiones (Pueyo Mena 2008: 10-11):

sobresto prometiole otros çiento & çinquenta talentos si fuese otorgada escuela en su poder que en iherusalem delas costumbres delos gentiles que estableçiesen efivia & los que eran en iherusalem que sse escriuiesen por antioçenos & **fibia es lugar de puteria de varones sin mugeres.** (*Biblia E3*).

La glosa explicativa parece ser traducción del comentario de Pedro Comestor:

Tunc surrexerunt in Jerusalem filii Belial, introducentes ritum gentium, et petierunt ab Antiocho ut faceret in Jerusalem ephibiam, **id est lupanar ephedorum.** (*Historia Scholastica, Liber Esther XI*: 1503D-1504A).

¹⁸¹ Citamos a partir de la edición de Franz Rühl y Otto Seer (1935). Se trata del *Epitome* de Marco Juniano Justino (siglo II) de la obra de Pompeyo Trogo.

Sin embargo, la misma información se encuentra también en la recopilación de Hugo de San Caro:

Et Ephebiam] Lupanar Epheborum, id est, adolescentium. (Hugo de San Caro, *Postilla in Bibliam, Liber II Machabaeorum*: 254).

7.1.1 El caso del libro de Ezequiel

Según hemos señalado en el apartado 3.4.1 un caso particular dentro de la clasificación del material añadido a la Biblia E6 es constituido por el libro de Ezequiel. Además de una glosa explicativa en 1:9, a partir del capítulo 40 el texto se caracteriza por una presencia notable de interpolaciones a la fuente latina original. En el Anexo 10 reproducimos por completo los capítulos 40-48, en que hemos puesto en letra negrita todas las adiciones con vistas a facilitar su identificación.

El material añadido procede esencialmente de las *Postillae in Bibliam* (1230-1235) del dominico Hugo de San Caro, que obró en la escuela de París¹⁸². Sin embargo, en unos casos parece simplemente tratarse de adaptaciones de la traducción para hacer más ágil la lectura de un texto extremadamente complejo y desorientador en el original. De hecho, prescindiendo de la glosas a 1:9, las interpolaciones empiezan solamente en el capítulo 40, es decir, a partir de donde el libro bíblico se adentra en las elaboradas descripciones de la visión del nuevo templo de Jerusalén recibidas por el profeta Ezequiel, y apuntan a aclarar términos de medidas hebraicas, indicaciones geográficas y descripciones de partes y aparatos del santuario. Además, en algunos casos, en particular en el capítulo 48, el traductor abrevia considerablemente el texto original cuando este se caracteriza por ser redundante y descriptivo de detalles demasiado minuciosos. En conclusión, las apostillas del glosador francés acabaron siendo utilizadas como un recurso para la labor traductora.

A continuación procedemos a examinar individualmente las incidencias de interpolación con respecto al texto latino del libro. Para las *Postillae in Bibliam* de Hugo de San Caro hemos consultado la edición de Venecia de Nicolaus Pezzana de 1703,

¹⁸² Para la datación de las *Postillae* nos referimos a Morreale (2006 [1975]: 134-135). Esta autora identificó en ellas la fuente de las glosas de la Biblia moralizada BNM 10232 (*Biblia de Osuna*) del siglo XV. La obra de Hugo de San Caro fue elaborada a partir de la *Glossa Ordinaria*. Señalamos también que no hemos encontrado correspondencias entre las interpolaciones en E6 y el texto de la traducción de *Ezequiel* en la tercera parte de la *General estoria* (vol. II, pp. 504-601) en la edición cuidada por Sánchez-Prieto Borja *et al.* (2009).

disponible en línea¹⁸³, que se encuentra en la Biblioteca Municipal de Chambéry (Francia). Señalamos también que ocasionalmente se deslizan en el texto ciertas equivocaciones de traducción. Por ejemplo, en 23:28 se lee: “euas que yo te metre en las manos daquellos que tu comist”, lo que no tiene mucho sentido. El texto latino de procedencia, en cambio, afirma: “ecce ego tradam te in manus eorum quos odisti”. El traductor, pues, confundió el verbo odiar (*odisti*) con el verbo comer (*edisti*).

La primera glosa se encuentra en 1:9 y remite explícitamente a una recopilación que habría sido consultada al realizarse la versión:

e las alas dellos tannien la del uno ala del otro; E quando iuan non tornauan. **Dize uno que esplano esta uision. que en yendo contra un cabo si querien ir a otra part. que no se boluien ni punto ni se camiauan de su contenten. ca no auien por que. pues que a cada part auien una cara. pues dize que quando yuan que non se boluien.** mas cada uno yua contra o tenie su faz.

La información contenida en la glosa procede de las *Postillae*, cuyo texto ha sido resumido y arreglado. Se trata de la descripción del misterioso carro, objeto de la visión del profeta en la orilla de un río cerca de Babilonia (cf. 1:1-3) durante el exilio babilónés:

non reuertebantur cum inciderent] passive, id est, **non retro vertebantur: quia sive conversione poterant ire. Quocunque enim incederent sive ante, sive retro, sive a dextris, sive a sinistris, semper ambulabant in faciem: quia quattuor facies habebant**, & pedes habebant aequales & uniformes ad omnem partem, & ideo non reuertebantur, id est, non retro ibant in reditu; sicut oportet hominem converti cum redire vult. Quod exponit subdens. Sed unumquodque &c.] **quacumque parte iret, faciem habebat secundum omnem**, unde non poterat gradi nisi ante faciem suam. (*Postillae*, vol. 5, p. 6).

Hasta el capítulo 40 no se hallan otras interpolaciones en la traducción. Esta circunstancia puede explicarse por el hecho de que, efectivamente, el texto bíblico no presenta dificultades especiales o necesidad de aclaración en los apartados precedentes.

En 40:7 encontramos la primera incidencia de arreglo de la traducción:

E auie enaquella cibdat camaras apuestas e fermosas. cuemo thalamos. E midio aquellos thalamos e auie el thalamo una cannauera en luengo e otra en ancho. E entre aquellos thalamos auie cinco cobdos **de thalamo a thalamo**.

La adición al texto parece hecha con vistas a facilitar la transición en la descripción de una parte a otra del templo, ya que se empieza a hablar de los *thalamos*. La nota correspondiente de Hugo de San Caro lee:

¹⁸³ Recurso disponible en línea: <http://glossae.net>. El libro de Ezequiel se halla en el vol. 5 de la edición de las *Postillae*.

De mensura thalorum, & eorum d[...]tione satis dictum est supra 4. capit. similiter et de [...] vestibulis, **quae erant inter thalamos**, quorum [...] que **habet quinque cubitos in latitudine**. (*Postillae*, vol. 5, p. 128)¹⁸⁴.

Aunque no haya correspondencia exacta de términos en lo que se refiere a la primera parte de la glosa de E6, en los dos casos se realiza una transición para pasar a hablar de otro espacio del templo. La glosa de Hugo de San Caro hace referencia al cuarto apartado de los diecinueve de exposición del contenido del capítulo 40 de *Ezequiel*¹⁸⁵ que preceden al texto bíblico glosado; sin embargo, no hemos hallado en este ninguna frase que se corresponda con la frase inicial de la acotación de E6. Podría tratarse, entonces, de una definición del término *thalamo*.

En 40:9 la adición al texto solo sirve para suavizar la lectura. En efecto, el relato profético está constituido por una larga sucesión de descripciones de habitaciones y espacios del edificio sacro sin solución de continuidad. La traducción, por tanto, se caracteriza, como veremos, por añadir conectores temporales y menciones que recuerdan al lector el personaje angélico que está hablando en determinados momentos.

Despues desto midio esse portal dedentro de la puerta. e auie ocho cobdos en luengo e dos en la fruent.

Señalamos también que la traducción del versículo es incompleta, habiéndose suprimido la frase final “vestibulum autem portae erat intrinsecus”, lo que podría haber ocurrido por descuido, al repetirse la misma también a finales del versículo precedente.

El texto de 40:10 remite parcialmente a las glosas de Hugo de San Caro:

E aquellos thalamos que estauan ala puerta de esquantra orient; **eran seys**. E estauan los tres dell en cabo de la puerta; e los tres dell otro. e todos eran fechos a una medida de luengo e de ancho. e otro si las fuentes de amas partes. **E auien cada unos dellos seis cobdos. assi los de la una parte; cuemo los dela otra.**

La primera adición (“eran seys”) debe de proceder del traductor, pero la segunda retoma una glosa, que lee: “id est, in utroque latere porticus” (*Postillae*, vol. 5, p. 128). En esta no hay mención de la medida de seis cúbitos para los tálamos, que probablemente el traductor retoma del v. 12 para aclarar la lectura (“thalami autem sex cubitorum erant hinc

¹⁸⁴ Hemos indicado con corchetes [...] la presencia de partes no legibles del texto debidas a la manera en que ha sido numerizado.

¹⁸⁵ *Postillae*, vol. 5, pp. 125-127.

et inde”), desplazándolo de su posición original. En efecto, la frase no aparece en la traducción del v. 12.

En 40:13 leemos:

E la puerta del thalamo estaua contra la puerta del palacio. e midio del techo del thalamo fasta el techo de la puerta. e auie y ueynt e cinco cobdos en ancho.

La frase añadida no se encuentra en las *Postillae*, a menos que parafrasee la glosa correspondiente, que lee:

Et mensus est portam: id est, porticum, scilicet coenaculum porticus. A tecto thalami: quod erat etiam pavementum coenaculi: quia supra thalamos & vestibula erat coenaculum in ipsa porticu, cuius coenaculi pavementum erat tectum thalammorum et vestibulorum. (*Postillae*, vol. 5, p. 128).

En 40:17 se vuelve a hallar una adición con conector y construcción verbal, con vistas a resumir y facilitar la lectura:

Despues que me ouo mostrado esto; sacome dalli e aduxo me aun palacio que estaua de fuera. E auie este palacio el suelo laurado de piedra todo a derredor. E enderredor deste palacio estauan dedentro en aquel suelo treynta camaras pora condensar thesoros e otras cosas.

La expresión “camaras pora condensar thesoros e otras cosas” es simplemente traducción dinámica del término *gazofilacia*. Isidoro de Sevilla (560-636) en sus *Etymologiae* había definido así la palabra: “Gazophylacium arca est ubi colliguntur in templo ea quae ad indigentiam pauperum mittuntur” (Libro XX, ix: 1)¹⁸⁶.

En 40:19 también se encuentra una añadidura al texto con vistas a aclarar la lectura, recordando al lector quién es el personaje que efectúa las operaciones de medición del templo, que había sido descrito en el v. 3:

E midio **aquel uaron que dix que era cuemo en semeiança de arambre;** quanto auie dancho de parte defuera de la faz de la puerta mas baxa; fasta la fruent del palacio delantero. e tenie cient cobdos a parte de orient e aparte de aguilon. **que es el logar don uiene el uiento cierço.**

La segunda adición traduce la glosa de Hugo de San Caro “id est, in latere Aquilonari” (vol. 5, p.129), es decir del viento septentrional (“uiento cierço”).

La glosa a 40:21 en su primera parte hace un resumen con una frase introductoria que facilita la lectura, mientras que luego traduce la acotación correspondiente de las *Postillae*:

¹⁸⁶ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum*. Ed. W. M. Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911.

E assi fizo a los otros seis thalamos que auie aquella puerta. los tres dell un cabo e los tres dell otro. **cuemo dix que fiziera a los de la puerta de orient.** **E midio** otro si la fuente dessa puerta. e el portal della. e auie cinquenta cobdos en luengo segund la medida de la primera puerta. e ueynte e cinco cobdos en ancho.

Así, “cuemo dix que fiziera a los de la puerta” se corresponde, en efecto, con “id est, Orientali [...] prius mensuraverat” (vol. 5, p. 129); “e midio” es una repetición de “mensus est” que solo aparece en los vv. 19 y 23, dirigida a agilizar la narración.

En 40:24 y 40:28 asistimos al mismo fenómeno de adiciones de conectores o verbos para recapitular y facilitar la lectura:

Despues desto tomom e aduxom a la carrera de medio día. o estaua la puerta que cataua contra aurego e midio la fuente della. e la camara del portal de la puerta. (40:24).

E tomo me otrossi despues que esto ouo fecho. e metiom al palacio de dentro e leuom ala puerta de medio día. E midio aquella puerta ala medida de las otras. (40:28).

En 40:32, más que una verdadera glosa encontramos un resumen de los versículos 33 y 34 que faltan en la traducción, y una expresión inicial (“esto fecho”) para indicar la transición a otra fase del proceso de medición del templo:

a. **Esto fecho** metiome de dentro enel otro palacio por la puerta de esquantra la carrera de orient. e midiol **con todas las cosas que en el eran; assi cuemo fizo en los otros. e tanto tenie en luengo y en ancho cuemo el uno dellos e assi era fecho.**

b. 32 Et introduxit me in atrium interrius, per viam orientalem; et mensus est portam secundum mensuras superiores. 33 Thalamum eius, et frontem eius, et vestibulum eius, sicut supra; et fenestras eius, et vestibula eius in circuitu, longitudine quinquaginta cubitorum, et latitudine viginti quinque cubitorum. 34 Et vestibulum eius, id est, atrii exterioris; et palmae caelatae in fronte eius, hinc et inde; et in octo gradibus ascensus eius. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

La traducción simplemente abrevia y recapitula el contenido de los dos versículos siguientes, sin proporcionar todos los detalles de las diferentes habitaciones del templo, ya que estas tienen todas las mismas medidas.

Algo similar ocurre también en el v. 35, que resume el v. 36 que, a su vez, falta en la traducción:

a. **Esto acabado** aduxom ala puerta que cataua a aguilon. e midiola **otrossi con todas sus cosas assi cuemo es dicho que fiziera alas otras puertas.**

b. 35 Et introduxit me ad portam quae respiciebat ad aquilonem; et mensus est secundum mensuras superiores. 36 Thalamum eius, et frontem eius, et vestibulum eius, et fenestras eius per circuitum, longitudine quinquaginta cubitorum, et latitudine viginti quinque cubitorum. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

La traducción resume el contenido de los dos versículos originales, y empieza por una expresión verbal (“esto acabado”) introducida para suavizar la transición.

En 40:37 el traductor añade una información aclaradora, que no se encuentra en las apostillas:

E el portal que estaua ant est assi cataua al palacio de fuera **cuemo los portales de las otras**. e assi auie palmas entalladas dell una e del otra part en la fruent. e ocho grados en la sobida.

En 40:38, en cambio, parafrasea el contenido de una glosa de Hugo de San Caro:

E enlas fuentes de las puertas de cada una de las cámaras de los thesoros e de los condesijos. auie un postigo. e alli lauauan **el sacrificio que auien aquemar. que es el holocausto**¹⁸⁷.

La apostilla a *holocaustum* recita “id est, carnes immolandas” (*Postillae*, vol. 5, p. 130).

En 40:42 se encuentra un breve añadido para precisar que el texto se refiere a *victima*, en el sentido de ‘sacrificio’:

E sin estas auie y otras quatro mesas fechas de cantos quadradas de cobdo e medio en luengo. e de cobdo e medio en ancho. e de un cobdo en alto. sobre que pusiessen los uasos en que se fazie el sacrificio del holocausto. e **ell otro sacrificio que dizen** uictima.

Por tanto, simplemente podría tratarse de una puntualización del traductor.

En 40:45, encontramos otra vez una mención del personaje que muestra el templo a Ezequiel:

E dixom **aquel uaron que e dicho que auie semeiança de cobre**. Esta camara que cata a carrera de medio dia. es la camara de guardar el condesijo de las cosas de los sacerdotes que uelan e guardan el tiempo.

La fuente es, en este caso, una apostilla de Hugo de San Caro: “vir qui ducebat eum” (*Postillae*, vol. 5, p. 130).

Nuevamente en 40:47-48 se halla un conector temporal y otra mención del mismo personaje, con vistas a hacer más fluida la lectura:

E midio **aquel uaron** en el palacio cient cobdos en luengo e ciento en ancho por sus quadras. E midio otrossi ell altar que estaua ante la faz del templo.
Despues desto metiom enel portal del tiempo e midiol. cinco cobdos dell un cabo en cinco del otro. E otrossi fizo ala puerta. tres cobdos en ancho del una parte e tres del otra.

La traducción se facilita también al principio del capítulo 41, en los versículos 1-5:

Todo aquesto fecho leuom aquel uaron e metiom enel tiempo e midiol las fuentes seys cobdos en ancho del un cabo. e seys en alto dell otro. E esta era ell anchura de la tienda. 2

¹⁸⁷ Señalamos en este caso una similitud con una glosa de la *General estoria* al mismo texto, quizá procedente de la misma fuente: “y lavavan el holocausto, que es el sacrificio que se faze quemandol” (vol. II, p. 581).

E midio otrossi la puerta e auie diez cobdos en ancho. e en los costados cinco cobdos dell una part. e cinco del otra Desi midio enel tiemplo quaraenta cobdos en luengo e ueynte en ancho. 3 E tod esto fue de parte de fuera. Depues entro dentro; e midio dos cobdos en la fuente de la puerta. E la puerta era de seys cobdos. y ell anchura della de siete. 4 E midio ante la faz del tiemplo ueynte cobdos en luengo. e otros ueynt en ancho. **E dixom otra uez aquel uaron.** Este es el santo lugar de las santas cosas. 5 **Depues** midio la pared de la casa. e auie seys cobdos en ella. e en ell anchura del costado della; quatro cobdos a cada parte a derredor de la casa encerco.

En dos casos esto se ha hecho retomando el contenido de apostillas de Hugo de San Caro; la expresión “aquel uaron” de los versículos 1 y 4 se corresponde con dos glosas que dicen respectivamente: “vir preadictus mensurata porticu templi mensurat templum” y “ductor & mensuratur ille” (*Postillae*, vol. 5, p. 131).

En 41:6 el traductor añade una recapitulación numérica que no se halla en las apostillas:

E los costados della costado a costado unos cerca otros eran dos uezes treynta e tres. **E fazien se desta guisa sesaenta e seys por todos.** E auie en aquella casa fechos unos trauessannos que entrauan e passauan por la paret de la casa. por los costados aderredor que la touiessen firme. e parecie a defuera. mas eran fechos e puestos deguisa que no alcançassen ala pared del tiemplo.

En 41:7 completa a partir de las glosas de San Caro:

E auie y una plaça que andaua a derredor. e yua se alçando contra arriba; por un escalera redonda que uinie en derredor fasta que llegaua a una camara muy apuesta que auie suso en el tiemplo. e por esto era el tiemplo mas ancho en somo **que en fondon.** E assi subien por aquella escalera redonda de fondon a somo a medio **del a aquella camara.**

En estas se puede leer respectivamente “de inferiori mansiones templi” e “in mediam mansionem” (*Postillae*, vol. 5, p. 131).

En 41:8 se encuentra otra adición, que esta vez proporciona una traducción dinámica del texto latino, rindiendo *vidi* dos verbos romances, de manera a enfatizar la voluntariedad de la acción por parte del profeta:

E pare mientes e ui la casa cuemo era alta a derredor e los costados fechos ala medida de la cannauera de seys cobdos en espacio.

En 41:12 el traductor añade una especificación para recordar que ahora se está tratando específicamente de la parte más sagrada del templo, el Sancta sanctorum:

E ell edificio apartado **que era el santo lugar de las santas cosas** e estaua tornado contra la carrera que cata ala mar; tenie setaenta cobdos en ancho. E la parede del cinco cobdos en ancho a derredor por toda la pared. e enluengo auie nouaenta cobdos.

En 41:15 se retoma directamente una glosa de Hugo de San Caro:

E midio otrossi ell edificio contra la faz daquello que era apartado alas espaldas **del templo contra occidente**.

Esta recita “id est, ad Occidentalem partem templi” (*Postillae*, vol. 5, p. 132).

En 41:21 se resume con un escueto “que auie alli” el contenido de una glosa mucho más larga:

- a. El limbral era quadrado e la faz dela uista del santuario estaua contra la uista dun altar de madero **que auie alli**.
- b. Ex his verbis manifeste habetur, quod haec visio non fuit corporalis, sed imaginaria. Videbatur enim Prophetarum, quod ante Sancta sanctorum in anteriori parte erat quoddam altare ligneum. (*Postillae*, vol. 5, p. 133).

En 41:22 el traductor recurre tanto a una apostilla como a una adición para recordar el sujeto de la acción:

E aquel altar era de tres cobdos en alto e dos en luengo. E los cantales e las paredes del de luengo e de ancho todo era de madero. E fablom **otra uez aquel uaron** e dixom. Esta es la mesa de antel sennor.

También en 41:26 se unen adaptaciones del texto, para hacer una traducción dinámica y más clara, con una apostilla procedente de Hugo de San Caro, aunque parafraseada:

- a. **de parte de fuera** por las finiestras sosquinas **que eran fechas sobre las puertas. e por sus entalladuras que auie** y de palmas. E otrossi auie en los limbrales de suso del portal dell una e dell otra par **semeiança de palmas entalladas** segund que eran los costados de la casa e ell anchura de las paredes.
- b. Id est, caelaturae palmarum erant, in exterioris parietis superficie. (*Postillae*, cap. 5, p. 133).

En 42:1 el traductor inserta un corto resumen para facilitar la transición, volviendo a recordar a quien está conduciendo al profeta:

E aquel uaron que dix que era en semeiança de cobre pues que me ouo ensennadas todas las cosas que eran en el templo de parte de dentro; tomom e leuom al palacio de fuera por la carrera que iua contra aguilon e aduxom ala casa del condesijo que era contral templo apartado. e contra la casa que estaua tornada a aguilon.

Adiciones suavizadoras del relato se encuentran también en 42:13 y 43:1:

E dixom **aquel uaron decabo**. Las camaras de los condesijos que estan departe de aguilon e las de contra medio dia que son delant el templo apartado; estas son las camaras santas en ques reuisten los sacerdotes que se llegan al sennor en santa sanctorum. E alli porman las santas cosas de las santas cosas. e las offrendas que fueren fechas por los peccados ca logar santo es.

Acabado esto sacom ala puerta que cataua ala carrera de orient.

En 43:3 se vuelve a recurrir a una glosa procedente de las *Postillae*:

E ui uision atal qual la auia uista quando uino que destruyes la cibdat. E era su semeiança segund la uista en quel yo uiera cercal rio chobar. **E quando esto ui** cay sobre mi faz.

La referencia es una acotación que lee “Visa majestate territus”, introduciendo así la causa de la caída del profeta sobre su faz.

En 43:5 el traductor quiso especificar a qué exactamente se refería el término *spiritus*:

E uino ell espirito **del sennor** e leuantom e metiom enel palacio de dentro. E la casa del sennor estaua toda llena de la su gloria del.

No se trata necesariamente de una referencia a una apostilla, sino de una puntualización, ya que la glosa original recita “spiritus angelicus me sublevavit” (*Postillae*, vol. 5, p. 135).

En 43:7 se pueden encontrar una traducción dinámica del latín “ubi habito”, rendido por “poro yo andare y morare”, además de una glosa proveniente de las apostillas:

a. e dixom aquel uaron que estaua cerca mi. Fijo de ombre el lugar de la mi siella. y el lugar de las sennales de los mios pies poro yo **andare** e morare; en medio de los fijos de israhel sera siempre. E las compannas de la casa de israhel; no ensuziaran siempre el mio santo nombre. Ni ellos ni sus reyes en sus ydolos ni enlos destruymientos del poder de sos reyes. ni en sus altezas **que fazen pora orar sus ydolos**.

b. Quia peccabant in ere[...] & amoenis, idola colendo. (*Postillae*, vol. 5, p. 135).

El mismo tipo de procedimiento se constata también en 43:10, donde se hace una traducción enfática –doble– de “confundantur ab iniquitatibus suis” y se añade una glosa aclaradora, retomando una apostilla de la recopilación del estudioso francés:

a. Mas tu fijo de ombre ue e muestra a las compannas de la casa de israhel este tiempo. e enuerguencen de sos maldades; **e partan se dellas**. E mesuren e midan la fechura **del templo**.

b. Et metiantur fabricam templi. (*Postillae*, vol. 5, p. 135).

El abundante material añadido a 43:13 sigue, aunque no al pie de la letra y agregando más aclaraciones, las acotaciones de las *Postillae*:

a. **E auie alli un altar muy santo pora los sacrificios de los holocaustos que eran de quemar. e estaua en muy onrado logar. enel palacio de dentro**. E era fecho a medida dun cobdo complido e muy derecho que auie un cobdo e un palmo E enel seno **del que auie suso en mesa** auie un cobdo en alto e otro en ancho. **E era fecho este seno amana de uaso quadrado**. y enell acabamiento del enla oriella fastal labro del altar suso; **auie aderredor un espacio cuemo corona. que tenie fastal labro**; un palmo en ancho. e **assi uinie tod aderredor del seno**. E este seno era la foya dell altar. **desta guisa fecha e desta manera**. E en este se quemauan suso en ell altar **aqueellos sacrificios de los holocaustos. E entierra al pie dell altar auie otra foya**.

b. In hac tertia parte describitur, & mensuratur altare holocaustorum, quod erat in atrio interiori ante templum.

In erectura altaris faciente sinum, id est, quasi capacitatem cuiusdam vasi quadrati super ipsam altaris superficiem.

In circuitu palmus unus, id est, coronae altaris quae palmum unum habebat in spissitudine. Labium enim reflexum erat contra coronam altaris.

Erat fossa altaris, id est, quae erat sub altari. (*Postillae*, vol. 5, p. 135).

Además, “del que auie suso en mesa” explica el *eius* del texto latino de la *Vulgata*: “in sinu eius erat cubitus”.

También el versículo sucesivo (43:14) se inspira en el contenido de las apostillas, al que añade los detalles sobre la procedencia de las *cenizas*:

a. e tenie esta enel seno deyuso de fondon fasta como ala postremera oriella del pie dell altar enfondon dos cobdos en alto e uno en ancho **E era fecha desta guisa e subie fasta alli por que acordasse con un forado que auie enell altar poro echauan en ell las cenizas e las cosas que alimpiauan dell altar que fincauan de los sacrificios ques quemauan y.**

b. Erant in medio altaris foramen quoddam quadrangulum ab imo usque ad sursum; ita quod foramen illum totum altare perforabat, & habebat unum cubitum in longitudinem & unum in latitudine, per illum foramen cadebant cineres de superficie altaris in foveam praedictam. (*Postillae*, vol. 5, p. 135).

El texto de los vv. 43:15-18 ha sido arreglado, suprimiendo parte del v. 15, invirtiendo parcialmente el orden del contenido de los vv. 17-18 y añadiendo una glosa procedente de la recopilación de Hugo de San Caro. De hecho, el v. 15, se corresponde con el final del v. 14 de la *Vulgata*:

a. 15 E el cuerpo dell altar de la postremera oriella del pie en fondon fasta la oriella mayor de suso de la mesa. auie quatro cobdos en alto; e uno en ancho.

16 E ell altar era quadrado ensomo. e los costados eguales. E auie doze cobdos en luengo e doze en ancho. **E los quatro cantales eran fechos de guisa que salien una pieça de la oriella affuera.**

17 E auie aderredor por las oriellas fecha una corona redonda e espesa de medio cobdo. E lo uno por la razon desta corona. lo al por los cantales que salien afuera; auie la oriella mayor por alli. catorze cobdos en luengo; e catorze en ancho. E aderredor dell altar uinie en cerco un seno dun cobdo. E las gradas dell altar poro subien a el; estauan contra orient.

18 E dixo me. Fijo dombre esto dize el sennor dios. Estas son las costumbres dell altar quando quier que fuere fecho pora esparzer la sangre sobrel. e offerer el sacrificio dell holocausto.

b. 14 [...] et a crepidine minore usque ad crepidinem maiorem quattuor cubiti, et latitudo cubiti unius.

15 Ipse autem Ariel quattuor cubitorum, et ab Ariel usque ad sursum cornua quattuor. 16 Et Ariel duodecim cubitorum in longitudine per duodecim cubitos latitudinis, quadrangulatum aequis lateribus. 17 Et crepido quattuordecim cubitorum longitudinis per quattuordecim cubitos latitudinis in quattuor angulis eius; et corona in circuitu eius dimidii cubiti, et sinus eius unius cubiti per circuitum; gradus autem eius versi ad orientem. 18 Et dixit me: Fili hominis, haec dicit Dominus Deus: Hi sunt ritus altaris, in quacumque die fuerit fabricatum, ut offeratur super illud holocaustum, et effundatur sanguis. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*)¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Subrayamos en el texto las frases cuyo orden se invierte en la traducción de E6.

La glosa, a su vez, procede de las *Postillae*: “cornua quattuor quae prominebant supra crepidinem” (*Postillae*, vol. 5, p. 136).

En 44:1 volvemos a encontrar un arreglo de la traducción para resumir y facilitar la lectura:

Pves quem ouo dichas e mandadas todas estas cosas. torno me a la carrera de la puerta del santuario de parte de fuera que cataua a orient. E esta era la puerta mayor e estaua cerrada.

En 44:4 el traductor aporta “de iuda” para recordar que se está hablando del templo:

De si aduxom por la carrera de la puerta daguilon por delant la casa **de iuda**; e ui cuemo uino la gloria del sennor e hyncho toda la casa e cay sobre mi faz.

En 44:5 se presenta una traducción dinámica de “pone cor tuum”, que, a su vez, sigue una glosa proveniente de las apostillas:

- a. E dixom el sennor. Fijo dombre **para mientes e pon to coraçon** en esto. e uey e oy todas las cosas que te yo digo de todas las santidades de la casa del sennor. e de todas las leyes della. e met mientes en las carreras del tiemplo por todas las salidas del santuario.
- b. Pone cor tuum, id est, affectionem [...] & attentionem ad ea quae videbis. (*Postillae*, vol. 5, p. 137).

En 44:6 encontramos arreglos de traducción y el resumen de una glosa:

- a. e diras ala casa de israhel que **me es aspera e me faze lo que me pesa**. Esto dize el sennor dios. **Casa e companna** de israhel abondar uos deuien todos los uestros peccados **que uos fazedes muchos**.
- b. Sufficiant vobis quos usque in tantum peccatum poeniteamini de praeteritis. (*Postillae*, vol. 5, p. 137).

“E me faze lo que pesa” refuerza la traducción de “ad exasperantem me” en la *Vulgata*; mientras que “casa e companna de israhel” proporciona el sentido de *domus* más completamente.

En 44:8 la traducción incorpora, sintetizándolas, las indicaciones de una apostilla:

- a. e non guardastes los mandamientos del mio santuario. E posistes otros **en uestro logar** por guardas de las mis cosas **que uos deuedes guardar**. en el mio santuario.
- b. Non posuistis custodes qui observarent ingressum sanctuarii, arc[...] inmundos, & incircunsisos, & indignos et dignos autem admittentes: sed incircunsisos intrare permittistis. (*Postillae*, vol. 5, p. 137).

El versículo 44:10 proporciona otra traducción dinámica, en que se desdobra el sentido de la expresión latina original “iniquitatem suam”:

Mas otrossi del linage de leui que se allongaron de mi en la errança de los fijos de israhel e erraron contra mi despues de sus ydolos. e troxieron consigo su nemiga e so **pecado que fazien**.

En 44:18 el texto sigue el sentido de una apostilla:

- a. E traeran en las cabeças tocas de lino. e pannos menores otrosi de lino que les subran fasta la cintura. y estos pannos seran limpios e sin todo sudor. **e tales se los cindran e non dotra guisa**.
- b. Et per hoc significatur eos non esse cingendos stricte & in[...]. (*Postillae*, vol. 5, p. 138).

En 44:24 se vuelve a proponer una traducción desdoblada de un único término latino (*controversia*):

E quando pleytos e contiendas acaecieren **en los mios pueblos**; estos estaran en los mios iuyzios e iudgaran. Estos ternan las mis leyes e los mios mandados en todas mis fiestas. e guardaran los mios sabbados.

En 44:26 se repite el sujeto, que el latín no menciona desde los vv. 21-22, y que también evoca las indicaciones de una apostilla:

- a. **Y el que alla entrare**; contar le an siete dias pora alimpiar se dello.
- b. Sacerdos qui contaminatus fuerit in mortuo aliquo. (*Postillae*, vol. 5, p. 138).

En cambio, 44:27 remite directamente a la glosa de Hugo de San Caro:

- a. E pues que fuere alimpiado en el dia de su entrada que fuere al templo e entrare al palacio de dentro pora seruir ami enel santuario; offreçra por so peccado. **ante que offreça ni sacrifique por los otros**. Esto dize el sennor dios.
- b. Antequam alias hostias oferta pro aliis. (*Postillae*, vol. 5, p. 138).

Al principio del capítulo 45 el texto de E6 arregla la traducción de los vv. 2-4:

- a. 2 E apartaredes en medio dello un termino que terna quinientos cobdos a quatro partes en derredor. 3 E esto sera el tiempo e el santo lugar de las santas cosas **en que onraran al sennor**. E adefuera desto aura cinquenta cobdos en cerco aderredor **pora logares o este el pueblo**. 4 E aquello que fincare dalli a fuera de los ueynt y cinco millares en luengo e diez en ancho; sera pora los sacerdotes que seruiran al santuario e se llegaran al seruido del sennor o fagan sus casas e sus moradas cercal santuario.
- b. 2 Et erit ex omni parte sanctificatum quinientos per quinientos, quadrefariam per circuitum, et quinquaginta cubitis in suburbana eius per gyrum. 3 Et a mensura ista mensurabis longitudinem viginti quinque millium, et latitudinem decem millium; et in ipso erit templum sanctumque sanctorum. 4 Sanctificatum de terra erit sacerdotibus ministris sanctuarii, qui accedunt ad ministerium Domini; et erit eis locus in domos, et in sanctuarium sanctitatis. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

En el v. 2 ha sido suprimida la frase “et quinquaginta cubitis in suburbana eius per gyrum”; parte del contenido del v. 3 ha sido desplazado al v. 4 (“Et a mensura ista mensurabis longitudinem viginti quinque millium, et latitudinem decem millium”) y se han añadido dos glosas procedentes de las apostillas: “Quod dicitur sanctuarium sanctitatis,

quia in ispo reposita fuerat Arca et ea quae in ipsa erant”, rendido por “las santas cosas en que onraran al sennor”, y “quod vulgi locus habens”, que se refleja en “para logares o este el pueblo” (*Postillae*, vol. 5, p. 139).

En 45:5 se halla, a su vez, el resumen de una larga apostilla de Hugo de San Caro:

- a. **E otrossi apartaredes** otros ueynt y cinco millares en luengo e diez en ancho **cerca lo de los sacerdotes**. pora los otros del linage de leui. E los de leui que siruieren ala casa; auran ueynte de las camaras de los condesijos de los thesoros pora condesar sus cosas.
- b. Sanctificatum primo mensuratum sacerdotum erit: sed viginti quinque millia longitudinis, & decem millia latitudinis secundo mensurata scilicet in illo versu; deputada Leuitis, unde subdit. (*Postillae*, vol. 5, p. 139).

En 45:6-7 se introducen conectores temporales para facilitar la lectura, además de retomar una glosa de las *Postillae*, que es traducida de manera bastante libre:

- a. **6 E despues desto** daredes otrossi cinco millares en ancho e ueynt y cinco en luengo. segund ell apartamiento del santuario. por heredamiento pora una cibdat pora toda la casa de israhel. **7 Despues desto apartaredes otrosi** poral princep dell un cabo e dell otro. Dell una part cerca lo que apartaredes poral santuario. e dell otra cerca aquello que apartaredes pora la cibdat. E el termino desto del princep terna del costado departe dorient don se compieça orient a medio dia. assi cuemo ua e tiene fasta aguilon. **E de parte del costado doccident assi cuemo comienza la ribera del mar de medio de la tierra e ua fasta o se acaba de parte daguilon**. E tod esto terna en luengo segund cada una de las otras partes de los linages del termino de occident fasta el termino de orient.
- b. Ad latere maris, id est Occidentis. Usque ad mare, id est Occidentem. Portio principis extendetur iuxta mare ita quod latus habebit unam partem versus Aquilonem, & aliam versus Austrum. (*Postillae*, vol. 5, p. 139).

En 45:11 se encuentran unas interpolaciones que explican unidades de medidas hebraicas, mayoritariamente basadas en las apostillas de Hugo de San Caro:

- a. E las medidas del pan e del uino sean eguales e duna medida todas. deguisa que ell ephy **que es medida de ciuera e de las otras cosas secas** quepa la dezena parte de **la medida que a nombre coro. que cabe treynta moyos**. E el bato **que es medida del uino e dell olio e de las otras cosas humorosas** que queppa otrossi la dezena parte del choro. E segund esta medida del choro sera derecha la libra de las cosas de pesar.
- b. Unus sit de aridis et alter de liquidis.
Corus enim habet triginta modios. (*Postillae*, vol. 5, p. 140).

Además, el v. 12 recorta una expresión latina muy larga (“porro viginti sicli et viginti quinque sicli et quindecim sicli minam facient”) limitándose a traducir “E sexaenta siclos faran el peso de mna cierta mientre”.

En 45:20 dos pequeños añadidos (“por el” y “de israhel”) resumen una acotación de las apostillas al texto de la *Vulgata*:

- a. E desta manera faras otrossi enel seteno dia del mes por cada uno que peccare e cayere en yerro no lo sabiendo. E faras este sacrificio **por el** e por la casa **de israhel**.

Et sic facies in septima mensis, pro unoquoque qui ignoravit, et errore deceptus est; et expiabis pro domo. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

b. Pro emundatione eius, qui per errorem & deceptionem peccavit.

Facietis o Sacerdotes expiationem, sive sacrificium expiationis pro populo & familia Israel. (*Postillae*, vol. 5, p. 140).

La versión de E6 deja más claro que los sacrificios por el pecado involuntario conciernen tanto a los sacerdotes como al pueblo.

En 45:21 se proporciona la explicación del origen del término *Paschae*:

En el primero mes catorce días andados del; aures la grand fiesta de **la pasada de egypto que es dicha** phase. Siete días combredes pan sencenno.

En 45:25 se hace una traducción muy libre y dinámica del original latino (“sicut supra dicta sunt”), lo que arroja mayor claridad al texto:

En el seteno mes ueynte días andados del en la grand fiesta desse mes que sera aquel día fara siete días estos sacrificios todos cada día **a aquella manera misma que aquellos que diximos de la fiesta del primero mes del anno.**

Hay que notar también un posible descuido en la traducción, ya que “ueyn

te días andados” vierte el latín “quintadecima día mensis”.

En 46:1 el texto remite a una glosa de las apostillas:

a. Estas cosas dize el señor dios. La puerta del palacio de dentro que cata a orient estara cerrada los seys días de la setmana que son de laurar. E el día del sabbado se aurira. e otrossi en el día de las kalendas **quando fazedes la fiesta de la entrada del mes.**

b. Id est, in Festo Neomeniarium; [...] quando alterius mensis finis & alterium exordium erat, erat solemnitas Neonemiae. (*Postillae*, vol. 5, p. 141).

En 46:5 se retoma en forma simplificada una apostilla de Hugo de San Caro, que recuerda que siempre las ofrendas de aceite y harina se presentaban juntas:

a. E un ephy de farina con el carnero. e con los corderos la que el quisiere dar por so mano. **de farina e de olio.** E con los ephys de la farina offreça al tantos hynes de olio.

b. Ubi erit mensura ephi in sacrificio, ibi semper erit hin, id est tertia pars bati in oleo. (*Postillae*, vol. 5, p. 141).

En 46:7 también el traductor recurre a una glosa de las *Postillae* para verter con todos sus matices el sentido de la expresión latina “sicut invenerit”:

a. e un ephy de farina con el uezerro. E otro ephy con cada uno de los carneros. E un hyn dolio con cada ephy de farina. e con los corderos quanto quisiere **o quanto se trouiere cada uno.**

b. Quod dare voluerit vel quod venerit ei ad manum. (*Postillae*, vol. 5, p. 141).

En 46:11, se añade la explicación de las festividades *Nundinis* (‘nonas’) y una apostilla procedente de la recopilación del autor francés:

- a. E en los días de las nonas **que son en las entradas de los meses** e en las otras grandes fiestas; aura en el sacrificio un ephy de farina con el uezerro. e otro con cada uno de los carneros. E con los corderos segund que pudiere cada uno. **assi cuemo es dicho en los sacrificios de las otras fiestas.** E con cada ephy de farina offreçran un hyn de olio.
- b. Quia supra dictum est de sacrificiis quaundam solemnitatum. (*Postillae*, vol. 5, p. 141).

En 46:12 encontramos directamente una apostilla intercalada en el texto:

- a. E quando el princep fiziere al sennor sacrificio de holocausto de su grado o sacrificios de paz otrossi de su uoluntad **el mismo por si e non por mano del sacerdot**; abrir lean la puerta de orient. E sera el mismo sacrificio dell holocausto. e los sacrificios de paz assi cuemo es costumbre de los fazer en el dia del sabbado. e saldra el e pues que fuere salido; cerraran la puerta.
- b. Id est, offeret per se, non per sacerdotes. (*Postillae*, vol. 5, p. 141).

En 46:13 volvemos a encontrar un añadido para facilitar la lectura, recordando que es el príncipe quien continúa ofreciendo los sacrificios:

E fera el princep limpio cordero e sacrificio desse mismo cada dia antel sennor. E este sacrificio fara el siempre en la mannana.

En 46:16 las palabras intercaladas se justifican como especificación del referente de *eius*, con propósito aclaratorio:

Estas cosas dize el sennor dios. Si el princep diere casa a alguno de sos fijos; la heredade **daquel aqui el princep la diere**; sera de sos fijos del. e auer la an por derecho de hereditat.

En 46:17 el añadido sirve para explicar lo que era el “annum remissionis”, esto es el jubileo, cuando cada cincuenta años se anulaban las deudas y las ventas de propiedades y cada familia volvía a su herencia (cf. *Levítico* 25:10):

E si diere en so testamento donadio de su hereditat a alguno de sos sieruos. **daquel sieruo sera aquella hereditat fastall anno del quitamiento en que los tenedores dexan las cosas agenas.** despues tornar sa al princep. E ell otra heredade daquel fincara pora sos fijos.

En los versículos 46:19, 46:21, 47:1 y 47:3 se encuentran adiciones de conectores o repeticiones de verbos para facilitar la lectura:

- a. 46:19 **Despues desto** aduxo me por la entrada que era de parte del costado de la puerta. **e metiom** a los sacerdotes en las camaras del thesoro del santuario que catauan a aguilon. E auie alli un logar que cataua contra occident.
- b. 46:21 **E sacom dalli** e aduxom al palacio de fuera. e troxom a derredor por los quatro rencones del palacio. E ui luego o auie enel un rencon del palacio un palaciuelo. **E desi ui** cuemo auie otros senos en cada uno de los otros rencones del palacio.
- c. 47:1 **Despues desto** tornom ala puerta de la casa. E ui cuemo salien aguas de so el ymbrial. contra orient. Ca la faz de la casa cataua contra essa part. E las aguas descendien al diestro costado del tiemplo. e uinien all altar ala part que estaua contra medio dia.

d. 47:3 Quando salie contra orient el uaron **que dix** que tenie la cuerda de medir en su mano. E midio mil cobdos por aquell agua e passom por ella. E dauam alli ell agua fastal touiello.

En 47:4-5 se encuentra una traducción incompleta:

a. 4 Desi midio otros mil cobdos adelant e leuom consigo otrossi por ell agua e alcançauan ya alli fasta la cintura. 5 E midio decabo otros mil por esse rio adelant. Mas cresceran ya las aguas tanto e eran ya tan fondas que no auie y uado. e non pud passar.

b. 4 Rursumque mensus est mille, et transduxit me per aquam usque ad genua. 5 Et mensus est mille, et transduxit me per aquam usque ad renes. Et mensus est mille, torrentem quem non potui pertransire, quoniam intumuerant aquae profundi torrentis, qui non potest transvadari. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*)¹⁸⁹.

Falta la traducción de “et transduxit me per aquam usque ad genua”, probablemente por similitud a causa de la repetición de las palabras “mensus est mille”.

En 47:8, además de una repetición del sujeto por claridad, se encuentran dos glosas procedentes de las apostillas. Se trata de una notación geográfica y de una puntualización sobre el hecho de que las aguas mencionadas sean las del mar, como también se repite más adelante (47:9 y 47:11):

a. E dixom **esse uaron**. Estas aguas que salen a los otros del gredon dela tierra arenosa de orient; **o es el mar muerto**. e decende a los llanos del desierto. entraran en la mar e saldran. e fincaran sanas las aguas **dell amargura**.

b. Mare mortuum, mare scilicet orientale.

Sanabuntur aquae maris, scilicet ab amaritudine. (*Postillae*, vol. 5, p. 142).

Según hemos anticipado, en 47:10 se halla una acotación análoga sobre las aguas marinas:

a. E toda animalia de las que andan rastrando podran ueuir poro quier que aquel rio uiniere. E aura y muchos pesces pues que estas aguas alla llegaren e fueren sanas **del amargura**. E uiuran todas aquellas cosas a que este rio uiniere.

b. Sanabuntur aquae maris, a sua amaritudine. (*Postillae*, vol. 5, p. 142).

En 47:10 el texto interpolado resume el contenido de tres glosas de Hugo de San Caro:

a. E alli uernan pescadores **pora pescar**. E de engadi **o se acaba el mar muerto** fasta en gallim **o se comiença e cae alli el rio iordan en la mar** seccaran sus reddes **por tod essa ribera**. E de muchas maneras e de muchas naturas aura y pesces e seran grandes; e muchos ademas. assi cuemo los a enla mar.

b. Ut capiant pisces.

Id est, ab uno termino maris usque ad alium terminum ubique siccabuntur sagenae.

Engallim enim in principio est maris mortui, ubi Jordanis ingreditur: Engaddi vero, ubi finitur, & consummatur mare mortuum. (*Postillae*, vol. 5, p. 142).

¹⁸⁹ La edición de la *Vulgata* de Stuttgart (5ª ed., 2007, p. 1337) lee “aquae profundae torrentis”, que se corresponde mejor con la traducción de E6.

En 47:11 volvemos a constatar la mención de la sanación de las aguas del mar, conforme al contenido de las apostillas:

- a. Mas en las riberas del ni en los sos lagunares non seran las aguas sanas. **dell amargura** ca seran dadas pora salinas.
- b. Scilicet ab amaritudine. (*Postillae*, vol. 5, p. 142).

En 47:13 la interpolación resume el contenido de la glossa procedente de las apostillas, añadiendo también otra información:

- a. Estas cosa dize el sennor dios. Este es el termino dela tierra que heredaredes e partiredes los linages de israhel que sodes doze. Ca los linages de ioseph **que son estos dos el de effraym e de manasse** sennas suertes an. **Ell una por ioseph. e ell otra en logar de los de leui que no heredan.**
- b. Scilicet inter duodecim Tribus. Sed cum non essent nisi duodecim filii Iacob, **et superius dixerat quod Levi non haberet partem in haereditate populi**: posset venire in dubium qualiter duodecim Tribubus divideretur Terra, ideo Antipophorae respondet dicens. Quia Ioseph duplicem funiculum habet, id est, duplicem partem, sive sortem in haereditate, quae dicitur funiculus, quia funiculo mensuratur haereditas. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).

La mención de que el linaje de José se componga de las tribus de Efraím y Manasés, que fueron sus hijos, remite a la adopción de ellos por parte del patriarca Jacob poco antes de su muerte (cf. *Génesis* 48:1-7).

En el resto del capítulo 47 se pueden hallar breves acotaciones con información de tipo geográfico que proceden de apostillas de Hugo de San Caro. Las reproducimos, a continuación, con sus fuentes:

- a. 47:15 E terna el termino della contra septemtrion. Assi cuemo comiença del grand mar **de medio dela tierra e ua por la carrera de la cibdat** de bethalon e uiene **ala cibdat** de sedada emath.
- b. Id est, a mari Mediterraneo. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).
- c. 47:16 e de beroth sabarim que yaze entre damasco e la frontera de emath ala casa de thiton que es cerca los terminos **del castiello de auran que yaze enel desierto.**
- d. Auram oppidum est Damasci in solitudine. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).
- e. 47:17 E sera el termino de damasco del mar **mediterraneo** fastal palacio de emon. E dell un cabo de aguilon fastal otro cabo otrossi de aguilon; sera el termino de emath. E este es el termino desta tierra de parte de septemtrion.
- f. A mari mediterraneo. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).
- g. 47:19 E el termino de part de medio dia es este. De thamar fasta las aguas del contradezimiento de cades. E desi assi cuemo taia el rio **rinocorula** e ua fasta que cae en la grand mar **de medio de la tierra.**
- h. Torrens autem iste dicitur Rhinicolura, qui iuxta urbem Rhinicoluram mare magnum influit. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).
- i. 47:20 E el termino desta tierra a part de occident es el grand mar mismo assi cuemo uiene derecho por su frontera fasta que llega a emath. E este es el destaio del termino que esta tierra a de parte de la mar **de occident.**
- j. Id est, plaga occidentalis est. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).

El capítulo 48 presenta algunas características propias. Por un lado, algunas numeraciones de medidas no se corresponden con el texto latino en ninguna de sus variantes (vv. 16-18); por otro, la traducción simplifica el texto cuando este se refiere a la repartición de la Tierra Santa entre las diferentes tribus de Israel, absteniéndose de proporcionar los límites geográficos de la herencia de cada grupo y limitándose a señalar qué tribu se establece cerca de la que acaba de mencionar (vv. 2-10). Se suprime así la expresión “a plaga orientali usque ad plagam maris” que se repite en el original para cada repartimiento. Además, se omiten los vv. 8 y 9 que se refieren a la asignación de la tribu de Judá y para el santuario; esta vuelve a repetirse en el v. 10. Reproducimos a continuación los versículos 2-10 (para el texto completo del capítulo remitimos al Anexo 10):

- a. E esta sera la suerte de dan. 2 E cerca esta de dan; la de aser 3 Cerca la de aser; la denephtalim. 4 Cerca la de neptalim; la de manasse. 5 Cerca la de manasse la de effraym. 6 Cerca la de effraym; la de ruben. 7 Cerca la de ruben; la de iudas. [...] 10 Cerca la de iudas; lo delas primicias poral santuario e pora los sacerdotes. E sera el santuario en medio.
- b. 2 Et asuper terminum Dan, a plaga orientali usque ad plagam maris, Aser una. 3 Et super terminum Aser, a plaga orientali usque ad plagam maris, Nephtali una. 4 Et super terminum Nephtali, a plaga orientali usque ad plagam maris, Manasse una. 5 Et super terminum Manasse, a plaga orientali usque ad plagam maris, Ephraim una. 6 Et super terminum Ephraim, a plaga orientali usque ad plagam maris, Ruben una. 7 Et super terminum Ruben, a plaga orientali usque ad plagam maris, Iuda una. 8 Et super terminum Iuda a plaga orientali usque ad plagam maris, erunt primitiae quas separabitis, viginti quinque millibus latitudinis et longitudinis, sicuti singulae partes a plaga orientali usque ad plagam maris; et erit sanctuarium in medio eius. 9 Primitiae quas separastis Domino, longitudo viginti quinque millibus, et latitudo decem millibus. 10 Hae autem erunt primitiae sanctuarii sacerdotum, ad aquilonem viginti quinque millia, et ad mare latitudinis decem millia, sed et ad orientem latitudinis decem millia, et ad meridiem longitudinis viginti quinque millia; et erit sanctuarium Domini in medio eius. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

En 48:1 se encuentran varias interpolaciones que remiten a las postillas de Hugo de San Caro:

- a. Estos son los nombres de los linages **de israhel segund que heredaran esta tierra por suertes departidas. La primera suert** departe aguilon començara **en el termino de orient e terna contra occident** assi cuemo uiene la carrera de methalon e ua a emath al portal de ennon que es el termino de damasco que llega fasta emath. E acabar sa en la **grand mar de medio de la tierra**. E esta sera la suerte de dan.
- b. Id est, tribuum quae habebant sortes in finibus Aquilonaribus sive in parte Aquilonari. Via enim Ethalon erat terminus terrae ex parte Aquilonari. Et erit ei plaga orientalis mare, id est, terminabitur ad Mare Occidentale. (*Postillae*, vol. 5, p. 143).

En 48:11 se halla una puntualización introducida por el traductor y una referencia parafraseada a una apostilla:

- a. e tener lan los fijos de sadoch **del linage de leui** que aguardaron los mis mandados e las mis leyes. E no erraron **contra mi**; cuemo los otros de leui quando errauan los fijos de israhel.

b. Et non erraverunt cum &c., recedendo a cultu meo. (*Postillae*, vol. 5, p. 144).

Los vv. 12-17 recortan el texto considerablemente, evitando también repetir las medidas de los territorios reservados para la ciudad (vv. 16-17). Curiosamente, estas se indican en “quatro mil e sietecientas e cincuenta cannaueras”, mientras que el texto latino contiene “quingenta et quattuor millia”, es decir cuatro mil quinientos cúbitos. Para mayor claridad, en el texto latino hemos subrayado las partes que se reflejan en la traducción de E6:

a. 12 Cerca lo delos sacerdotes sera lo delos otros del linage de leui. 13 E destos heredamientos de las primicias del santuario e de los sacerdotes e de los otros de leui. 14 ni uendran ni enagenaran ni lo camiaran. 15 E sera la cibdat en medio daquell **heredamiento que ouiere**. 16 e medir lo edes desta guisa. **Qvatro mil e sietecientas e cinquenta cannaueras aparte de septentrion. e al tantas a cada una delas otras tres partes a medio dia e aorient e a occident**. 17 E las cinco mil dellas en los cabos aderedor mil e dozientas e cinquenta; a cada una delas quatro partes. e seran pora aldeas de la cibdat e pora fazer sus moradas.

b. 12 Et erunt eis primitiae de primitiis terrae sanctum sanctorum, iuxta terminum Levitarum. 13 Sed et Levitis similiter, iuxta fines sacerdotum, viginti quinque millia longitudinis, et latitudinis decem millia. Omnis longitudo viginti et quinque millium, et latitudo decem millium. 14 Et non venundabunt ex eo, neque mutabunt; nec transferentur primitiae terrae, quia sanctificatae sunt Domino. 15 Quingenta autem quae supersunt in latitudine per viginti quinque millia, profana erunt urbis in habitaculum et in suburbana; et erit civitas in medio eius. 16 Et heae mensurae eius: ad plagam septentrionalem, quingenta et quattuor millia et ad plagam meridianam, quingenta et quattuor milia; et ad plagam orientalem, quingenta et quattuor milia; et ad plagam occidentalem, quingenta et quattuor millia. 17 Erunt autem suburbana civitatis ad aquilonem, ducenta quinquaginta; et ad meridiem ducenta quinquaginta; et ad orientem, ducenta quinquaginta; et ad mare, ducenta quinquaginta. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

La traducción parece muy libre. La expresión “heredamiento que ouiere” vierte *eius* de “et erit civitas in medio eius”. La frase “Qvatro mil e sietecientas e cinquenta cannaueras aparte de septentrion. e al tantas a cada una delas otras tres partes a medio dia e aorient e a occidente” resume el contenido del v. 16, donde se especifican las medidas de la ciudad según cada punto cardinal. El versículo 17 no se corresponde con el texto latino y podría referirse a una apostilla, añadiendo eso sí más material:

Ciuitas cum suburbanis suis non occupabat, nisi quinque millia calamorum (*Postillae*, vol. 5, p. 144).

En este caso también las medidas indicadas en el texto castellano no se reflejan en el original ni en ninguna de las glosas de Hugo de San Caro. Es posible que las “Qvatro mil e sietecientas e cinquenta cannaueras” mencionadas en el v. 16 resulten de una simplificación del traductor, que podría haber añadido las medidas de este versículo con las del v. 17 (“ducenta quinquaginta”) para simplificar un texto muy redundante. De hecho,

la edición crítica vaticana de la *Vulgata* cuidada por los monjes benedictinos de la abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978) no señala ninguna variante textual que contenga las enumeraciones de E6 (vol. XV, p. 261).

La misma circunstancia se manifiesta en 48:18:

a. E otrosi seran apartadas **las cinco mil cannaueras; de las ueynt e cinco mil que lo del santuario a** enluengo. Las dos mil e quinientas de parte de orient. e las dos mil e quinientas dela parte de occident; **pora labrar dond ayan pan. e las otras cosas don uiuan los que siruieren ala cibdat. ca aura y mester maestros que labren en ella e la adoben en lo que mester fuere.**

b. Quod autem reliquum fuerit in longitudine secundum primitias sanctuarii, decem millia in orientem, et decem millia in occidentem, erunt sicut primitiae sanctuarii; et erunt fruges eius in panes his qui seruiunt civitati. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

La primera interpolación (“de las ueynt e cinco mil que lo del santuario a”) parece una explicación de “secundum primitias sanctuarii”, retomando los detalles de los vv. 12-13. La indicación inicial “las cinco mil cannaueras” simplemente resumiría el total de las medidas indicadas en la frase siguiente (“Las dos mil e quinientas de parte de orient. e las dos mil e quinientas dela parte de occident”); sin embargo, podemos constatar que el texto latino fija dichas medidas en diez mil (“decem millia”) y no dos mil quinientas. No hay ninguna enumeración de este tipo en las apostillas de Hugo de San Caro y tampoco constan variantes textuales en la edición crítica vaticana de la *Vulgata* de la abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978, vol. XV, pp. 261-262). En lo que concierne a la segunda interpolación, puede tratarse de un resumen o paráfrasis de una glosa de las *Postillae* o de una referencia a otra fuente:

Id est, illis qui habent reparare muros civitatis & ruinosas, & ea quae pertinent ad usus comunes civitatis facere. Istis enim deputabatur terra illa circa civitatem, ut alerentur frugibus eius. Determinat autem consequenter qui sunt isti & unde, qui seruiunt civitati, aliqui, scilicet de omnibus tribubus, non de una tantum. (*Postillae*, vol. 5, p. 144).

También en 48:20-22 el texto romance abrevia su correspondiente latino, por cierto, redundante:

a. 20 E aquello que fincare sobre .xxv. millares de lo de las primicias del santuario e de las de la cibdat 21 contra orient e contra occident; sera del princep. 22 E otrosi sera del princep lo que ouiere entre los de leui. e de la suerte de iudas dell una part. E lo que yoguiere entre lo de la cibdat e la suerte de beniamin dell otra.

b. 20 Omnes primitiae viginti quinque millium, per viginti quinque millia in quadrum, separabuntur in primitias sanctuarii, et possessionem civitatis. 21 Quod autem reliquum fuerit, principis erit ex omni parte primitiarum sanctuarii, et possessionis civitatis e regione viginti quinque millium primitiarum usque ad terminum orientalem; sed et ad mare, e regione viginti quinque millium, usque ad terminum maris, similiter in partibus principis erit; et erunt primitiae sanctuarii, et sanctuarium templi, in medio eius. 22 De possessione autem Levitarum, et de possessione civitatis in medio

partium principis, erit inter terminum Iuda et inter terminum Benjamin, et ad principem pertinebit. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

En 48:23-27 nuevamente asistimos a una operación de resumen en lo que se refiere al repartimiento de las tierras meridionales de Israel, omitiendo las repeticiones de las medidas, según ya se había constatado en 48:2-10.

23 Despues desto uerna la suerte de beniamin. 24 Cerca la de beniamin la de simeon. 25 Cerca la de simeon la de ysacar 26 Cerca la de ysacar la de zabulon. 27 Cerca la de zabulon la de gath.

En todos los casos se ha suprimido la expresión “a plaga orientali usque ad plagam occidentalem” o una de sus variantes (“usque ad plagam occidentis”; “usque as plagam maris”).

En 48:28 se encuentran tres interpolaciones que aclaran el discurso; la última refleja el contenido de una apostilla, que acaba parafraseando o resumiendo:

a. E esta suerte de gath sera la de cabo de todas las otras de parte de medio dia. **e començara en orient cuemo las de los otros linages**. E terna el so termino daquella part assi cuemo uiene **de orient a thamar**. e de thamar alas aguas del contra dezimiento de cades. E de cades al mar de medio de la tierra **fasta que affruente en la ribera del. e se acabe o se acaban las otras**.

b. Contra Mare Magnum, id est, descendit scilicet vel protenditur, Omnes enim sortes ab Oriente in Occidentem per longum spatium sortium descendebant vel protendebantur. (*Postillae*, vol. 5, p. 145).

“E començara en orient cuemo las de los otros linages” simplemente recuerda que en las descripciones de los versículos precedentes acerca de las demás tribus había sido proporcionada la misma información, según la cual el repartimiento del territorio empezaba en Oriente: “a plaga orientali usque ad...” (vv. 23-27) y “ad plagam austri in meridie” (v. 28). La segunda interpolación (“de orient a thamar”), junto con la traducción “e de thamar alas aguas del contra dezimiento de cades”, dinamiza y hace más clara la escueta indicación original “et erit finis de Thamar usque ad aquas Contradictionis Cades”, relacionando así las dos partes de la descripción del recorte del territorio:

Et super terminum Gad, ad plagam austri in meridie; et erit finis de Thamar usque ad aquas Contradictionis Cades: hereditas contra mare magnum. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

En 48:31-34 el traductor ha abreviado la descripción de las puertas de la ciudad de Jerusalén, suprimiendo la repetición de las medidas, según el mismo procedimiento que hemos constatado en los vv. 2-10 y 23-27. De hecho, en el v. 32 añade la expresión “cuemo

los de septemtrion” para señalar que no va a volver a mencionar las medidas que acaba de indicar (“quatro mil e quinientas cannaueras”):

31 E cada uno de los doze linages de israhel aura su puerta en la cibdat. De parte de septemtrion estaran estas tres puertas. La puerta de ruben. La puerta de iuda. 32 E los exidos de parte de orient ternan otrossi quatro mil e quinientas cannaueras **cuemo los de septemtrion**. E al tantas los de parte de medio dia. e al tantas los de part de occident. E de parte de orient estaran estas tres puertas. La puerta de ioseph la puerta de beniamin La puerta de dan. 33 De parte de medio dia estas tres. La puerta de simeon La puerta de ysachar. La puerta de zabulon. 34 De parte de occident estas otras tres. La puerta de gad. La puerta de aser. La puerta de neptalim.

Probablemente, por descuido, ha sido omitida la mención de la puerta de Levi en el v. 31, ya que se indican tres puertas pero solo se proporcionan detalles sobre dos.

Finalmente, en el último versículo del capítulo (48:35) se insertan una explocación del término *amen* y un descuido de lectura, equivocando *Dominus* con *domus* y por tanto traduciendo *casa* en lugar de *Sennor*:

- a. E terna esta cibdat en cerco .xviii. uezes mil cannaueras. E daquel dia adelant aura aquella cibdat nombre casa enesse mismo logar amen. **E amen quiere dezir tanto cuemo sin fin.**
- b. Per circuitum, decem et octo millia; et nomen civitatis ex illa die: Dominus ibidem. (*Biblia Vulgata Sixto-Clementina*).

Teniendo en cuenta los datos que hemos presentado, el libro de Ezequiel, dentro de E6, se plantea como una traducción peculiar, a causa tanto de la fuente utilizada para las glosas como por las características dinámicas de la versión con vistas a hacer más ágil la lectura. Efectivamente, las abreviaciones y errores de medida en el capítulo 48 podrían sugerir que se trata de una obra incompleta, quizá de un borrador para una edición sucesiva del libro profético, concebida específicamente con el propósito de simplificar el texto bíblico para ponerlo al alcance del lector del siglo XIII (cf. Enrique-Arias 2010: 84-85).

8. Las glosas del Nuevo Testamento de E6

Con respecto a las glosas del Nuevo Testamento de E6, las que acompañan a las cartas paulinas y a *Hebreos* proceden de los *Collectanea* de Pedro Lombardo, muy a menudo con recortes, y ocasional y parcialmente bajo forma de resúmenes, por ser el material original particularmente redundante y repetitivo. Las glosas a las cartas católicas (*Santiago, 1-2 Pedro, 1-2-3 Juan, Judas*) y al *Apocalipsis* proceden de la *Glossa Ordinaria*; en este caso, el texto también ha sido recortado o resumido. Las glosas del Nuevo Testamento destacan por su amplia concentración –alrededor del 70%– en las cartas paulinas que se ocupan con más detalle de las relaciones dentro de la Iglesia antigua entre cristianos de origen griego y judío: *1-2 Corintios* y *Gálatas*, especialmente esta última.

Para cada glosa y acotación indicaremos la fuente, reproduciendo también su texto. Además, examinaremos las glosas, cuando es posible, desde una perspectiva teológica, contextualizada con respecto a las circunstancias de Castilla y León, cuando es posible. En el caso de las cartas paulinas de *Romanos* y *1 Corintios* hemos efectuado también la comparación con las versiones que se encuentran en el manuscrito E2, publicadas respectivamente por Morreale (1957) y Morreale y Gardine (1956). Para más detalles sobre el origen de E2, remitimos al apartado 1.1, limitándonos a recordar que según la mayoría de los estudiosos, en lo que concierne a su parte neotestamentaria, se trataría de una puesta al día lingüística de E6 (Morreale y Gardine 1956: 273-275; Pueyo Mena 2008: 23-24; Enrique-Arias 2010: 69, entre otros). Morreale (1957) señaló unos de los rasgos que permiten afirmar su posterioridad con respecto a E6: la reducción de las formas apocopadas, la igualación de los géneros masculino y femenino en los posesivos (*tu, su*) y la eliminación de formas como *pora* y *cuemo*; sin embargo, se trata todavía de un estado de lengua del siglo XIII, hecho atestiguado, entre otros detalles, por la conservación de la dental intervocálica en la segunda persona plural de las conjugaciones verbales (*sodes*), la presencia de pretéritos imperfectos y condicionales terminados en *-ie/-ien* en la tercera persona singular y plural, la fluctuación entre sordas y sonoras finales en los imperativos de segunda persona plural (*tened, bendezit*), y la vigencia de participios pasados en *-udo* (*uendudo*) (Morreale 1957: 425).

8.1 Las glosas en Romanos

El primer texto glosado que se encuentra en E6 es *Romanos*. En esa carta se hallan doce acotaciones (3:30; 4:18; 5:6; 5:14-15; 7:21; 8:15; 11:17; 11:32; 15:20; 15:24; 16:23) que también aparecen en el código E2¹⁹⁰.

El primer versículo glosado es *Romanos* 3:30, que reproducimos a continuación en las dos versiones, acompañadas del texto de la *Vulgata Sixto-Clementina*¹⁹¹:

- a. Ca en uerdat un dios fizo derecha la circuncision de fe. e el prepucio **que es la taiadura**; por fe. (*Biblia E6*).
- b. Ca en verdat vn Dios fizo derecha la circuncision de fe, e el prepucio **que es la tajadura** por fe. (*Biblia E2*).
- c. quoniam quidem unus est Deus qui iustificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Como primera observación, hacemos notar que E6 y E2 no siguen la tradición parisina del texto, sino que fue utilizado como recurso otro manuscrito. En efecto, tanto la *Vulgata Sixto-Clementina* como los *Collectanea* de Pedro Lombardo y la *Glossa Ordinaria* atestiguan la lección *iustificat*¹⁹². La variante *iusitificauit*, de donde procede “fizo derecha” de E6 y E2 proviene de otros códices, indicados en la versión de Stuttgart por la abreviatura *cet.* (2007: 1753), y entre los cuales se hallan también el *Cavensis* y el *Toletanus* (Wordsworth y White 1954 [1889]: 79). Además, esas diferentes lecturas tampoco contienen el verbo *est*, según también da constancia la traducción de E6 y E2.

Estas dos incidencias señalan la relación entre E6 y E2. En lo que concierne a la glosa, se trata de una acotación explicativa sinonímica; el glosario de la edición de Montgomery y Baldwin del Nuevo Testamento de E6 registra, de hecho, *taiadura* como “lo cortado”, remitiendo la indicación al sentido de *prepucio* (1970: 632). Podemos interpretar esa adición como un intento de simplificación del texto para facilitar su comprensión y transmisión, situándose en el ámbito de la vulgarización del conocimiento.

Desde la perspectiva teológica, el versículo forma parte de la argumentación de Pablo en *Romanos* 3:21-31 en que explica el cumplimiento de la Alianza de Dios en

¹⁹⁰ Para el texto de *Romanos* en E2 hemos utilizado la versión publicada por Morreale (1957: 433-449).

¹⁹¹ Para el texto del Nuevo Testamento latino, a lo largo de este apartado hemos continuado utilizando como versión de referencia la *Sixto-Clementina* (Madrid 2011) por proceder de la tradición de la Biblia de París, con la cual también E6 se relaciona. Cuando E6 se aleja de sus soluciones, hemos indicado las variantes de procedencia en los casos en que ha sido posible identificarlas.

¹⁹² Pedro Lombardo, *In Epistolam ad Romanos*, III 1365B; *Glossa Ordinaria, Ad Romanos* 1061.

Jesucristo, pronosticada ya en la Ley y en los textos proféticos (v. 21), anunciando su extensión a los pueblos gentiles, no circuncidados, y configurando así al Dios de Israel como divinidad universal y no meramente nacional (vv. 22, 29). En el v. 30 la referencia a “un Dios” –*unus Deus* en latín– remite a la confesión histórica de la fe judía que se encuentra en *Deuteronomio* 6:4 y que proclama la unicidad y unidad del Dios de Israel:

- a. Audi, Israhel Dominus Deus noster, Dominus unus est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Escucha, ¡oh Israel! El Señor Dios nuestro es el solo y *único* Dios y Señor. (*Biblia Torres Amat*)¹⁹³.

Romanos 3:30 representa la cumbre de la argumentación de Pablo: el hecho de que el Dios de los cristianos sea el mismo Dios de los judíos y, por consiguiente, la extensión de su Alianza, en Jesucristo (v. 24), a todos los pueblos (vv. 22, 29), sin consideración por la circuncisión, que en el judaísmo se consideraba elemento imprescindible del Pacto (cf. *Génesis* 17:9-14; *Hechos* 15:1). Dentro del contexto castellano del siglo XIII, podía tratarse de un argumento de cierta envergadura para la apologética dirigida a los israelitas y para la catequización de los conversos, por si tenían la tentación de seguir sus antiguas prácticas rituales, además de señalar la continuidad entre las dos religiones.

En *Romanos* 4:18 encontramos la segunda acotación:

- a. e crouo en esperança contra esperança, que el fuesse padre de muchas yentes; segund es dicho: Assi sera el to linnage **cuemo las estrellas del cielo e cuemo el arena del mar**. (*Biblia E6*).
- b. et creyo en esperança contra esperança que el fuesse padre de muchas gentes, segunt es dicho: Assi sera el tu linage **como las estrellas del cielo e com el arena del mar**. (*Biblia E2*).
- c. qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium secundum quod dictum est ei: Sic erit semen tuum. (*Vulgata Sixto-Clementina*)¹⁹⁴.

El traductor al castellano ha añadido al texto original del versículo la mención “cuemo las estrellas del cielo e cuemo el arena del mar” que remite a la promesa de Dios a Abraham según se encuentra formulada en *Génesis* 15:5 y 22:17:

- a. Eduxitque eum foras, et ait illi: Suspice caelum et numera stellas, si potes. Et dixit ei: Sic erit semen tuum. (*Génesis* 15:5 *Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Y sacóle afuera y le dijo: Mira al cielo, y cuenta, si puedes, las estrellas. Pues así le dijo, será tu descendencia. (*Génesis* 15:5 *Biblia Torres Amat*).

¹⁹³ La *Biblia Torres Amat*, traducida de la *Vulgata Sixto-Clementina*, pone en letra cursiva las adaptaciones del texto que no se corresponden con palabras del original latino.

¹⁹⁴ Señalamos que E6 traduce según la variante “quod dictum est” que, entre otros, se encuentra en los códices *Cavensis* y *Legionensis 2* (*Vulgata*, Stuttgart 2007: 1754).

c. Benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et velut harenam quae est in litore maris. (*Génesis 22:17 Vulgata Sixto-Clementina*).

d. Yo te llenaré de bendiciones, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y como la arena que está en la orilla del mar. (*Génesis 22:17 Biblia Torres Amat*).

Dicho añadido podría remitir a los *Collectanea* de Pedro Lombardo que integra en el cuerpo del versículo la expresión *sicut stellae caeli, et arena maris*¹⁹⁵. En la *Glossa Ordinaria* también se encuentra la misma expresión en el cuerpo del versículo de *Romanos*, pero en una forma levemente diferente: *sicut stelle celi, & tanquam arena maris*¹⁹⁶. La traducción de E6, por el recurso a la ilativa «e» y la repetición «cuemo...cuemo...» por «sicut...tanquam...», parece más cercana a la variante de la *Glossa Ordinaria*. Sin embargo, la circunstancia de que ambas recopilaciones presenten esa versión del texto bíblico no excluye la posibilidad de que se encontrara también en el texto de referencia de los traductores de E6; la variante se encuentra, de hecho, en varios códices de la *Vulgata*, entre otros el *Toletanus* (Wordsworth y White 1954 [1889]: 82)¹⁹⁷. Recordamos, en efecto, que muy a menudo en el proceso de copia de los manuscritos las glosas podían acabar integrándose al escrito sagrado (Magrini 2005: 410-411).

En caso de que la especificación hubiera sido añadida conscientemente al versículo por los traductores de E6, la relevancia desde la perspectiva teológica e histórica es considerable, puesto que en el capítulo 4 de *Romanos* Pablo trata de demostrar a sus interlocutores cristianos de origen judío de la iglesia de Roma que en Jesucristo se había cumplido la promesa de Dios a Abraham de una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo y la arena del mar (*Génesis 22:17*)¹⁹⁸. Esa descendencia, en la argumentación del Apóstol, abarcaba a todos los pueblos con tal de que dieran prueba de la misma fe/confianza en Dios que Abraham había demostrado antes de la institución del sello de la circuncisión que la sancionaba (*Romanos 4:11-12,16*). Como la fe en Jesucristo resucitado es comparada e igualada por Pablo a la fe del patriarca ante la promesa de Dios (v. 24), dicha promesa, y la Alianza que en ella se basa, acaba, en Jesucristo, extendiéndose a todos los pueblos sin necesidad de circuncisión,

¹⁹⁵ *In Epistolam ad Romanos*, IV 1374C y 1376C.

¹⁹⁶ *Ad Romanos*, 1062.

¹⁹⁷ Se encuentra también en los manuscritos siguientes, con variantes ortográficas: *Hubertianus* (s. IX-X), *Theodulfianus* (s. IX) y *Sarisburiensis* (s. XIII), cf. Wordsworth y White (1954 [1889]: 82).

¹⁹⁸ En *Gálatas 3:16* Pablo va aun más allá en su argumentación, equiparando el *semen* de *Génesis 15:5* y *22:17* con Jesucristo mismo y no con la totalidad de las naciones.

puesto que Abraham había creído en la palabra de Dios antes de ser circuncidado; además, la circuncisión solo había sido establecida veinticuatro años más tarde como recordatorio de la confianza inicial del patriarca en la afirmación de la Divinidad (vv. 9-11; cf. *Génesis* 12:1-4 y 17:1-14). Por consiguiente, una especificación añadida al texto bíblico era susceptible de ser utilizada en términos polémicos frente a los judíos y en términos de instrucción religiosa de los conversos, para mostrarles en la fe católica el cumplimiento de su religión de origen. Es particularmente relevante también el hecho de que la promesa señalada en *Romanos* 4:18 recurra a una referencia a la versión más completa del juramento divino con respecto a la descendencia de Abraham, aquella contenida en *Génesis* 22:17, donde se mencionan tanto las estrellas del cielo como la arena de la orilla del mar. En efecto, en las reiteraciones precedentes de la promesa (*Génesis* 12:1-7; 13:14-17; 15:5; 17:1-8; 18:1-18) nunca las dos imágenes –las estrellas y la arena– se encuentran juntas, configurando así 22:17 como su versión más solemne (cf. Clifford y Murphy 1990: 26). Es, por tanto, significativo que para el texto de Pablo, dirigido a mostrar la realización en Jesucristo de las antiguas promesas de Dios, se utilice la referencia a la variante más amplia del juramento, señalando así el carácter completo y definitivo de la fe cristiana dentro del marco del plan divino para la humanidad; sin duda un recurso de peso para la apologética y la catequización en Castilla.

En *Romanos* 5:6 se encuentra otra adición al texto original:

- a. E quando nos eramos aun enfermos; christus por que murio segund el tiempo por nos malos. **el iusto por nos pecadores?** (*Biblia E6*).
- b. Et quando nos eramos aun enfermos christianos, ¿por que murio segunt el tiempo por nos malos **el justo por nos peccadores?** (*Biblia E2*).
- c. Ut quid enim Christus, cum adhuc infirmi essemus, secundum tempus pro impiis mortuus est? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La versión de E6 añade la expresión “el iusto por nos pecadores”, mantenida también por E2. Esta podría proceder de una variante textual que se encuentra en el códice *Toletanus: iustus pro iniustis* (Wordsworth y White 1954 [1889]: 84); con todo, no aparece en el cuerpo del texto bíblico proporcionado por Pedro Lombardo y la *Glossa Ordinaria*. Podría tratarse, también, de un resumen muy escueto del contenido de tres glosas que se encuentran en los *Collectanea* con respecto a *pro impiis* y *cum adhuc infirmi essemus*, en que se afirman los sufrimientos vicarios de Cristo por la humanidad,

sin distinciones entre judíos y gentiles. Sin embargo, la procedencia a partir del *Toletanus* parece más obvia.

- a. Et hoc, *pro impiis*, id est pro dilectione impiorum. Vel pro impiis, id est vice impiorum qui deberent mori in aeternum merito impietatis. Pro impiis, dico, non qui olim fuissent, et non tunc, sed potius mortuus est pro nobis impiis.
- b. *Cum essemus adhuc infirmi*, in peccatis.
- c. *Mortuus est pro nobis impiis*, id est pro nobis qui adeo infirmi eramus, quod etiam impii. (*In Epistolam ad Romanos*, V 1382CD)¹⁹⁹.

El carácter sumario de la acotación de E6 podría apuntar hacia notas estudiantiles, según la ya mencionada intuición de Montgomery y Baldwin (1970: 21-22), aunque los mismos autores la señalan como procedente del códice *Toletanus* (1970: 56). Hacemos también notar que la traducción de E2 (“et quando nos eramos aun enfermos cristianos”) no se justifica con el latín; prueba, quizá, de que la revisión llevada a cabo no se hizo necesariamente comparando el texto latino de base.

En *Romanos* 5:14-15 se encuentran dos glosas procedentes de la obra de Pedro Lombardo, compartidas también por E2, que las adapta lingüísticamente:

- a. Mas regno la muert desde adam fasta moysen, aun en aquellos que non pecaron de la manera que adam, el que es forma del auenidero. **Dize la glosa que adam fue fecho en forma del auenidero christo. E cuemo? Ca assi cuemo adam fue fecho por la mano de dios sin ayuntamiento de uaron e de mugier. assi ihesu christo fue concebido del sancto espirito en la uirgin sin ayuntamiento de uaron. Diz el apostol.** mas non fue el don assi cuemo peccado. **Dize la glosa que non fueron eguales el peccado e el don. Ca el peccado de adam duro fasta tiempo sennalado. mas la gracia e el don de dios que uino por ihesu christo durara siempre sin fin. e por esto non son eguales el peccado e el don. Diz el apostol.** Si por el peccado de uno murieron muchos; mucho mas abondo la gracia de dios e el don en muchos por amor de un ombre ihesu christo. (*Biblia E6*).
- b. Mas regno la muert desde Adam fasta Moysen aun en aquellos que non peccaron, de la manera que adam, el que es forma del auenidero. **Dize la glosa que Adan fue fecho en forma de uenidero christo, et como: ca assi como Adam fue fecho por la mano de Dios sin ayuntamiento de uaron e de muger, assi Jhesu Christo fue concebido de Spiritu sancto en la virgen, sin ayuntamiento de uaron. Dize el apostol:** mas non fue el don assi como el peccado **et dize la glosa que non fueron eguales el peccado e el don, ca el peccado de Adam duro fasta tiempo señalado, mas la gracia e el don de Dios que uino por la uenida de Jhesu Christo, durara siempre sin fin, et por esto non son eguales el peccado e el don. Diz el apostol:** si por el peccado de uno murieron muchos, mucho mas abondo la gracia de dios e el don en muchos por amor de vn omne Jhesu Christo. (*Biblia E2*).
- c. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Sed non sicut delictum, ita et donum: si enim unius delicto multi mortui sunt: multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

¹⁹⁹ En las citas a partir de los *Collectaneas* y de la *Glossa Ordinaria* hemos mantenido en letra cursiva las partes que reproducen el texto bíblico latino.

La primera glosa recorta material procedente de los *Collectanea*, bastante repetitivo en el original:

Qui Adam, *est forma*, id est similitudo; *futuri*, scilicet Christi, quantum ad Adam tunc futuri. **Adam autem dicitur forma futuri**, id est **Christi** [...]. Vel forma Christi dicitur, **quia sicut ille sine coitu a Deo factus est, ita Christus ex Virgine Spiritu sancto cooperante processit.** (*In Epistolam ad Romanos*, V 1392BC).

La segunda glosa recorta también, y de manera más considerable, el contenido del comentario muy largo y elaborado de Pedro Lombardo al versículo 15, del que reproducimos a continuación las partes seleccionadas por el traductor:

Quasi dicta: Adam est forma Christi, id est similes sunt Christus et Adam, *sed, non sicut delictum* Adae est, *ita est et donum* Christi, id est majus est donum Christi quam delictum Adae [...]. **Praeterea etiam his qui per Christum redimuntur temporaliter valet forma mortis ex Adam; in aeternum autem valebit vitae forma per Christum.** [...] Quasi dicta: **Vere non ita est donum ut delictum.** (*In Epistolam ad Romanos*, V 1392D-1393B).

En este caso el recorte efectuado puede sugerir que se trata de notas de clase o puede señalar el propósito de transmitir al destinatario solo el contenido esencial de los comentarios originales. *Romanos* 5:12-21 constituye uno de los textos fundamentales de la tradición cristiana acerca de la comprensión del significado de la muerte de Cristo según fue interpretada por los Padres de la Iglesia, en particular Ireneo de Lyon (siglo II), para quien la historia de la humanidad volvía a empezar en Jesucristo, que había venido a “recapitularla”²⁰⁰ deshaciendo la obra de Adán y dando una nueva dirección al camino del género humano (cf. Brown, Osiek y Perkins 1990: 1350). La argumentación del capítulo es construida por Pablo alrededor del paralelismo entre Adán y Cristo como iniciadores de dos fases distintas y sucesivas en la historia de la salvación: en la práctica, Cristo acaba representando un nuevo comienzo para la humanidad, reemplazando la muerte eterna, consecuencia de la desobediencia a Dios del primer hombre Adán, por la vida eterna, consecuencia de la obediencia a Dios de Jesucristo, el segundo Adán (*Romanos* 5:15-17; cf. 6:23 y *I Corintios* 15:45). Desde la perspectiva histórica, este texto también podía utilizarse en la apologética dirigida a los judíos y en la catequesis de los conversos para mostrar la relación de continuidad –y cumplimiento– entre el judaísmo y el cristianismo.

En *Romanos* 7:21 se halla otra adición al texto latino, sin fórmula que señale la presencia de una glosa. E2 sigue también a E6 en este caso:

²⁰⁰ “Recapitulación”, utilizado por Ireneo (*Adversus Haereses*, III.xviii.1), procede de *Efesios* 1:10.

- a. Quando quiero bien fazer, fallo la ley **que es bona**, ca el mal esta en mi. (*Biblia E6*).
- b. Queriendo bien fazer, fallo la ley **que es buena**, ca mal esta en mi. (*Biblia E2*).
- c. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El añadido “que es bona” resume el contenido de una glosa de Pedro Lombardo que el propio Lombardo adscribe a Ambrosio (siglo IV):

Invenio igitur. [Ambrosius] Dixerat **legem esse bonam**, et naturam esse bonam, que idem vult, et eidem consentit. Hic adjungit *legem* bonae naturae adjutricem, et tamen exterior homo, id est fomes peccati qui est ex carne, illa duo juncta vincit, ut homo per neutrum se posse evadere videns, obnoxius sit gratiae. Quasi dicta: Quia ego non operor malum, imo nolo. Igitur invenio legem esse bonam, id est, utilem et adjutricem, *mihi*, id est rationi, dum docet quid bonum vel quid malum sit. (*In Epistolam ad Romanos*, VII 1425A).

El capítulo 7 de *Romanos* es uno de los textos más controvertidos y herméticos de Pablo. En particular, según algunos comentaristas es posible que precisamente a partir del v. 21 el Apóstol esté utilizando el término “ley” no con referencia a la Ley de Moisés, sino más bien a un principio genérico que estructura las orientaciones éticas del individuo (Fitzmyer 1990: 851). Sin embargo, es evidente que tanto el traductor de E6 (y E2) como Pedro Lombardo lo utilizan con respecto al código mosaico. En esta circunstancia también se vislumbra una aplicabilidad para el contexto castellano del siglo XIII, puesto que se vuelve a afirmar el cumplimiento en Jesucristo de las promesas israelitas a través del reconocimiento del carácter provisional de la Ley, capaz sí de proporcionar el conocimiento del pecado y de indicar el camino hacia el bien, pero no de hacer efectiva su ejecución (7:21-23; cf. también 3:20). Un recurso adicional, entonces, en la catequización de los conversos y en la apologética dirigida a los judíos.

En *Romanos* 8:15 encontramos otra glosa procedente de la recopilación de Pedro Lombardo y aplicable con cierto peso argumentativo a la situación de Castilla.

- a. Ca no recibiestes espirito de seruidumbre decabo con temor. mas recibiestes espirito de affijamiento de fijos de dios en el que nos llamamos abba padre. **Dize la glosa que abba en ebraygo; padre es en latin. e por que los ebreos dizen abba. e los gentiles padre; puso el apostol abba padre.** (*Biblia E6*).
- b. Ca non recibiestes spiritu de seruidumbre de cabo con temor, mas recibiestes spiritu de affijamiento de fijos de Dios, en el que nos llamamos: abba, padre. **Dize la glosa que abba, en hebraico, padre es en latin, et porque los ebreos dizen abba e los gentiles padre, puso el apostol: abba, padre.** (*Biblia E2*).
- c. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El texto de la glosa se deriva de los *Collectanea*:

*In quo. Quasi dicat: [...] Judaei quidem clamabant: Abba; gentiles vero, Pater. Quod tamen idem est. **Abba enim Hebraice, Pater Latine dicitur**; sed propter sacramentum, **utrumque posuit Apostolus.** (In epistolam ad Romanos, VIII 1440AB).*

El traductor ha invertido el orden de las dos frases de la glosa que, por su parte, señala el carácter bilingüe y bicultural de la iglesia de Roma del primer siglo, formada tanto por judíos como por gentiles. Este matiz podía utilizarse en Castilla con vistas a la plena aceptación de los conversos dentro de la comunidad cristiana, un asunto que no debía de ser necesariamente de fácil realización si se tienen en cuenta las disposiciones legislativas acerca de los insultos a los conversos que hemos señalado en el apartado 2.3.3: el *Fuero de Brihuega* (1239-1242) en la época de Fernando III y las *Siete Partidas* durante el reinado de Alfonso X.

En el versículo 8:29 se encuentra una adición al texto que puede ser tanto traducción dinámica como resumen del sentido de una glosa de los *Collectanea*:

- a. Ca los que el dantes sopo **que serien sanctos**; aquellos enuio por seer conformados a la ymagen del so fijo. por que el sea el primer fijo entre muchos ermanos. (*Biblia E6*).
- b. Ca los que el de antes sopo **que serien santos**, aquellos enbio por seer confirmados a la imagen de su fijo, por que el sea el primer fijo entre muchos hermanos. (*Biblia E2*).
- c. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En efecto, la especificación “que serien sanctos” no procede del texto de la *Vulgata*. Sin embargo, mantiene y comunica el sentido de la glosa de Pedro Lombardo a *nam quos praescivit*, puesto que el término “sanctos” en la acepción neotestamentaria se refiere a todos los creyentes en Cristo, es decir, a los que han aceptado la predicación o anuncio del Evangelio:

*Nam quos praescivit. Quasi dicta: Vere Omnia cooperantur in bonum, quia praescire et praedestinare, etc. Et hoc est. [Remigius, Augustinus] Nam Deus praedestinavit, id est per appositam gratiam praeparavit, **ut verbo praedicationis crederent** illos, quos praescivit, id est longe ante praenovit. (In Epistolam ad Romanos, VIII 1449B).*

Si efectivamente es un sumario de esa acotación, podría tratarse otra vez de una indicación de que se utilizaron notas estudiantiles para la redacción de E6.

La glosa sucesiva se halla en *Romanos* 11:17 y procede de los *Collectanea*; también se encuentra en la *Glossa Ordinaria*, a partir de la cual Pedro Lombardo compuso su obra. Se trata de una acotación de carácter sinonímico:

- a. E si algunos de los ramos fueron quebrantados tu estando oleastro. **e oleastro es azeuuch** fust enxerido en ellos. e eres compannero de la rayz e de la grossura de la oliua. (*Biblia E6*).

- b. Et si algunos de los ramos fueron quebrantados, tu estando oleastro **et oleastro es azebuche**, fuste enxerido en ellos e eres compañero de la raiz e de la grossura de la oliua. (*Biblia E2*).
- c. Quod si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum oleaster esses, insertus es in illis, et socius radicis, et pinguidinis olivae factus es. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa es constituida por la expresión “e oleastro es azeuuch”, que puede remitir a la acotación de Pedro Lombardo “*cum esses oleaster, id est sterilis naturaliter et amarus*” (*In Epistulam ad Romanos*, XI 1486C). A pesar de su brevedad, el añadido es relevante desde las perspectivas lingüística, teológica y socio-histórica. En lo que se refiere a su caracterización filológica, el término “azeuuch” es sinónimo del latinismo *oleastro*, procedente del latín *oleaster*. En efecto, el glosario de la edición del Nuevo Testamento de E6 de Montgomery y Baldwin (1970) registra *oleastro* como latinismo, según indica el *DCEC* (1970: 594). Puesto que la traducción de E6 (y E2) proporciona el correspondiente término en un registro más popular –“azeuuch/azebuche”– se ve confirmado el propósito de vulgarización de la traducción. Además, esta circunstancia apunta también hacia la voluntad de fijar la atención del predicador o catequista sobre el pasaje bíblico en que el versículo se halla. En *Romanos* 11 el apóstol Pablo recuerda a los cristianos de origen griego y latino que el presunto rechazo de Israel por parte de Dios solo es provisional, hasta que el pueblo elegido se convierta a Cristo (11:1-2, 25-28); mientras tanto, es deber de los cristianos gentiles acordarse de que su fe se deriva de la fe y de las tradiciones de Israel (11:16-21). Dentro del contexto castellano, predicar o enseñar sobre tal circunstancia comportaba implicaciones en términos de aceptación social de los conversos, según también se reflejaba en las legislaciones vigentes.

Otra glosa que se presta al mismo tipo de consideraciones históricas aparece en *Romanos* 11:32, proveniente de los *Collectanea*, en forma abreviada. En efecto se sitúa en la conclusión del mismo capítulo y afirma la igualdad de los cristianos de origen gentil y judío delante de Dios.

- a. Ca dios todo lo encerro en descreencia que aya merced de todos. **de iudios e de gentiles**. (*Biblia E6*).
- b. Ca Dios todo lo encerro en descreencia, que aya mercet de todos **de judios e de gentiles**. (*Biblia E2*).
- c. Conclusit enim Deus omnia in incredulitate: ut omnium misereatur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La breve adición “de iudios e de gentiles” procede de Pedro Lombardo:

*Ut misereantur omnium, [Ambrosius] id est **Judaeorum et gentilium** quod nullum damnaturus sit, quod quidam falso opinati sunt. (In Epistolam ad Romanos, XI 1491C).*

La acotación sucesiva se encuentra en *Romanos 15:20*:

- a. mas assi preygue el euangelio. no en aquellos logares o christo es nombrado **de falsos mandaderos** por que yo non cimentasse sobrel ageno fundamento. (*Biblia E6*).
- b. predique el euangelio non en aquellos logares o Christo es nombrado **de falsos mandaderos**, por que yo no cimentasse sobre el ageno fundamento. (*Biblia E2*).
- c. Sic autem praedicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La expresión añadida “de falsos mandaderos” traduce una glosa que se encuentra en los *Collectanea*, que lee: “*ubi non est nominatus Christus a pseudoapostolis*” (*In Epistolam ad Romanos, XV 1524C*). Sin embargo, no se trata de una interpretación compartida en la exégesis contemporánea, ya que habitualmente se entiende que Pablo simplemente no quería predicar en lugares ya evangelizados por otros misioneros, sin referencia a consideraciones acerca de su ortodoxia o no (cf. Fitzmyer 1990: 867). La glosa se encuentra también como glosa interlinear en la *Glossa Ordinaria (Ad Romanos, 1073)*.

La siguiente acotación está en *Romanos 15:24*, con correspondencia tanto en los *Collectanea* como en una glosa interlinear de la *Glossa Ordinaria (Ad Romanos, 1073)*.

- a. quando yo compeçare a yr en espanna; espero que en passando uos uere; e que uos me leuaredes alla. si primera mientre yo fuer a uos fructo daquella parte **dond agora es la discordia**. (*Biblia E6*).
- b. quando yo començare a yr en Espanna, espero que en passando vos uere e que uos me leuaredes alla, si primeramientre yo fuere a uos fructo de aquella parte **donde agora es la discordia**. (*Biblia E2*).
- c. cum in Hispaniam proficisci coopero, spero quod praeteriens videam vos et a vobis deducar illuc, si vobis primum ex parte fructus fuero. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El añadido “dond agora es la discordia” se encuentra en los *Collectanea*, cuyos comentarios así explican la reflexión del Apóstol acerca de su deseado viaje a España:

Videam vos dico, *et a vobis deducar illuc*, scilicet in Hispaniam, *si tamen vobis primum fructus fuero*, id est de fructu vestro laetatus **ex parte illa quae modo discors est**. (*In Epistolam ad Romanos, XV 1525D*).

En el comentario de Pedro Lombardo, y por lo tanto en la glosa de E6, se percibe el anhelo de Pablo para que se encuentre en Roma con una comunidad donde cristianos gentiles y judío-cristianos se hayan reconciliado. En este caso también, la selección de

una acotación parece curiosamente corresponderse con el contexto castellano de esperada concordia entre católicos de origen y conversos, tan deseada por la Corona.

La última glosa de *Romanos* se halla en 16:23 y también procede de los *Collectanea*:

- a. Saluda uos gayo mio huespet e toda la yglesia. Saluda uos erastus arquero de la cibdat. **este era guardador de las archas ó metien los pechos.** e nuestro hermano quartu. (*Biblia E6*).
- b. Saludaus Gayo mi huespat e toda le iglesia. Saludaus Erastus arquero de la ciudat **este es guardador de las archas o metien los pechos** et nuestro hermano Quartu. (*Biblia E2*).
- c. Salutat vos Caius hospes meus, et universa ecclesia. Salutat vos Erastus arcarius civitatis, et Quartus frater. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El comentario de Pedro Lombardo lee:

Arcarius dicitur ab arca [...] **quia praeerat arcae, ubi ponebantur census tributorum et vectigalium.** (*In Epistolam ad Romanos*, XVI 1530C).

En este caso la acotación parece destinada a dinamizar la traducción, adaptándola a términos más claros dentro del contexto castellano del siglo XIII, como es la referencia a los tributos llamados “pechos”.

8.2 Las glosas en 1 Corintios

En *1-2 Corintios* y *Gálatas* se halla la mayoría de las glosas del Nuevo Testamento, casi el 70%, concentradas en estas cartas que se ocupan de las relaciones entre cristianos gentiles y de origen judío. En *1 Corintios* hay 46 versículos glosados.

La primera acotación se encuentra interpolada en el texto de *1 Corintios* 4:10 y procede también de los *Collectanea*. La señala la fórmula “diz la glosa”:

- a. Nos somos locos por christo. e uos sabios por christo. **diz la glosa. nos somos locos por christo ca ya cruz preigamos. e uos semeiades sabios por christo callando.** Nos flacos e uos rezios. uos nobles e nos uiles. (*Biblia E6*).
- b. Nos somos locos por Jhesu Christo e uos sabios por Christo, **Diz la glosa: nos somos locos por Christo, ca ya cruz predicamos, e uos semejades sabios por Christo callando;** et nos flacos e uos rezios; et uos nobles e nos viles. (*Biblia E2*).
- c. Nos stulti propter Christum, vos autem prudentes in Christo: nos infirmi, vos autem fortes: vos nobiles, nos autem ignobiles. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El comentario de Pedro Lombardo dice:

Et **nos stulti sumus propter Christum, cujus crucem praedicamus. Quod vos tacentes, videmini in Christo prudentes.** (*In Epistolam I ad Corinthios*, IV 1568D).

Una glosa casi idéntica se encuentra también en la *Glossa Ordinaria* (*Ad I Corinthios*, 1077). Sin embargo, el hecho de que esta no reproduzca la frase del versículo

“nos somos locos por christo” como lo hace E6 (y E2), sugiere que la acotación de E6 fue más bien traducida a partir de la versión de los *Collectanea*. Desde la perspectiva exegética, el versículo forma parte de la polémica entre Pablo y la iglesia de Corinto acerca del autoridad del Apóstol, cuya legitimidad el propio Pablo fundamenta en sus sufrimientos por amor a Cristo (cf. 4:1-4, 10-13).

La segunda glosa de *I Corintios* se halla en 5:6 y proviene de Pedro Lombardo, en forma abreviada. Se presenta como una interpolación textual, sin fórmula introductoria:

- a. No es bono el uuestro alabamiento, **pues que tal cosa sofrides**. Non sabedes que poca leuadu a corrompe toda la massa. (*Biblia E6*).
- b. Non es bueno el uestro alabamiento **pues que tal cosa soffrides**. Non sabedesque poca leadura corrompe toda la massa? (*Biblia E2*).
- c. Non est bona gloratio uestra. Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La expresión “pues que tal cosa sofrides” recorta el comentario original, que recita:

Non bona est. Quasi dicat: Et quia talis fornicator inter vos est, igitur non bona est gloratio uestra, qua justos vos esse jactatis qui talem inter vos patimini. (In Epistolam I ad Corinthios, V 1573AB).

San Pablo se está refiriendo al hecho de que la comunidad cristiana de Corinto hubiera aceptado en su medio, sin rechistar, a un hombre que tenía una relación incestuosa con su madrastra y que, además, vivía abiertamente con ella (cf. 5:1), causando así un escándalo público.

La glosa sucesiva aparece en *I Corintios* 6:12 y también procede de los *Collectanea*.

- a. Todas cosas me conuienen **pedir**. mas no me cumplen. Todas cosas me conuienen. mas yo non tornare so poder de ninguno. **diz la glosa. non quiero tornar so poder de iuezes por cosa que aya a demandar. ni quiero seer so poder de alguna cosa. que por ella de corroto a mio hermano. ca estonz sennorea sobre nos la cosa. quando por el amor della posponemos el amor del uezino.** (*Biblia E6*).
- b. Todas cosas me conuienen **pedir** mas no me cumplen. Todas cosas me conuienen, mas yo non tornare so poder de ninguno. **Diz la glosa: Non quiero tornar so poder de iuezes por cosa que aya a demandar, nin quiero ser so poder de alguna cosa que por ella de corroço a mio hermano, ca estonce sennoreara sobre nos la cosa quando por el amor della respondemos el amor del uezino.** (*Biblia E2*).
- c. Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt: omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La primera observación concierne a la inserción del verbo “pedir” en el cuerpo del versículo. Este, en realidad, es una interpolación que sigue el sentido de la glosa de Pedro Lombardo a la primera parte del texto; *pedir* ha de interpretarse, entonces, según el significado de “tratar de conseguir”, que se corresponde con el latín *repetere*:

Omnia mihi licent [...] Quasi dicta: non est contendendum cum fratres tamen omnia mea licent, id est licita sunt repeti, id est omnia mea licet **repeterere** mihi. (*In Epistolam I ad Corinthios*, VI 1579B).

A su vez, el texto de la glosa de E6 (y E2) traduce la glosa de los *Collectanea* a la segunda parte del versículo, en la cual interpola la expresión “por cosa que aya a demandar”, que especifica el ámbito al cual el Apóstol se está refiriendo en su plegaria para que la libertad del cristiano no sea juzgada por otros hermanos bajo ningún aspecto – retomando el sentido de la primera acotación del maestro glosador– y tampoco se convierta en licencia de pecado:

Sub potestate nullius redigar hominis vel rei, id est **nolo redigi sub potestate iudicis, vel nolo esse sub dominio alicujus rei, ut causa ejus fratrem offendam. Tunc enim res super nos dominium habet, cum amorem ejus amori proximi praeponimus.** (*In Epistolam I ad Corinthios*, VI 1579BC).

En el capítulo 7 de *I Corintios* se pueden constatar cuatro glosas –solo dos de las cuales se identifican formalmente (7:5; 7:15)– que especifican los casos de separación temporal o definitiva admitidos dentro del matrimonio. Además, una de ellas (7:15), se aplica al contexto de uniones mixtas, lo que puede sugerir que el pasaje pudiera servir de guía para la compleja situación castellana, caracterizada por la coexistencia de gentes de fe distinta y probablemente por situaciones de amancebamiento no demasiado conformes a la legislación, que vedaba los matrimonios mixtos ya desde la época visigoda (Roth 1994: 12, 35; Salvador Martínez 2006: 164). La primera acotación se halla en 7:5 y procede directamente de los *Collectanea*:

a. No uos engannedes uno a otro si no con consentimiento a tiempo por que non seades en oracion. **Diz la glosa. Non tuelga el uaron ala mugier ni la mugier al uaron so debdo por que no aya hy achaque de fazer adulterio. que por el departimiento no nazca fornicio. diz el apostol.** E decabo digo. Tornat uos en aquello mismo por que uos no prueue satanas por el uestro contenimiento. (*Biblia E6*).

b. No uos engannedes vno a otro si no con consentimiento a tiempo por que non seades en oracion. **Diz la glosa. Non tuelga el uaron a la mugier nin la mugier al uaron so debdo, por que no aya y achaque de fazer adulterio o por el departimiento non nasca fornicio. Dize el apostol.** E de cabo digo, tornat uos en aquello mismo por que uos prueue Sathanas por el uestro entendimiento. (*Biblia E2*).

c. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi: et iterum revertimi ni in idipsum, ne tenet vos Satanas propter incontinentiam vestram. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa del traductor recorta levemente la de Pedro Lombardo, sin restar ningún matiz a la explicación:

Nolite, etc. Quasi dicta: Et quia nec vir nec mulier potestatem sui corporis habet, ergo **nolite fraudare invicem**, id est **subtrahere debitum, quod posset esse causa adulterii**. [Augustinus] Hoc ideo dicit Apostolus ut conveniant in re uxoria, **ne dissensio generet fornicationem**. (*In Epistulam I ad Corinthios*, VII 1588A).

Destaca la traducción dinámica de *subtrahere debitum*, expresado en castellano por “Non tuelga el uaron ala mugier ni la mugier al uaron”, que retoma el v. 3 del texto paulino: “el uaron torne so debdo ala mugier. otro si la mugier al uaron” (E6).

En *I Corintios* 7:11 se encuentra otra acotación sobre el mismo tema del matrimonio, constituida por el recorte de una glosa de Pedro Lombardo que, a su vez, retoma las instrucciones del mismo Jesús acerca del divorcio procedentes del Sermón de la Montaña (*Mateo* 5: 31-32).

- a. E si se departierre **por achaque de fornicio**; que este non casada. o que faga paz con su marido. e el uaron que non dexe su mugier **sino por achaque de fornicio**. (*Biblia E6*).
- b. Et si se departierre **por achaque de fornicio**, que este non casada o que faga paz con su marido, e el uaron que non dexe su mugier **si non por achaque de fornicio**. (*Biblia E2*).
- c. quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En los *Collectanea*, en efecto, podemos leer:

Quod si. Quasi dicat: Non discedat, *quod si discesserit*, **scilicet causa fornicationis**, praecipio manere innuptam, viro vivente, aut reconciliari viro suo, si ipsa non continet. [Augustinus] Si enim se non continet, mulier viro debet potius reconciliari quam alteri nubere. Et similiter, vir non dimittat uxorem suam, **nisi causa fornicationis**. (*In Epistulam I ad Corinthios*, VII 1590CD).

El traductor ha retomado la repetición (*causa fornicationis*) que Pedro Lombardo pone en su glosa con respecto a los casos en que Jesús había admitido el divorcio y que procede, como dijimos, del Sermón de la Montaña. La misma especificación se encuentra también en la *Glossa Ordinaria* como glosa interlinear (*I ad Corinthios*, 1079). En efecto, en *Mateo* 5:31-32 podemos leer:

- a. Dicho es qual quier que dexare su mugier; del la carta del repoyamiento. Mas yo digo a uos que el que su mugier dexare **sino por achaque de fornicio**. que la faze seer adultera. E el que tomare la que dexo; faze adulterio. (*Biblia E6*).
- b. Dictum est autem: Quicumque dimiserit uxorem suam, **excepta fornicationis causa**, facit eam moechari: et qui dimissam duxerit, adulterat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En la traducción de E6 (y E2) la nota se ha introducido dentro del cuerpo de la epístola y sin fórmula introductoria, convirtiéndose en parte del texto bíblico, reforzando así la carga de autoridad de la limitación del divorcio. Acerca del significado exacto de

causa fornicationis el debate permanece abierto entre los exegetas. Una interpretación asimila el correspondiente término griego (πορνεία) al adulterio, mientras que otra lo equipara, siguiendo argumentaciones rabínicas, a los casos de consanguineidad en que la Ley de Moisés prohibía el matrimonio (*Levítico* 18:6-18; cf. Viviano 1990: 642).

El texto glosado sucesivo, *1 Corintios* 7:15, continúa sobre el tema de la separación, en el caso específico de uniones mixtas entre cristianos y gentiles.

- a. E si el non fiel se partiere parta. Ca no es tenuto a seruidumbre el uaron o la mugier **desta manera yerra so oio**. En paz nos llamo dios. **cuemo si dixiesse el fiel no es tenuto a seruicio desta guisa**. (*Biblia E6*).
- b. Et si el non fiel se partiere, parta; ca non es tenuto a seruidumbre el uaron o la mugier. **Desto manera yerra su ojo**. En paz nos llamo Dios. **Cuemo si dixiesse el fiel non es tenuto a seruicio desta guisa**. (*Biblia E2*).
- c. Quod si infidelis discedit, discedat: non enim seruituti subiectus est frater, aut soror in huiusmodi: in pace autem vocavit nos Deus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Dentro del versículo se encuentran dos añadidos. El primero está constituido por la expresión, bastante oscura, “desta manera yerra so oio”, que podría estar parafraseando una afirmación que se halla en la glosa muy larga de Pedro Lombardo a *quod si infidelis*, donde el maestro argumenta a favor de la posibilidad para el cónyuge cristiano de volver a casarse en caso de que su esposo no cristiano decidiera separarse para unirse en matrimonio con otra persona. En esta eventualidad él o ella serían culpables de adulterio. La frase correspondiente dentro del cuerpo de la glosa lee: “infidelis autem discedens et in Deum et in matrimonium peccat” (*In Epistolam I ad Corinthios*, VII 1593C). La segunda adición –“cuemo si dixiesse el fiel no es tenuto a seruicio desta guisa”– traduce la glosa de los *Collectanea* a *in pace autem*: “Quasi dicat: Fidelis non est subjectus seruituti in hujusmodi sed pacem debet servare” (*In Epistolam I ad Corinthios*, VII 1593D-1594A).

El último añadido del capítulo 7 se encuentra en los vv. 20-21 y parece una armonización con el v. 24 con vistas a hacer más clara la traducción.

- a. Cada uno dela guisa que fue llamado assi sea **esquantra dios**. Fuste llamado seyendo sieruo; no ayas cura. E si puedes seer libre usa mas. (*Biblia E6*).
- b. Cada vno de la guisa que fue llamado, assi sea, **escontra Dios** fuste llamado. Non ayas cura seyendo sieruo, et si puedes seer libre vsa mas. (*Biblia E2*).
- c. Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat. Servus vocatus es? non sit tibi curae: sed et si potes fieri liber, magis utere. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Las palabras “esquantra dios” remiten al latín *apud Deum* del v. 24:

- a. Cada uno dela guisa que fue llamado assi sea esquantra dios. (*Biblia E6*).

- b. Cada vno de la casa que fue llamada assi sea escontra Dios. (*Biblia E2*).
- c. Unusquisque in quo vocatus est, fratres, in hoc permaneat apud Deum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La expresión, que no se encuentra ni en los *Collectanea* ni en la *Glossa Ordinaria*, parece más bien una adición por parte del traductor con vistas a aclarar el sentido espiritual del versículo 20 gracias a la anticipación de la especificación contenida en el v. 24. Dentro del contexto representado por los vv. 17-24 el apóstol Pablo invita a su auditorio a que no se preocupe por su condición social, haciendo presente a los cristianos que, delante de Dios, se sitúan todos en situación de igualdad: al mismo tiempo libres, por depender solo de Dios, y esclavos, por ser todos servidores de Él. Sin embargo, los textos latino y griego del versículo son bastante ambiguos, ya que no queda claro en qué consista el *magis utere*, es decir, si aprovechar o no de la oportunidad de cambio de estatuto social representada, para un esclavo, por la manumisión (Murphy-O'Connor 1990: 805). El añadido textual parece optar por subrayar que lo que más cuenta en la vida del creyente es su posición ante Dios más que el estatuto social. Esta interpretación es más evidente en la traducción de 7:20 en E2 que en la de E6, a causa del desplazamiento del sintagma verbal “non ayas cura” y de la relación que se establece entre “escontra Dios” y “fuste llamado”:

- a. Cada uno dela guisa que fue llamado assi sea esquantra dios. Fuste llamado seyendo sieruo; no ayas cura. E si puedes seer libre usa mas. (*Biblia E6*).
- b. Cada vno de la guisa que fue llamado, assi sea, escontra Dios fuste llamado. Non ayas cura seyendo sieruo, et si puedes seer libre vsa mas. (*Biblia E2*).

En E2 destaca el hecho de que el llamado por parte de Dios determine también en el individuo que lo recibe una responsabilidad única hacia Él. Esta incidencia parece señalar que la redacción de E2 se configuró como revisión de la traducción no solo en términos de puesta al día lingüística, aunque sin buscar la correspondencia exacta con el latín.

La glosa a *1 Corintios* 8:7 presenta un rendimiento considerable desde la perspectiva de la comprensión de la lectura del texto bíblico dentro del contexto específico castellano del siglo XIII:

- a. Mas no es sciencia en todos. Algunos y a con enferma conciencia del ydolo. e que comen delos sacrificios del ydolo. e la conciencia cuemo sea enferma. ensuziada es. **diz la glosa. que algunos comen delos sacrificios con conciencia del ydolo. que tienen que el ydolo es alguna cosa de dios. e depues del conuertimiento comen de los sacrificios**

assi cuemo antes. cuemo si alli ouiesse alguna cosa de dios. e la consciencia daquellos es ensuziada. de los que an la ciencia de un dios. (*Biblia E6*).

b. Mas non es sciencia en todos. Algunos ya que con enferma consciencia... del ydolo e la consciencia cuemo sea enferma ensuziada es. **Diz la glosa que algunos comen de los sacrificios con consciencia... del ydolo que tienen que el ydolo es alguna cosa de Dios e depues del conuertimiento comen de los sacrificios, assi como antes, como si alli ouiessem alguna cosa de Dios. Et la consciencia de aquellos es ensuziada de los que an la consciencia de vn Dios.** (*Biblia E2*).

c. Sed non in omnibus est scientia. Quidam autem cum conscientia usque nunc idoli, quasi idolothytum manducant: et conscientia ipsorum cum sit infirma, polluitur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa traduce las acotaciones de Pedro Lombardo, recortándolas levemente:

Sed quidam manducant de sacrificiis cum conscientia idoli, quia putant idolum aliquid divinum esse. Et hoc, usque nunc, id est etiam nunc post conversionem, sicut ante conversionem. [Ambrosius] **Manducant**, dico, cum conscientia et quasi idolothytum, id est cum reverentia idolo, **quasi aliqua illic esset divinitatis. Et conscientia ipsorum** cum sit infirma, **polluitur per illos qui habent scientiam unius Dei** [...]. (*In Epistolam I ad Corinthios, VIII 1605C*).

En la glosa se encuentra una referencia al concepto hebraico de la unicidad de Dios, tal y como se afirma en la ya mencionada confesión histórica de la fe de Israel contenida en *Deuteronomio* 6:4:

a. Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

b. Escucha, ¡oh Israel! El Señor Dios nuestro es el solo y *único* Dios y Señor. (*Biblia Torres Amat*).

En primer lugar, desde la mera perspectiva de la traducción del material original de Pedro Lombardo, la versión contenida en E6 vierte fielmente las frases de los *Collectanea* “et conscientia ipsorum cum sit infirma, polluitur per illos qui habent scientiam unius Dei”. Teniendo en cuenta la familiaridad del autor de las glosas originales con la teología y material de origen hebraico (Smalley 1976: 218), la utilización del latín *unus* acompañando el término *Deus* no puede no remitir a una intertextualidad con la mencionada confesión de fe contenida en el *Deuteronomio*, la cual, además, es el texto que controla la argumentación de Pablo en el capítulo 8 de *I Corintios*, a su vez dedicado a la cuestión de la comunión de mesa entre cristianos y paganos, un tema ciertamente afín al de los escrúpulos que en Castilla los conversos procedentes del judaísmo podían mantener alrededor de la observancia o no de sus antiguas reglas alimentarias u otras prácticas. De hecho, en los versículos 4 y 6 del mismo capítulo podemos leer:

- a. De escis autem quae idolis immolantur, scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. [...] Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia et nos in illum: et unus Dominus Iesus Christus per quem Omnia, et nos per ipsum (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. De las uiandas que a los ydolos son sacrificadas sabemos que el ydolo nada es en el mundo. e que no a ningun dios sino uno. [...] Nos no auemos mas de un dios padre. del que son todas cosas e nos del. e un dios ihesu christo. por el que son todas las cosas e nos por el (*Biblia E6*).

Pablo, un exmaestro judío con una sólida formación teológica hebraica (cf. *Hechos* 22:3), está reconociendo en este texto, dentro de una diatriba muy sofisticada con los supuestos creyentes corintios “fuertes” (cf. *2 Corintios* 13:9) y conocedores de los puntos más refinados de la Ley judía, que efectivamente las carnes de animales sacrificados a los ídolos paganos podían comerse por parte de cristianos por no haber sufrido ninguna contaminación que las transustanciara en algo diferente y religiosamente peligroso, puesto que los ídolos no están relacionados con ninguna otra divinidad existente, ya que solo existe una divinidad, el Dios de Israel, en cuya estructura injerta a Jesucristo a través del paralelismo entre *unus Deus* y *unus Dominus*. Por ello, el apóstol construye su argumentación alrededor de las palabras procedentes de la confesión de fe judía de *Deuteronomio* 6:4, que se encuentran tejidas dentro de su escrito, yendo luego más lejos al recomendar a los “fuertes” que renuncien a la superioridad que les proporciona ese conocimiento, dejándose mover por la caridad a no comer dichas carnes en presencia de hermanos cristianos que no hayan alcanzado tan agudo conocimiento y libertad de actuación (cf. *1 Corintios* 8:9-13). Los comentaristas bíblicos reconocen la utilización que Pablo está haciendo del texto del *Deuteronomio* (cf. Murphy-O’Connor 1990: 806, entre otros). Recordemos, además, que *unus* tiene en latín los sentidos de ‘único’, ‘uno solo’ y ‘uno’, según pone en evidencia la traducción de Torres Amat. Dentro del contexto castellano del siglo XIII, y de la catequización de los conversos, el texto glosado podía utilizarse para señalar la continuidad entre la religión hebraica y la cristiana, y para animar a los neófitos acerca de la falta de necesidad de continuar en sus antiguas prácticas rituales. En efecto, la referencia de Pedro Lombardo a la *scientiam unius Dei* –“la ciencia de un dios” en la glosa de E6– no se puede dissociar del referente a la unicidad del Dios de Israel constituido por *Deuteronomio* 6:4, puesto que se trata de la “verdad” del “único Dios”, es decir, del Dios de Israel. Esto plantea un tipo de argumentación que podía tener mucha fuerza dentro de un contexto de catequización de

conversos, y aún más para la conversión de los judíos al cristianismo, ya que se les podía mostrar que se estaba hablando del mismo “único Dios” de su antigua fe. La esperanza de dicha conversión constituía uno de los pilares de la política de la Corona de Castilla, en el respeto de las normas establecidas por Roma y fundamentadas en argumentaciones de san Agustín, de las cuales hemos tratado más ampliamente en el apartado 4.2 (cf. Baer 1971: 15; Chazan 2006: 36-38). En manos de teólogos y predicadores hábiles se podía demostrar a los judíos y a los conversos que su religión, o su antigua fe, hallaba su continuidad natural en la fe cristiana; de hecho, desde finales del siglo XII se había visto el comienzo de las predicaciones apologetica y proselitista de los franciscanos y luego de los dominicos dirigidas a los judíos (Roth 1995: 21-22; Chazan 2006: 48; Rábade Obradó 2006: 304-310). Religión y política podían así encontrarse con sus exigencias respectivas y E6 se ubica de lleno dentro de ese contexto.

En el mismo capítulo se halla otra glosa, en el v. 11, también procedente de los *Collectanea*:

- a. e pereçra el enfermo por la tu consciencia. por el qual fue muerto christus? **Glosa. Si el que come las carnes de los sacrificios del ydolo uiere ati comer daquello mismo. non cuedara que lo fazes tu por onra del ydolo? El pereçra e tu pecas graue miente. (Biblia E6).**
- b. e perezra el enfermo por la tu consciencia, por el qual fue muerto Christo. **Glosa: Si el que come las carnes de los sacrificios del ydolo viere a ti comer de aquello mismo, bien cuydara que lo fazes tu por onrra del ydolo. El perezra e tu pecas graue miente. (Biblia E2).**
- c. Et peribit infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El contenido recorta levemente los comentarios originales latinos. La primera parte de la glosa (“Si el que come las carnes de los sacrificios del ydolo uiere ati comer daquello mismo”) traduce de manera dinámica la acotación original con vistas a aclarar a quién Pablo se está refiriendo cuando Pedro Lombardo utiliza *frater* y *te sapientem*:

Et ita peribit infirmus frater in tua conscientia. id est quia te sapientem videt comedere, putans sub idoli veneratione, propter quem salvandum Christus mortuus est, et ita graviter peccas. (In Epistolam ad Corinthios, VIII 1606B).

Este versículo se inserta también dentro de la misma argumentación de Pablo, apuntando, por un lado, que para los cristianos no constituía un elemento de contaminación cultural el comer las carnes que se vendían en los mercados públicos del imperio y que habitualmente procedían de los sacrificios a las divinidades paganas, por el

hecho de que esas divinidades en realidad no existían (v. 4). Por otro lado, invitando a los creyentes que habían alcanzado ese grado de entendimiento a que no despreciaran a los hermanos procedentes del judaísmo que todavía se sentían obligados a seguir sus antiguos escrúpulos religiosos (v. 9). Desde la perspectiva del contexto castellano y de la óptica de aceptación e integración de los conversos dentro de la comunidad cristiana, el texto podría utilizarse en términos de formación pastoral de los católicos de nacimiento, para que no mirasen con recelo a los neófitos que todavía se encontraban en proceso de aprendizaje de una praxis de vida.

En *1 Corintios* 9:17 se ha interpolado una glosa que podría utilizarse exegéticamente desde la perspectiva de la formación del clero. Como hemos mencionado en el apartado 1.3.2, la educación de los sacerdotes, en particular en lo que concernía al conocimiento del latín, había sido bastante carente, hasta el punto que el Concilio de Valladolid de 1228 había decretado el carácter obligatorio de su aprendizaje so pena de no recibir los beneficios conexos con los cargos eclesiásticos (Avenoza 2008: 13-16; Gorosterratzu 1925: 226; Nieto Soria y Sanz Sancho 2002: 171).

- a. Si esto fago queriendo e de uoluntad; gualardon e dello. mas si lo fago a amidos; so despensero. **esto es que los otros auran gualardon por mi mas yo no.** (*Biblia E6*).
- b. Si esto fago queriendo e de uoluntad, gualardon he de ello. Mas si lo fago a amidos, a amidos so despensero. **Esto es, que los otros auran gualardon por mi, mas yo, non.** (*Biblia E2*).
- c. Si enim volens hoc ago, mercedem habeo: si autem invitus, dispensario mihi credita est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa se limita a traducir parte de una frase del largo comentario de Pedro Lombardo al versículo:

Si autem volens. [...] Si coactus inopia earum rerum quae temporali vitae sunt necessariae, preadico Evangelium, **alii per me habebunt mercedem, ego autem non**, quia ipsum Evangelium non diligo, sed ejus Premium in illis temporalibus constitutum. (*In Epistolam I ad Corinthios*, IX 1611D).

En el pasaje de que el v. 17 forma parte (*1 Corintios* 9:1-18) Pablo defiende el derecho de los misioneros cristianos a vivir de su ministerio sin tener que trabajar por un sueldo y, además, su propia autonomía con respecto a la comunidad de Corinto por no depender financieramente de ella, identificando como verdadera recompensa la satisfacción que ese apostolado gratuito le aporta (v. 18). El texto del v. 17 con su glosa podría verse como una plegaria a favor de un desempeño responsable y dedicado de las

funciones pastorales: vivirlas como misión o, al menos, como una responsabilidad que le ha sido entregada a uno. Dentro de un contexto de formación eclesial, se trata sin lugar a dudas de un argumento de peso. Se puede, entonces, vislumbrar la pluralidad de fines pastorales y catequéticos a los cuales la traducción bíblica podía responder como herramienta educativa.

En *I Corintios* 10:11 se halla una glosa que da constancia de la comprensión del desarrollo histórico todavía vigente en el siglo XIII:

- a. Estas cosas contecieron a ellos en figura. ca escriptas son a castigamiento de nos. en los quales uinieron las fines de los siglos. **esta es la sesena edat en que somos nos.** (*Biblia E6*).
- b. Estas cosas contescieron a ellos en figura, ca escriptas son a castigamiento de nos, en los quales vinieron las fines de los siglos. **Esto es la sesena hedat en que somos nos.** (*Biblia E2*).
- c. Haec autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El recorte de la glosa original de Pedro Lombardo conlleva algunas consideraciones de índole teológica e histórica. El traductor se limita a citar solo una frase del material original, que los *Collectanea* ascriben a san Agustín: “esta es la sesena edat en que somos nos”. El breve texto se corresponde también con una glosa interlinear de la *Glossa Ordinaria* (*I Ad Corinthios*, 1082). La acotación se encuentra dentro del comentario siguiente:

Ad correptionem nostram, dico, *in quos*, scilicet nos, *devenerunt fines saeculorum*, **id est sexta aetas, qui in ultima aetate saeculi sumus**, et tot exemplis priorum magis corrigi debemus. Vel, fines saeculorum devenerunt in nos, id est saecularitas et carnalitas, scilicet amor rerum temporalium in nobis finitur per Christum, et ideo turpius est, si peccamus. (*In Epistolam I ad Corinthios*, X 1621C).

El comentario de Pedro Lombardo proporciona dos interpretaciones del texto bíblico: una primera de tipo más literal e histórico que hace referencia a la subdivisión de la historia de la salvación y de la humanidad en seis fases distintas, y una segunda interpretación de carácter más alegórico –señalada por *vel*– según la cual la sexta etapa se identifica por sus características espirituales; es decir, a raíz del Adviento de Cristo sus discípulos han muerto al siglo presente y a una forma de vida construida exclusivamente alrededor de los aspectos materiales y carnales de la existencia humana. El traductor de E6 no adoptó ese segundo enfoque, optando por el más concreto, que simplemente hace alusión a la subdivisión de la historia. Esta circunstancia se corresponde con el tipo de

acercamiento al texto bíblico que tenía vigencia en los siglos XII y XIII, más interesado en el sentido literal de las Escrituras que en elucubraciones alegóricas (Luscombe 1985: 111-112). La historia de la humanidad se solía dividir desde los *Cánones crónicos* de Eusebio (siglo III-IV) en seis fases que empezaban respectivamente por la creación de Adán y Eva, el diluvio de Noé, el llamado de Abrahán, la consagración de David como rey de Israel, la deportación de los judíos a Babilonia, y el nacimiento de Cristo, según también se menciona en la *Estoria de España* de Alfonso X (cap.151, Alfonso X 1999: 70; cf. Brancaforte 1999: 25-26). Esa comprensión de la historia ya había sido afirmada por san Agustín, a través de cuya obra se habría difundido en la península (Rico 1972: 19; Magazzù 2002: 109-115)²⁰¹. La presencia de una glosa de este tipo en E6, entonces, da constancia de la correspondencia de la traducción con los cánones culturales de su tiempo, en particular con la práctica historiográfica de interpretar y construir la historia nacional castellano-leonesa dentro de las pautas de la historia sagrada y en continuidad con ella²⁰². Además, desde una perspectiva exegética, el texto bíblico de E6 con su glosa destaca por su potencial interpretativo para el peculiar contexto castellano. En efecto, en los vv. 10:1-13 Pablo explica que la historia del pueblo de Israel ha de interpretarse como una prefiguración de la sucesiva vida de la Iglesia con fines pedagógicos para ella; el latín lo expresa a través de la fórmula *in figura contingebant illis* (v. 11). El versículo 11, encima, especifica que ha llegado la última etapa de la historia de la salvación. En este caso también, por tanto, el relato bíblico glosado podía utilizarse para fines apologéticos y polémicos frente a los judíos y de catequización de los conversos, enfatizando una vez más la relación de continuidad y cumplimiento entre las dos religiones.

Las tres glosas sucesivas que se encuentran en el capítulo 10 de *I Corintios* vuelven a enfrentarse con la problemática de la comunión de mesa entre los judío-cristianos y los creyentes de origen griego y con la del consumo de las carnes vendidas en los mercados públicos y procedentes de sacrificios paganos. Se aplican las mismas consideraciones exegéticas que ya hemos señalado acerca de 8:7 y 8:11. La fuente de

²⁰¹ La referencia proporcionada por Rico (1972: 19) es *De Genesi contra Manichaeos* I, xxiii, 35-43.

²⁰² Este tema historiográfico se ha desarrollado a lo largo del apartado 4.1.

procedencia es el comentario de Pedro Lombardo, con correspondencias también en la *Glossa Ordinaria*²⁰³. La primera acotación se halla en 10:23:

- a. Todas cosas me conuienen. mas todas cosas hedifican. **diz la glosa que nol era uedado por mandado de dios comer de las carnes de los ydolos. mas si las comiesse farie escandalo a los otros.** (*Biblia E6*).
- b. ...Todas cosas me conuienen, mas todas cosas [non] hedifican. **Diz la glosa: que nol era uedado por mandado de Dios comer de las carnes de los ydolos, mas si las comiesse farie escandalo a los otros.** (*Biblia E2*).
- c. Omnia mihi licent, sed non omnia aedificant. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El traductor ha recortado el comentario de los *Collectanea*:

Omnia mihi licent. Potestate liberi arbitrii et doctrina legis naturalis. [Ambrosius] Omnia enim secundum legem naturalem licent, quia omnia munda sunt; **de cibis enim et carne idolis immolata hic agitur. Ideo recte ait, licent, id est praecepto Domini nullo prohibetur.** Vel, omnia licent, non quia omnia liceant, etiam illicita. Sed ecce ponamus omnia licere. *Sed non omnia aedificant* proximos, ut quis facit, **dum comedens idolothytum. Et scandalum facit proximo.** (*In Epistolam I ad Corinthios, X 1626BC*).

El contexto exegético es representado por 10:23-30, donde Pablo, a imitación de lo que ya había argumentado en 8:1-13, invita a los cristianos a saberse contener en el ejercicio de su libertad para con las normas culturales judías por respeto a los hermanos que no hayan conseguido la misma madurez espiritual.

La acotación sucesiva se encuentra en el v. 28:

- a. E si alguno diziere esto es sacrificado pora los ydolos; no lo comades por aquel que lo iudgo e por la conciencia. **diz la glosa. non por que la uianda non sea limpia. mas por que non tenga aquel. que lo comes por onra del ydolo.** (*Biblia E6*).
- b. E si alguno dixiere: esto es sacrificado pora los ydolos, non le comas por aquel que los iudgo, e por la conciencia. **Diz la glosa: Non por que la vianda non sea limpia, mas por que non tenga aquel que lo comies por onrra del ydolo.** (*Biblia E2*).
- c. Si quis autem dixerit: Hoc immolatum est idolis: nolite manducare propter illum qui indicavit, et propter conscientiam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La nota traduce el comentario de Pedro Lombardo:

Hoc immolatum est idolis, nolite manducare. Quare? **Num quia immundus sit cibus, sed propter illum qui indicavit, ne credat te manducare sub veneratione idoli**, et gloriatur in superstitione sua. (*In Epistolam I ad Corinthios, X 1627AB*).

Curiosamente, la versión de E2 pone la prohibición en la segunda persona singular (“non le comas”), aunque no se registre ninguna variante textual “noli” por *nolite*; además, reemplazae “lo iudgo” por “los iudgo”, adoptando como referente “los ydolos” en lugar del acto de comer.

²⁰³ *I ad Corinthios*, 1082.

La glosa al versículo 10:30 recita:

- a. Si yo con gracia prendo parte por que sere denostado por que fago gracias? **Esto es por que no cueden ellos que yo tengo el ydolo por alguna grand cosa. lo que es mucho de guardar.** (*Biblia E6*).
- b. Si yo con gracia prende parte ¿por que sere denostado por que faga? **Esto es por que non cuyden alguna grant cosa lo que es mucho de gradar.** (*Biblia E2*).
- c. Si ego cum gratia participo, quid blasphemor pro eo quod gratias ago? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La nota resume el comentario de Pedro Lombardo:

Ut quid enim, etc. Quasi dicat: Pro alio dimittendum est, quia si aliter facerem, de licito damnabilis essem; et de actione gratiarum, vituperarer ab imperitis qui **putarent me sentire idolum aliquid magnum esse: quod ne contingat, magnopere cavendum est.** (*In Epistolam I ad Corinthios, X 1627BC*)²⁰⁴.

La versión de E2 de la glosa cambia su sentido, eliminando la referencia al hecho de que Pablo se estuviera refiriendo a una mala interpretación del comportamiento del creyente, por parte de quien juzgue su libertad por comer carne procedente de sacrificios paganos. La supresión de “que yo tengo el ydolo por (alguna grand cosa)” convierte la glosa en una nota de alcance general. Sin embargo, tal falta de especificación no se constata en el comentario original latino ni en la versión idéntica de la *Glossa Ordinaria*.

En el capítulo 11 de *I Corintios* se encuentran seis glosas sueltas con respecto a la conducta durante el culto y la administración del Sacramento eucarístico. Sin embargo, atañen a situaciones específicas de la Iglesia del primer siglo.

Las tres primeras glosas se refieren a la indumentaria de las mujeres en la iglesia (11:6; 11:10 y 11:13), con particular referencia al hecho de llevar la cabeza cubierta, y provienen de los *Collectaneas*. En 11:6 se puede leer:

- a. Si fea cosa es a la mugier seer tresquilada o descaluada cubra su cabeça. **esto es que si la mugier non cubriere su cabeça; sea tresquilada o descaluada.** (*Biblia E6*).
- b. Si fea cosa es a la muger trasquilada o descaluada, cubra su cabeça; **esto es que si la muger cubriere su cabeça sea trasquilada o descaluada.** (*Biblia E2*).
- c. Nam si non velatur mulier, tondeatur. Si vero turpe est mulieri tondeari, aut decalvari, velet caput suum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa traduce una breve acotación de Pedro Lombardo:

Si vero. Quasi dicat: **Mulier non velata decalvetur, vel etiam tondeatur.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XI 1630D*).

²⁰⁴ En la versión de la glosa que se encuentra en la *Glossa Ordinaria* falta la última parte “quod ne contingat, magnopere cavendum est”. La incidencia confirma que el traductor se sirvió más bien de la expansión de esta, realizada por Pedro Lombardo (los *Collectanea*).

Igualmente, en 11:10 leemeos:

- a. E por ende deue la mugier cubrir su cabeça. por los angeles **que son los sacerdotes**. (*Biblia E6*).
- b. Et por ende deue cubrir su cabeça por los angeles **que son sacerdotes**. (*Biblia E2*).
- c. Ideo debet mulier potestatem habere supra caput propter angelos. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La acotación abrevia considerablemente el comentario de Pedro Lombardo, optando, además, por una interpretación específica entre las dos que él proporciona a propósito de la mención de los ángeles, que es atribuida a Ambrosio (siglo IV):

Et hoc propter angelos, id est propter reverentiam sacerdotum, quia nuntii Dei sunt, ut sicut ante iudicem Domini, ita ante vicarium ejus sacerdotem sit subjecta viro. Vel, propter angelos, scilicet ne sacerdotes in ejus faciem inspicientes irriterentur ad libidinem. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XI 1632B).

La glosa de E6 identifica a los ángeles con los sacerdotes del culto cristiano. A pesar del anacronismo, en el sentido de que en el primer siglo los ministros cristianos todavía no se habían configurado como sacerdotes –atestiguando, por lo tanto, por parte de los primeros comentaristas cierta tendencia a proyectar sobre el texto bíblico las comprensiones teológicas y eclesiológicas de los siglos sucesivos– es evidente que la nota de E6 asimila a los ángeles con los sacerdotes, subrayando así el carácter sagrado de su función y el papel de mediadores entre el hombre y la Divinidad. De hecho, en la glosa de Pedro Lombardo el sacerdote es designado como *vicarium ejus*, es decir, vicario de Dios. En la segunda interpretación proporcionada por los *Collectanea* –señalada por *vel*– en cambio, no hay énfasis en la naturaleza sagrada del sacerdocio, sino más bien se habla del ministerio de los ángeles delante de Dios; es decir, las mujeres deberían llevar velo en la iglesia para que los ángeles no caigan en tentación, ya que en el primer siglo no se consideraba apropiado a la esfera pública para una mujer llevar el pelo suelto (Murphy-O'Connor 1990: 809)²⁰⁵. El hecho de que la glosa de E6 opte, sin proporcionar explicaciones, por la primera interpretación –aunque las dos estuviesen admitidas por los Padres de la Iglesia, ya que proceden de Ambrosio– podría sugerir un origen eclesiástico de la traducción más bien que por parte del soberano, probablemente poco interesado en

²⁰⁵ Por más que nos parezca extraña la eventualidad de ángeles que caigan en tentación por culpa de mujeres, esta se corresponde con los parámetros culturales del judaísmo y del cristianismo antiguos; de hecho, en *Génesis* 6:1-4 se encuentra una alusión a esa creencia.

subrayar más de la cuenta el origen divino de la autoridad eclesiástica²⁰⁶ (cf. Nieto Soria 1997: 73; Nieto Soria 2006: 20; Pérez Monzón 2006: 564).

La tercera glosa del capítulo 11 pertenece al mismo contexto textual y se halla en el v. 13:

- a. Vos mismos iudgad. si la mugier deue orar. **esto es entrar en la iglesia** non cubierta la cabeça. (*Biblia E6*).
- b. Vos mismos judgat si la muger deue orar **esto es entrar en la iglesia** non cubierta la cabeça. (*Biblia E2*).
- c. Vos ipsi iudicate: decet mulierem non velatam orare Deum? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El añadido “esto es entrar en la iglesia” por “orar” no se corresponde directamente con una glosa específica en los *Collectanea* –ni en la *Glossa Ordinaria*–, sino más bien retoma parte de la argumentación de Pedro Lombardo, identificando así la oración, de la que habla Pablo, con el culto público de la asamblea cristiana:

Laudo vos, etc. Ideo no ex auctoritate traditionis quam neglexerant suadet veritatem, sed ex natura quae docet **ut velatae sint mulieres in ecclesia**, ubi eas revelatas esse illi patiebantur, agentes contra sacramentum velationis et ordinem creationis. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XI 1636A).

Siguen tres glosas relacionadas con el contexto de la celebración de la Eucaristía (11:28-29; 11:34). A continuación reproducimos juntamente los vv. 28-29 por razones de contexto discursivo:

- a. Mas prueue el ombre assi mismo. **esto es que se alimpie** e assi coma del pan e beua del caliz. Ca tod aquel que lo come o lo beue non digna mentre; iuizio come e beue para si mismo. no faziendo departimiento entrel cuerpo de christo e **las uiandas otras**. (*Biblia E6*).
- b. Mas prueue el omne assi mesmo **esto es que se alimpie**, e assi coma del pan e beua del caliz. Ca todo aquel que lo come o lo beue non digna mentre, juicio come e beue para si mesmo non faziendo repartimiento de Christo e **las viandas otras**. (*Biblia E2*).
- c. Probet autem seipsum homo: et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit: non diiudicans corpus Domini. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Los añadidos están representados por “esto es que se alimpie” y “e las viandas otras”. Ambos proceden de los *Collectanea*, que remiten respectivamente a Ambrosio y Agustín:

- a. *Probet autem homo*, id est examinet **et purget seipsum**, ut si peccata sunt quotidiana, vel non sint mortifera. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XI 1646C).

²⁰⁶ Hemos tratado en el apartado 4.1.2 la cuestión de la derivación divina de la autoridad regia y la tendencia de la monarquía castellana a evitar rituales y simbolismos que pudieran sugerir una dependencia del poder regio por parte de la mediación eclesiástica.

b. *Non*, etc. [Augustinus] Quasi dicat: Propter hoc iudicium manducat qui indigne manducat, quia non est dijudicans, id est discernens *corpus Domini ab aliis cibis*, sed indiscrete et negligenter sumit, venerationem singulariter debitam non exhibens. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XI 1647A).

En el primer caso la nota se refiere al examen de conciencia del cristiano antes de participar en la celebración eucarística; en el segundo, y consecuencia del precedente, a la necesidad de comprender que la participación en el Sacramento implica una dimensión espiritual que va más allá de los elementos físicos utilizados, no tratándose de una comida ordinaria. Estas acotaciones detentan, por tanto, un alcance catequético que va más allá del contexto castellano del siglo XIII, sino se aplican, dentro de la Iglesia, a todos los lugares y tiempos. La misma observación se extiende también a la glosa sucesiva, que se refiere a la importancia de mantener un comportamiento apropiado durante la celebración, haciendo en particular alusión a la práctica de los primeros cristianos de administrar el pan y el vino durante una comida comunitaria, que se consideraba como momento cumbre en la expresión de los lazos de caridad que debían tener vigencia entre ellos. En 11:34 se lee:

a. E el que fambre ouiere coma en casa por que uos no ayuntedes en iuizio. **diz la glosa. Hermanos quando uos ayuntades a recibir el cuerpo de christo; si alguno ouiere y quexoso que non quiera atender coma en su casa de su uianda. e depues non reciba el cuerpo de christo. e por ende assi lo ordenat e lo fazet; que uos no ayuntedes en iuyzio de dannamiento. diz el testo.** Las otras cosas quando uiniero uos las departire. (*Biblia E6*).

b. Et al que fambre ouiere, coma en casa por que uos non ayundades en iuyzio. **Diz la glosa: Hermanos quando uos ayuntades a recibir el cuerpo de Christo, si alguno y ouiere quexoso que non quiera entender, coma en su casa de su vianda e depues non reciba el cuerpo de Christo. Et por ende assi lo ordenat e lo fazet que uos no ayuntedes a iuyzio de dannamiento. Diz el testo...**las otras cosas espirituales. (*Biblia E2*).

c. Si quis esurit, domi manducet: ut non in iudicium conveniatis. Caetera autem, cum venero, disponam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Se consideraba una ruptura de dichos lazos el hecho de que cada uno comiera por su cuenta, los ricos descuidando de los pobres (cf. v. 21). La glosa traduce de manera dinámica el comentario de Pedro Lombardo, invitando a los que no entendiesen la importancia de la simbología y significado de la comida comunitaria a que se abstuvieran también de compartir el pan y el vino:

Itaque fratres mei, ne similis poena vobis contingat, o fratres mei, **cum convenitis**, ad similitudinem Dominicae coenae, **ad manducandum corpus Domini**, *invicem expectate*, et ieiuni, dum omnes conveniant, ut multorum oblatio in simul celebretur, et omnibus ministretur. Sed **si**

quis esurierit, et impatiens non vult expectare, manducet domi suo cibos, id est pane terreno pascatur, **nec post eucharistiam sumat.** (*In Epistolam I ad Corinthios*, XI 1649B).

En el capítulo 13 de *I Corintios*, conocido como el “Himno a la caridad” de Pablo, se encuentran cuatro glosas (vv. 7, 8, 9, 12) que explican el carácter temporal de la edad presente y prefiguran la venida, en el reino de Dios, de una nueva etapa histórica en que el conocimiento de Dios será perfecto. Las glosas añadidas al texto bíblico provienen de los *Collectanea*. En *I Corintios* 13:7 se lee:

- a. todas cosas suffre. todas cosas de dios cree. todas cosas espera. todas cosas sostiene. **esto es. que atiende pazible mientras los prometimientos de dios.** (*Biblia E6*).
- b. todas cosas suffre, todas cosas de Dios cree, todas cosas espera, todas cosas sostiene, **esto es, que atiende pazible mientras los prometimientos de Dios.** (*Biblia E2*).
- c. Omnia suffert, omnia crédito, omnia sperat, omnia sustinet. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa recorta parte de la nota de Pedro Lombardo a *omnia sustinet*:

Omnia sustinet, id est promissa omnia patienter exspectat, sicut apparet in ipso capite, id est in Christo, qui patienter exspectavit gloriam resurrectionis et ascensionis. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIII 1660D).

Dentro del cuerpo de 13:8 se encuentran dos añadidos:

- a. Caridat numqua se pierde. **esto es que numqua se fenescra eneste siglo ni en el otro. maguer que las obras quedan. Ca si nos creyendo e esperando amamos lo que non ueemos. quanto mas lo amaremos quando lo uieremos. siquier las prophecias seran uazias. esto es en el siglo auenidero quando todas las cosas pareçran a oio.** siquier las lenguas quedaran. esto en el otro siglo. siquier el saber destroydo sera. (*Biblia E6*).
- b. Caridat nunca se pierde. **Esto es que nunca se fenezcra en este siglo nin en el otro, maguer que las obras quedan. Ca si nos creyendo e esperando amamos lo que veemos, quanto mas lo amaremos quando lo vieremos. Si quier las profecias seran vazias esto es, en el siglo avenidero quando todas las cosas parescran a ojo** si quier las lenguas quedaran, esto en el otro siglo, si quier el saber estroido sera. (*Biblia E2*).
- c. Charitas nunquam excidit: sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

A continuación reproducimos los comentarios originales de Pedro Lombardo, de donde proceden las glosas, que los traducen recortándolos según las subdivisiones del versículo:

Charitas, etc. Quasi dicat: Per hoc charitas est dignior, **quia charitas numquam excidit**, id est **nec in hoc saeculo, nec in futuro finietur, etsi opera eius cessent. Si enim credendo et sperando diligimus quod nondum videtur, quanto magis cum videbitur.** Non excidet dico, sive prophetiae futurorum cessabunt, vel **evacuabuntur in futuro, quando omnia praesentia erunt, sive linguae cessabunt** in futuro. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIII 1661A).

La parte final de la glosa de Pedro Lombardo se encuentra interpolada dentro del v. 9 en E6 y E2:

- a. Ca por parte sabemos e por parte prophetamos. **esto es que ni sabemos cabada mientre; ni prophetamos acabada mientre.** (*Biblia E6*).
- b. Ca por parte sabemos e por parte prophetamos. **Esto es, que nin sabemos acabada mientre, nin prophetamos acabada mientre.** (*Biblia E2*).
- c. Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. *Ex parte enim, id est imperfecte* Deum **cognoscimus**, *et ex parte, id est imperfecte prophetamus.* (*In Epistolam I ad Corinthios, XIII 1661B*).

La última acotación del capítulo se halla en el v. 12:

- a. Agora ueemos cuemo por espeio en semeiança. mas estonce de cara a cara. Agora connozco por part. mas estonce connoscre assi cuemo so connoscido. **esto es connoscre a dios assi cuemo el connosce ami.** (*Biblia E6*).
- b. Agora veemos cuemo por espejo en semejança. mas estonce de cara a cara. Agora connosco por parte, mas estonces connoscre assi cuemo connoscido. **Esto es connoscre a Dios assi cuemo el connosce a mi.** (*Biblia E2*).
- c. Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa abrevia levemente el comentario de los *Collectanea*:

Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum, id est videbo promissa, sicut videor a promittente, **id est cognoscam Deum, sicut et ipse me cognovit**, scilicet sicut ipse est. (*In Epistolam I ad Corinthios, XIII 1663A*).

En el capítulo 14 se hallan trece glosas procedentes de los *Collectanea* y consagradas al orden del culto público y más específicamente al don de hablar en lenguas. El hecho de que un número notable de acotaciones sobre el tema fuera seleccionado por los traductores del texto bíblico hace suponer la pertinencia del asunto para la Iglesia castellana del siglo XIII. La causa podría identificarse en la presencia, sobre todo en León, de movimientos heterodoxos relacionados directa o indirectamente con los albigenses, según se explicará con más detalle al comentar las glosas de *2 Corintios* 10. A este propósito, Menéndez y Pelayo señaló una recrudescencia de actividades de esos movimientos a la muerte del obispo Rodrigo de León (1232), acompañadas por “milagros” y otras señales de orden sobrenatural (2003 [1880]: 301-303; Faci y Oliver 1982: 104-111). Puesto que, entre las varias prácticas, se mencionan también “mimos” y “cantilenas” con los que los ‘herejes’ interrumpían a menudo el normal desarrollo de la misa católica (Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 301)²⁰⁷, el propósito de la glosa de E6 podría ser el de advertir al público acerca de una ‘mala’

²⁰⁷ Menéndez y Pelayo hace referencia a *De altera vita fideique controversias adversus Albigensum errores libri III* de Lucas de Tuy; comentaremos más detenidamente esta obra al examinar las glosas de *2 Corintios* 10, ya que estas se dedican de manera específica a la cuestión de los “falsos preigadores”.

utilización del don de lenguas al que Pablo se refería, es decir, el realizarse durante el culto cristiano experiencias extáticas de glosolalía, con emisiones de sonidos inarticulados. El objetivo de las glosas sería el de reconducir dichas manifestaciones dentro de las instrucciones dejadas por el apóstol, que restringían su legitimidad a un contexto en que estuviese presente también una actividad oficial de interpretación con vistas al beneficio espiritual de la comunidad entera (cf. vv. 1, 16, 19, 27 con sus glosas) y por tanto condenando contextualmente el tipo de utilización hecha por los seguidores de las sectas heterodoxas. Por consiguiente, la presencia de acotaciones al texto bíblico que se enfrentan a esa temática habría de atribuirse a la vigencia de secuelas de las actividades de dichos movimientos, puesto que no parece que Fernando III hubiera llegado a reprimirlos del todo (Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 303).

La primera glosa del capítulo 14 se encuentra en el v. 1 y recorta levemente el comentario de Pedro Lombardo:

- a. Seguid caridad. cobdiciat las cosas espirituales. e maes prophetar. **esto es. desseat los dones del santo espirito. e deseat mas prophetar que no hablar en las lenguas.** (*Biblia E6*).
- b. Seguit caridat; cobdiciat las cosas spirituales, e mas prophetat. **Esto es, deseat los dones del santo Spiritu, e deseat mas prophetar que non hablar en las lenguas.** (*Biblia E2*).
- c. Sectamini charitatem, aemulamini spiritalia: magis autem ut prophetetis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. Et *aemulamini* etiam, **id est desiderate** alia *spiritalia*, id est alia **dona Spiritus sancti**. [Ambrosius] Sed post charitatem *magis autem desiderate, ut prophetis*, quam loquamini linguis, id est **magis prophetias quam linguas.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1663C*).

Sigue una glosa al v. 2, que también recorta el comentario de los *Collectanea* que, a su vez, indica a Ambrosio como fuente:

- a. El que fabla en las lenguas no fabla a los ombres mas a dios. **esto es que lo que el ombre en agena lengua e non connocuda fabla; no lo diz el ombre mas el espirito santo que fabla por la boca del; las santas cosas de dios.** No entiende ninguno. mas el espirito fabla las cosas de dios. (*Biblia E6*).
- b. El que fabla en las lenguas, non fabla a los omnes mas a Dios; **Esto es que lo que el omne en agena lengua e non connosçuda fabla, non lo diz el omne mas el Spiritu santo, que fabla por la boca de las santas cosas de Dios.** Non entiende ninguno, mas el Spiritu fabla las cosas de Dios. (*Biblia E2*).
- c. Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: Nemo enim audit.. Spiritus autem loquitur mysteria. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. **Qui enim loquitur lingua, incognita et peregrina, non hominibus loquitur**, id est intelligentiae hominum. [...] *Spiritus autem*, Quasi dicat: Et quia nemo intellegit, certum est quod **non ipse homo, sed Spiritus sanctus loquitur per eum mysteria**, scilicet **de Deo secreta.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1663D*).

La traducción de E6 (y E2) integra de forma dinámica *de Deo secreta* que vierte en “las cosas de Dios” para render “mysteria”.

La glosa sucesiva se encuentra situada en el v. 10. El texto del comentario de Pedro Lombardo ha sido recortado levemente:

- a. Seredes fablando muchos languages que son en el mundo. e ninguna cosa sin uoz. **esto es tanto uale aquella fabla; cuemo si fablase alguno en muchas lenguas a ombre que las numqua ouiesse oydas. ca no les nada al ombre lo quel dizen en lengua que no entiende.** (*Biblia E6*).
- b. Seredes fablando muchos lenguajes que son en el mundo. e ninguna cosa sin voz. **Esto es, tanto vale aquella fabla como si fablase alguno por muchas lenguas a omne que nunca ouiesse oydas. Ca no le es nada al omne lo quel dize en lengua que non entiende.** (*Biblia E2*).
- c. Tam multa, ut puta genera linguarum sunt in hoc mundo: et nihil sine voce est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. *Et nihil est sine voce.* Quod totum est dicere, **tantum valet haec locutio, ac si omnibus linguis loquerimini, quas nullus unquam intelligeret**, et de omnibus rebus in unaquaque lingua, **quia nulla res est sine sua voce, in unaquaque lingua.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1666B*).

La siguiente glosa se encuentra en el v. 14, donde también se recorta material de Pedro Lombardo:

- a. Ca si yo orare en las lenguas; el mio espirito ora. mas la mente sin fruto es. **esto es que si yo fablare en las lenguas; el santo espirito me faze fablar que me es dado de dios. mas la mente de mio cuerpo sin entendimiento es de las cosas que digo. assi cuemo los ombres ladinos suelen cantar en griego por que an sabor de los sonos no entendiendo lo que dizen.** (*Biblia E6*).
- b. Ca si yo orare en las lenguas, el mio spiritu ora, mas la mente sin fructo es. **Esto es, que si yo fablare en las lenguas, el santo Spiritu me faze fablar que me es dado de Dios. Mas la mente de mio cuerpo sin entendimiento es de las cosas que digo. Assi como los omnes ladinos suelen cantar en griego por que an sabor de los sonos, nin entendiendo lo que dizen.** (*Biblia E2*).
- c. Nam si orem lingua, spiritus meus orat, Mens autem mea sine fructu est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. *Nam si orem*, id est **loquar, lingua**, sine interpretatione, *spiritus meus*, scilicet **Spiritus sanctus a Deo mihi datus, orat**, id est **facit me loqui**. [...]. *Mens autem mea*, id est altera superior vis animae, *est sine fructu*, id est **sine intelligentia earum rerum quae dico**, et ideo inde non instruitur. **Ita enim** fit [...] **sicut solent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1667AB*).

La glosa que sigue se halla en el v. 15 y retoma directamente los *Collectanea* con leves recortes:

- a. Pues que fare? Orare con espirito. orare con mente. cantare con espirito e con mente. **esto es. orare con la boca e con el coraçon.** (*Biblia E6*).
- b. Pues que fare? Orare en spiritu; orare con mente. Cantare con Spiritu e co[n] mente. **Esto es, orare con la boca e con el coraçon.** (*Biblia E2*).
- c. Quid ergo est? Orabo spiritu, orabo et mente: psallam spiritu, psallam et mente. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

d. *Quid ergo est?* utile. Quid ergo est faciendum? Ecce, *orabo*, **id est loquar, spiritu, id est voluntate.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1667C*).

El hecho de que la glosa de E6 rindiera *voluntate* por “con el corazón” podría apuntar a un traductor de origen converso, puesto que en la tradición hebraica el corazón no representa la sede de los sentimientos sino de la voluntad e inteligencia (cf. McKenzie 1990: 1295), como en la glosa de *Números 24:16* de E8.

La glosa sucesiva se encuentra en el v. 16 y sigue fielmente el comentario de los *Collectanea* que lo traduce resumiéndolo:

- a. Mas si tu bien dixieres por espirito; qual cumple el logar del nescio. **Esto es. que si tu bien dixieres por espirito e nolo entendieres; non te cumple nada.** El necio cuemo dira amen sobre la tu bendicion. pues que no entiende lo que tu dizes? (*Biblia E6*).
- b. Mas si tu bendixieres por spiritu qual cumple el logar del nescio, **esto es, que si tu bendixieres por spiritu e non lo entendieres, non te cumple nada.** El nescio ¿como dira amen sobre tu bendicion? Pues non entiende lo que tu dizes? (*Biblia E2*).
- c. Caeterum si benedixeris spiritu, qui supplet locum idiotae, quomodo dicet: Amen, super tuam benedictionem? quoniam quid dicas, nescit? (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. *Caeterum.* Quasi dicat: Ita est orandum vel psallendum ut dixi. Sed si aliter feceris, scilicet *si benedixeris*, id est **aliqua bona dixeris, spiritu**, id est lingua per spiritum data, *quis supplet locum idiotae*, id est illitterati et rudis. Quasi dicat: **Nullus.** Nec etiam sapiens, **quia non intellegit.** Deinde aperiens quis sit locus idiotae, subdit: *Quomodo dicet*, aliquis, *amen.* Hic est locus idiotae etiam multum intentus, *super tuam benedictionem*, ut intellegat eam, nullo modo. (*In Epistolam I ad Corinthios, XIV 1667D-1668A*).

La glosa de E6 resume el contenido de las diferentes acotaciones de Pedro Lombardo al versículo. Esta podría ser otra indicación del carácter estudiantil de la versión, o al menos de las notas utilizadas.

La glosa a 14:17 retoma el comentario que acabamos de mencionar, en la parte “Nec etiam sapiens, quia non intellegit”:

- a. Ca tu fazes bien oracion. mas el otro no es cimentado. **esto es. por que lo no entiende.** (*Biblia E6*).
- b. a. Ca tu fazes bien oracion, mas el otro non es cimentado. **Esto es por que non lo entiende.** (*Biblia E2*).
- c. Nam tu quidem bene gratias agis: sed alter non aedificatur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La siguiente glosa, que se halla en 14:19, reproduce fielmente las acotaciones de los *Collectanea* sobre las limitaciones en el culto público para el alarde del don de lenguas, continuando en la argumentación de que dicha práctica no permite la edificación espiritual de los presentes, por no ser comprensible lo que se diga:

- a. E mas quiero yo fablar en la yglesia cinco uierbos por mio seso con que ensenne a los otros; que no. diez. mil uierbos en la lengua. **esto es. que mas quiero fablar poco con**

que pueda a los otros ensennar de fe e de costumbre. que fablar mucho en las lenguas e nolo entender. (*Biblia E6*).

b. Et mas quiero yo fablar en la elesia cinco palabras por mio seso por que ensenne a los otros, que non diez mill palabres en la lengua. **Esto es, que mas quiero fablar poco con que pueda a los otros ensennar de fe e de costumbre, que fablar mucho en las lenguas e non lo entender.** (*Biblia E2*).

c. Sed in Ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui, ut et alios instruam: quam decem millia verborum in lingua. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

d. Sed in ecclesia, cui debeo esse utilis, **volo magis loqui quinque**, id est **pauca**, verbo meo sensu, scilicet **ut intellegam, ut alios de fide et moribus instruam, quam decem millia verborum**, id est **infinita verba, in lingua.** (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1668B).

El traductor glosador de E6 solo ha añadido la expresión “e nolo entender” al final, según el sentido de las acotaciones precedentes ya mencionadas para los vv. 16 y 17.

La glosa sucesiva del capítulo 14 se halla en el v. 25:

a. Las ascondudas cosas de so coraçon malfiestas son. **esto es que connosce sus peccados ca dantes no los tenie por peccados.** e omillando se adorara a dios. diziendo que uerdadera mentre dios es en uos. (*Biblia E6*).

b. Las ascondidas cosas de su coraçon manifiestas son, **esto es, que connosce sus peccados**, e omillando se adora a Dios, diziendo que vuerdadera mentre Dios es en uos. (*Biblia E2*).

c. Occulta cordis eius manifesta fiunt: et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa de E6 traduce a partir del comentario de los *Collectanea*, que también se encuentra como acotación interlinear en la *Glossa Ordinaria*. Además, la glosa ha sido abreviada en E2.

a. Et hoc ideo, enim, quia **occulta cordis eius, id est peccata sua quae nesciebat esse peccata, manifesta sibi fiunt** expositionibus illorum. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1670C).

b. Peccata sua que nesciebat tunc peccata. (*Glossa Ordinaria, I ad Corinthios*, 1086).

En 14:27 se encuentra una glosa procedente de los *Collectanea*, que ha sido recortada:

a. qual fabla en language segun de dos. o por que sea mucho segund tres. e por partes. e cada uno departa. **est es el entendimiento. que si alguno fablare en languages no fablen mas de dos o de tres. por tal que no embarquen el dia. e que los prophetas no ayan tiempo de departir las escripturas aquellos que de toda la yglesia son alumbrados. e quando uno fablare; aya y otro que departa. esto es que lo faga entender al pueblo.** (*Biblia E6*).

b. Qual fabla en lenguaje segunt dos. o por que sea mucho, segunt tres, e por partes cada vuno departa. **Este es el entendimiento: que si alguno fablare en lenguajes non fablen mas de dos o de tres por tal que non embarquen el dia. E que los prophetas non ayan tiempo departir las scripturas [a] aquellos que de toda la elesia son alumbrados. Et quando alguno fablare, aya y otro que departa. Esto es, que lo faga entender al pueblo.** (*Biblia E2*).

c. Sive lingua quis loquitur, secundum duos, aut ut multum tres, et per partes, et unus interpretetur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

d. Sive quis, **id est si aliquis, lingua loquitur secundum duos**, fiat locutio, aut secundum tres, ut multum fit, id est **duo vel tres loquantur**, et non plures quam tres, **ut occupent diem** loquentes linguis, **et non sit locus prophetis Scripturas disserentibus, qui totius Ecclesiae sunt illuminatores**. [...] **Unus sit qui interpretetur**, id est **aliquis sit qui exponat populo**. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1671A).

El v. 28 contiene la glosa siguiente, dentro del mismo tema del ejercicio del don de lenguas:

a. Mas si no ouiere hy departidor; calle. en la elesia el fablador de las lenguas. fable assi mismo e a dios. **esto es que ore a dios. e que fable a onra e a loor de dios**. (*Biblia E6*).

b. Mas si non ouiere y departida, calle en la elesia. El fablador de las lenguas fable assi mismo e a Dios. **Esto es, que ore a Dios e que fable a onrra e a loor de Dios**. (*Biblia E2*).

c. Si autem non fuerit interpres, taceat in Ecclesia, sibi autem loquatur, et Deo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El traductor ha arreglado el contenido de una acotación de los *Collectanea*:

Et hic Deo loquatur, id est ad honorem Dei, quem laudat vel honorat. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1671B).

Sigue la glosa del v. 29:

a. los prophetas sean dos o tres que digan a reuezes. **pues non deuen seer mas los que fablan en las lenguas. por esto dizen dos o tres; por que la palaura de dos o de tres cumple**. e los otros iudguen **entre si callando si es de recibir o si no lo que dizen**. (*Biblia E6*).

b. los prophetas sean dos o tres que digan arreuezes, **pues non deuen seer mas los que fablan en las lenguas; por esto dizen dos o tres. Por que la palabra de dos o de tres cumple** e los otros judguen **entressi callando si es de recibir o non, lo que dizen**. (*Biblia E2*).

c. Prophetae autem duo, aut tres dicant, et caeteri diiudicent. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Las dos interpolaciones traducen el texto de Pedro Lombardo, recortándolo levemente; de hecho, la parte final de la segunda glosa funde las palabras del glosador original con la cita bíblica de *Deuteronomio* 19:15 (“por que la palaura de dos o de tres cumple”):

Porphetae etiam duo tantum, aut tres dicant sigillatim, non pluses ergo debent esse qui linguis loquuntur. Ideo dicit duo vel tres, quia sufficit sermo tot hominum. Et in ore duorum vel trium stat omne verbum (*Deut. XIX*). *Caeteri autem tacite diiudicent, quid dicant, an accipiendum sit an non*. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1671B).

En 14:30 se encuentra la última glosa del capítulo:

a. E si all otro fuere alguna cosa descubierta que see; calle el primero. **esto es. que si a alguno de los que seen es descubierta alguna cosa de dios que diga; calle el primero e de logar all otro que fable**. (*Biblia E6*).

- b. Et si al otro fuere alguna cosa descubierta, que se calle el primero. **Esto es, que si [a] alguno de los que sean, es descubierta alguna cosa de Dios que diga, calle el primero e de logar al otro que fable.** (*Biblia E2*).
- c. Quod si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La traducción de E2 “que se calle el primero” parece corregir E6, haciendo la frase más clara; sin embargo, la versión más antigua traduce correcta y literalmente el texto latino al relacionar *alii* y *sedenti*. El hecho de que E2 convierta “que see”, procedente del verbo *seer*, en el pronombre reflexivo *se* podría sugerir que, al menos en este caso, no hubo comparación entre E6 y la *Vulgata*, sino que el copista de E2 se atuvo a la versión castellana, que pensó enmendar. El texto de la glosa abrevia levemente el texto de Pedro Lombardo:

Quod si aliquid melius revelatum fuerit per Spiritum sanctum, sedenti, id est illi qui audiebat, **prior prophetans taceat, et det illi locum ut dicat.** (*In Epistolam I ad Corinthios*, XIV 1671B).

En el capítulo 15 solo se encuentran dos glosas de tipo explicativo de términos. La primera aparece en el v. 5 y retoma el principio de una acotación de los *Collectanea*:

- a. e quel uio cephas **que es dicho pedro**. e depues a los onze. (*Biblia E6*).
- b. E quel vio Cephas **que es dicho Pedro**, et despues parecio lon onze. (*Biblia E2*).
- c. Et quia visus est Cephae, et post hoc undecim. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El texto de Pedro Lombardo, que desarrolla la escueta indicación interlinear “Pedro” de la *Glossa Ordinaria* (*I ad Corinthios*, 1087), dice:

Cephas, id est Petro, priusquam aliis viris quibus apparuisse legitur in Evangelio. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XV 1674D).

La segunda se halla en el v. 23:

- a. Mas cada uno en su orden. **esto es en su dignidat. el martir cuemo martir. el apostol cuemo apostol.** primera mientras christo. des hy los que son de christo. que crouieron en la su uenida. (*Biblia E6*).
- b. Mas cada uno en su orden **esto es, en su dignidat: el martir como martir; el apostol como apostol:** primera mientras Christo; desi los que son de Christo, que creyeron en la su uenida. (*Biblia E2*).
- c. Unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus: deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu eius crediderunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El traductor ha recortado el texto de Pedro Lombardo:

In suo ordine, id est in sua dignitate, martyr ut martyr, apostolus ut apostolus, sic et caeteri. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XV 1678B).

En *I Corintios* 16 se encuentran siete glosas que no tienen particular relevancia exegética; las dos primeras (vv. 2, 3) conciernen a la colecta para las iglesias pobres de

Judea, de que Pablo habla también en los capítulos 8 y 9 de *2 Corintios* y cuyos orígenes remontaban a los sucesos narrados en *Hechos* 11:27-30 y 24:17. Las demás están relacionadas con las saluciones finales de la epístola. En 16:2 leemos:

a. un dia cada setmana. Cada un de uos alce lo quel ploguiere en su casa. assi que quando yo uinier non sea todo cogido. **Manda el apostol tod el pueblo ayuntar el dia del domingo en la iglesia e que traya alli cada uno lo que quiere dar pora los santos. e por que nolo esperdiciassen los malos seruidores; si en la iglesia fincasse; manda que lo lieuen consigo cada uno. e que lo alcen en lugar seguro; fasta que el uiniesse. e fazien esto cada domingo. por que lo que poc a poco es cogido; non se agrauian dello los ombres e despues fallan hy mucho.** (*Biblia E6*).

b. Un dia cada semana cada un de uos alce lo quel ploguiere en su casa... Assi que quando yo viniere non sea todo cogido. **Manda el apostol todo el pueblo ayuntar el dia del domingo en la iglesia, que traya cada vno lo que quier dar para los santos. Et por que non lo espendiessen los malos seruidores si en la iglesia fincassen, manda que lo lieue consigo cada vno consigo e que lo alcen en logar seguro fasta que el viniessse; e fazien esto cada domingo por que lo que poco a poco es cogido non se agravian desto lo[s] omnes e despues fallan y mucho.** (*Biblia E2*).

c. Per unam sabbati unusquisque vestrum apud se seponat, recondens quod ei bene placuerit: ut non, cum venero, tunc collectae fiant. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En este caso el glosador ha traducido directamente el comentario de Pedro Lombardo:

Per unam sabbati. [...] Hic est sensus horum verborum: **Praecipit Apostolus omnem plebem Dominico die convenire ad ecclesiam, et illuc deferre quod volebat unusquisque dare ad opus sanctorum, et ne a malis ministris deperiret, si apud Ecclesiam dimitterent, praecipit ut secum referrent, et tuto loco reponerent, quoadusque ipse veniret. Et hoc per singulos dies Dominicos faciebant, quia quod paulatim colligitur, nec grave est, et invenitur multum.** (*In Epistolam I ad Corinthios, XVI 1694B*).

La misma glosa, con un orden de palabras levemente diferente en algunas instancias, se encuentra también en la *Glossa Ordinaria* (*I ad Corinthios*, 1089). Con respecto a la traducción, el verbo castellano *pluguiere* (E6/E8) podría reflejar la variante textual *placuerit* que se encuentra en el códice hispano *Legionensis 2* en lugar de *bene placuerit*²⁰⁸. En lo que concierne a una posible aplicabilidad de las disposiciones de la glosa al contexto castellano, esta hace referencia al hecho de que las contribuciones de los fieles debían destinarse “pora los santos”, es decir, para el beneficio de la misma Iglesia en cuanto comunidad de creyentes en Cristo. Sin embargo, es sabido que a partir de finales de la primera mitad del siglo XIII y hasta las primeras décadas de la centuria siguiente hubo conflictos entre la Iglesia y la nobleza a propósito del cobro del diezmo eclesiástico dentro de sus territorios (Díaz Ibáñez 2006: 215). Además, ya durante el reinado de Fernando III el soberano acabó utilizando para fines bélicos las partes de los

²⁰⁸ Cf. *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart 2007), p. 1788.

diezmos reales destinadas a la construcción de iglesias y situaciones análogas volvieron a repetirse también bajo Alfonso X (Fernández Conde 1982: 42 y 46). Por tanto, la acotación podría contener una alusión velada al hecho de que los impuestos eclesiásticos tuviesen que destinarse a su propósito original.

La glosa sucesiva se halla en el v. 3:

- a. E quando yo fuer alla los que uos prouaredes por epistolas aquellos enuiare a iherusalem con uestras caridades. **Esto diz el apostol. los que uos fallaredes que son pora ello; aquellos enuiare a iherusalem con uestras cartas; e con las mias. e los que uos loaredes e por bien touieredes.** (*Biblia E6*).
- b. Et quando yo fuere alla, los que uos prouaredes por epistolas aquellos embiare a Jherusalem con uestras caridades. **Esto diz el apostol: los que uos fallaredes que son para ello, aquellos embiare a Jherusalem con uestras cartas e con las mias. Et las que vos loaredes e por bien touieredes.** (*Biblia 2*).
- c. Cum autem praesens fuero: quos probaveritis per epistolas, hos mittam perferre gratiam vestram in Ierusalem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa traduce las acotaciones de los *Collectanea* aunque de manera no literal y recortando un poco:

Cum autem praesens fuero, tunc mittam illos, vel hos quos probaveritis, id est idoneos iudicaveritis per Epistolas, id est cum Epistolis meis et vestris laudatoriis et commendatoriis deferentium et mittentium, perferre gratiam vestram, id est donum, in Ierusalem. (In Epistolam I ad Corinthios, XVI 1694C).

Las mismas acotaciones se encuentran también en la *Glossa Ordinaria* bajo forma de notas interlineares; sin embargo, el circuloquio “los que uos fallaredes que son pora ello” de E6 parece mejor corresponderse con *idoneos iudicaveiritis* de Pedro Lombardo que con *dignos iudicaueritis* de la *Glossa Ordinaria (I ad Corinthios, 1089)*. En el caso castellano la glosa quizá podría hacerse valer para señalar la necesidad de que los impuestos eclesiásticos cobrados fueran encaminados hacia su verdadero destino, a través de los canales apropiados, evitando las interferencias regias y nobiliarias a las que hemos aludido al comentar la nota precedente.

La siguiente glosa aparece en el v. 12:

- a. Fago uos saber de apollo nuestro hermano quel rogue mucho que fuesse auos con los frades. E enuerdat non fue su voluntat de ir agora auos mas uerna quando fuere tiempo. **esto es quando uos fueredes enmendados.** (*Biblia E6*).
- b. Fago saber de Apollo, nuestro hermano, quel rogue mucho que fuesse a uos con los frades, e en uerdat non fue su voluntat del yr agora a uos, mas verna quando fuere tiempo. **Eso es, quando uos fueredes emendidos.** (*Biblia E2*).
- c. De Apollo autem fratres vobis notum facio, quoniam multum rogavi eum ut veniret ad vos cum fratribus: et utique non fuit voluntas ut nunc veniret: veniet autem, cum ei vacuum fuerit. (*Biblia Sixto-Clementina*).

El texto de la glosa de Pedro Lombardo es levemente más largo; E6 y E2 lo retoman parcialmente, correspondiéndose también con una glosa interlinear de la *Glossa Ordinaria* (*I ad Corinthios*, 1098) que, en cambio, omite la fórmula *scilicet*:

Veniet autem, cum ei vacuum fuerit, [Ambrosius] id est opportunum, **scilicet cum vos correcti fueritis** (*In Epistolam I ad Corinthios*, XVI 1695A).

Desde la perspectiva textual, notamos que los manuscritos hispanos *Cavensis* y *Toletanus* contienen la variante *significo uobis quia* en lugar de *vobis notum facio quoniam* (Wordsworth y White 1954 [1889]: 276), una lección que podría reflejarse en el castellano “Fago uos saber [...] que” de E6.

La acotación sucesiva aparece en *I Corintios* 16:15:

a. Ruego uos hermanos uos que sabedes la casa de esteuan e de fortunato. e de acaydo que son primicias de acaya. **esto es que crouieron primera mientre** e ordenaron assi mismos en seruicio de los santos. (*Biblia E6*).

b. Ruegouos, hermanos, vos sabedes la casa de Esteuan e de Fortunato e de Acayo, que son primicias de Acaya **esto es, que creyeron primera mientre**, e ordenaron assi mesmos en seruicio de los santos. (*Biblia E2*).

c. Obsecro autem vos fratres, nostis domum Stephanae, et Fortunati, et Achaici: quoniam sunt primitiae Achaiae, et ministerium sanctorum ordinaverunt seipsos. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La glosa sigue los comentarios de Pedro Lombardo; la correspondiente acotación interlinear de la *Glossa Ordinaria* (*I ad Corinthios*, 1089) no contiene la fórmula *id est*.

Quoniam ipsi sunt primitiae Achaiae, id est primi crediderunt in Achaia. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XVI 1695C).

La glosa sucesiva se encuentra en el v. 18 y parece invitar al respeto de los emisarios eclesiásticos, así como también probablemente la precedente:

a. ca fartaron el mio espirito e el uuestro. Pues connoscet a los que desta guisa son. **esto es onrat los**. (*Biblia E6*).

b. ca fartaron el mio spiritu e el uuestro. Pues connoscet a los que desta guisason **esto es onrratlos**. (*Biblia E2*).

c. Refecerunt enim et meum spiritum, et vestrum. Cognoscite ergo qui huiusmodi sunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En este caso también el recurso a “esto es” parece señalar la procedencia a partir de los *Collectanea*, por hallarse en ellos la fórmula introductoria *id est*, que falta en la correspondiente glosa interlinear de la *Glossa Ordinaria* (*I ad Corinthios*, 1089):

Cognoscite ergo, id est honorate illos qui sunt huiusmodi. (*In Epistolam I ad Corinthios*, XVI 1696B).

En los vv. 16: 21-22 se encuentran dos glosas con respecto a la redacción de la carta y las invocaciones conclusivas. El Apóstol menciona que él mismo puso la rubrica final.

- a. 21 El mio saludamiento es por la mano de paulo. **Esto es yo lo escreui por mi mano.** 22 E si alguno de uos no ama al nuestro sennor ihesu christo; sea anatema maranata. **esto es. sea apartado de dios fasta que nuestro sennor uenga. maranata es tanto cuemo el sennor uiene.** des hy diz el apostol. (*Biblia E6*).
- b. 21 El mio saludamiento es por la mano de Paulo. **Esto es, yo lo escribi por mi mano.** 22 Et si alguno de uos no ama a nuestro Sennor Jhesu Christo, sea anatema e maranata. **Esto es sea apartado de Dios fasta que nuestro Sennor uenga. Maranata es tanto como el Sennor viene.** Desi diz el apostol. (*Biblia E2*).
- c. Salutatio, mea manu Pauli. Si quis non amat Dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema, Maran Atha. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

La primera glosa adapta los comentarios de Pedro Lombardo:

Et ut sciant eius esse hanc Epistolam, subdit: *Salutatio mea scripta est manu Pauli*. Haec salutatio est ibi: *Gratia Domini*, sed praemittit similiter manu sua scripum hoc. (*In Epistulam I ad Corinthios*, XVI 1696B).

La segunda los traduce directamente, abreviando levemente:

Sit anathema, [Augustinus] **id est separatus a Deo**, vel condemnatus, *maranatha*, id est **donec veniat Dominus**, vel in adventu Domini. [Ambrosius, Augustinus] **Maranatha enim interpretatur Dominus venit**. (*In Epistulam I ad Corinthios*, XVI 1696C).

8.3 Las glosas en 2 Corintios

En 2 *Corintios* se encuentran glosas dentro de 74 versículos, procedentes de los *Collectanea*, aunque en algunas instancias parezcan más parafrasear el contenido del original. En las acotaciones del primer capítulo (vv. 13, 18, 20, 23) Pablo recuerda a la iglesia de Corinto que esta es su segunda carta y defiende su autoridad apostólica, justificándose por no haber podido visitar a la comunidad. No parece haber, por tanto, elementos relevantes desde la perspectiva exegética contextualizada que nos ocupa. La primera glosa se halla en 1:13:

- a. No uos enuiamos dezir otras cosas sino lo que leyestes e connociestes. **Esto es. que uos no enuio dezir al en esta epistola; fuera lo que uos enuie en la primera.** E yo e esperança que aquello connoscredes de nos daquia delante. (*Biblia E6*).
- b. Non enim alia scribimus vobis, quam quae legitis, et cognovistis. Spero autem quod usque in finem cognoscetis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El contenido de la glosa resume el de los *Collectanea*, que sigue al pie de la letra el texto bíblico:

Et hoc est quod ait: *Non enim alia scribimus vobis modo quam quae legistis*, in prima Epistola. (*In Epistolam II ad Corinthios*, I 13D-14A).

La glosa sucesiva se encuentra en 1:18 y traduce directamente el comentario de Pedro Lombardo:

- a. Mas dios fiel es. ca en la nuestra palaura que fue a uos no ay es e no es. mas ha hy es en ello es. **Est es el entendimiento. Verdadero es dios en sus prometimientos. el que es mio testigo que en toda la nuestra palaura que a uos fue dicha; no a hy es e no es. fascas no a hy mentira assi cuemo en las palauras de los falsos preigadores.** (*Biblia E6*).
- b. Fidelis autem Deus, quia sermo noster, qui fuit apud vos, non est in illo EST et NON. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Vel ita, quasi dicat: Videtur apud me esse, est et non, sed **Deus** qui fidelis est, **id est verax in promissione, in hoc mihi testis est, quia in illo toto nostro sermone, qui noster sermo fuit apud vos, non est, est et non, id est mendacium, ut in sermone pseudopraedicatorum.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, I 15B).

En lo que concierne a la mención de “los falsos preigadores” por parte del apóstol, remitimos a las observaciones a propósito de las glosas del capítulo 10, que específicamente se dedican a ese tema.

Sigue la glosa al v. 20:

- a. Quantos prometimientos de dios son; en el es todo. Onde por el dezimos a dios amen por nuestra gloria. **Amen que es uerbo de uerdat e dios e ihesu christo uerdaderos son.** (*Biblia E6*).
- b. Quotquot enim promisiones Dei sunt, in illo EST: ideo et per ipsum Amen Deo ad gloriam nostram. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Aquí también se traduce la glosa de Pedro Lombardo:

Et ideo nos per ipsum dicimus Deo Amen; [Ambrosius] **quod est verbum veritatis**, id est dicimus Deum esse veracem, **et quod Deus Pater et Christus sunt veraces**, est *ad gloriam nostram*, per quos hic manifestatur, qui per hoc probamur vera praedicare. (*In Epistolam II ad Corinthios*, I 16A).

Lo mismo ocurre en 1:23:

- a. Mas yo llamo a dios testimonio en mi alma. que parciendo auos non uin a corintho. **esto es. que desde la primera uez que me quite deuos non fui alla. e esto fiz parciendo auos por que uos non contristasse castigando uos aspera mientre.** (*Biblia E6*).
- b. Ego autem testem Deum invoco in animam meam, quod parcens vobis, non veni ultra Corinthum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. De quo, **scilicet quod non veni Corinthum, ultra primam vicem**. Vel, ultra, id est **postquam a vobis discessi; et hoc feci parcens vobis, scilicet ne contristarem multos aspere corrigendo.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, I 16D).

En el capítulo 2 se hallan cuatro glosas. Pablo continúa defendiendo su autoridad apostólica e invitando al perdón de un pecador público, probablemente el mismo al que

aludía en *1 Corintios* 5:1-5. A él se refiere la glosa a *2 Corintios* 2:6, que recorta a partir de los *Collectanea*:

a. Abonda a aquel que desta guisa es; la baraia que muchos le dan. **esto es. que el que pecco tan graue mientre; desesperarie si much aspera mientre le fuesse a calonnado. ca el acalonnamiento de muchos no es poca pena al ombre. Ante suffre grand pena el que so peccado uee aborrecer a muchos. e por ende abondal la baraia de muchos.** (*Biblia E6*).

b. Sufficit illi, qui eiusmodi est, obiurgatio haec, quae fit a pluribus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Sufficit tamen illi qui eiusmodi est, **id est qui tam graviter deliquit, objurgatio haec**, quia **talis facile desperaret, si nimis aspere in eum animadverteretur quam objurgatio**, et si tentationis quantitate, vel alio modo non satis digna poena videtur: **in hoc tamen non est parva existimanda quae fit a pluribus**, quibus congregatis Satanae traditus est, [Augustinus] **Magnum itaque dolorem patiat, si delictum suum plures videt horrere, ita sufficit quod objurgatus est a pluribus.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, II 18C).

La alusión a la medida en el “acalonnamiento” –la censura del pecador público por parte de la comunidad, conforme a las instrucciones de Pablo en *1 Corintios* 5:3-5– podría interpretarse, dentro del contexto castellano, como una posibilidad dejada para cierta clemencia hacia los seguidores de movimientos heterodoxos en caso de arrepentimiento y con vistas a su regreso a la grey católica. Al comentar las glosas del capítulo 10 mencionaremos las provisiones papales sobre este asunto.

La siguiente glosa se halla en *2 Corintios* 2:15 y traduce integralmente la acotación de los *Collectanea*:

a. ca nos somos buen olor de christo a dios. en los que uiuen y en los que perecen. **esto es en aquellos que se saluan por la su gracia e en los que perecen por el su iuyzio.** (*Biblia E6*).

b. Quia Christi bonus odor sumus Deo in iis qui salvi fiunt, et in his qui pereunt. (*Biblia Sixto-Clementina*).

c. *Et in his qui salvi fiunt, gratia ejus, et in his qui pereunt, iudicio ejus.* (*In Epistolam II ad Corinthios*, II 21A).

En *2 Corintios* 2:16 hay otras dos glosas, que recortan a partir de los *Collectanea*:

a. A los unos somos olor de muert en muert. a los otros. olor de uida en uida. **esto es que a los unos somos olor de enuidia. e de seer contra nos que los lieua ala muerte sin fin; e a los otros somos olor de amor que los lieua a la uida sin fin. ca de la nuestra preigacion de la uerdad sale muert e dannamiento pora los que non quieren creer. pora estas cosas qual es tan complido? esto es. somos olor de christo. e por nos obra dios estas cosas. e pora estas cosas fazer qual de los falsos apostoles es tan acabado cuemo nos los uerdaderos apostolos? cuemo si dixiesse nenguno.** (*Biblia E6*).

b. Aliis quidem odor mortis in mortem: aliis autem odor vitae in vitam. Et ad haec qui tam idoneus? (*Biblia Sixto-Clementina*).

c. *Aliis quasi dicat Deo sumus bonus odor; sed hominibus, aliis quidem sumus odor mortis, id est inuidiae et malae opiniones ducentis eos in mortem aeternam aliis autem, sumus, odor vitae id est dilectionis et bonae opiniones ducentis eos in vitam aeternam; quia de nostra praedicatione veritatis aliis procedit mors, [Augustinus] eum per incredulitatem auditur, et inde ruentibus in*

aeterna damnationem; [...] *Et ad haec* Quasi dicat: **Nos sumus odor Christi, et per nos Deus haec operatur. Et ad haec, agenda, quis, scilicet illorum pseudoapostolorum est tam idoneus, sicut nos veri apostoli? Quasi dicat: Nullus.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, II 21BC).

Las mismas glosas se encuentran también en la *Glossa Ordinaria* (*II ad Corinthios*, 1091); sin embargo, en la frase “quia de nostra praedicatione veritatis aliis procedit mors, [Augustinus] eum per incredulitatem auditur et inde ruentibus in aeterna damnationem” falta “veritatis” y “eum per incredulitatem auditur”, dando así constancia del hecho de que los traductores estarían utilizando la obra de Pedro Lombardo. Desde la perspectiva exegética Pablo reivindica el origen divino del ministerio cristiano, que hábilmente configura como continuación misma de la obra de Cristo y actualización de su presencia. En efecto, la imagen según la cual los misioneros cristianos son como el olor de los sacrificios del Templo, retoma una analogía ya contenida en el *Eclesiástico* (24:20-21), donde se identificaba tal fragancia con la Sabiduría divina y, por lo tanto, en la exegética cristiana, con el mismo Cristo (Murphy-O’Connor 1990: 819):

- a. Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi, quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris; et quasi storax, et galbanas, et unguia, et gutta, et quasi Libanus non incisus vaporavi habitationem meam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Assi di olor cuemo cinnamomo. e cuemo balsamo bien olent. Assi como mirra escogida di dulce olor. et assi cuemo storax e cuemo galbano e unna e gota. e assi como libano olio la mi morança. e el mio olor es atal cuemo balsamo no mezclado. (*Biblia E6*).

El lenguaje de tipo sacrificial resulta aún más evidente si se toma en consideración que el término latino *habitationem* traduce el griego σκηνή (‘tienda’), habitualmente asociado al Tabernáculo divino, como se puede comprobar a través de la lectura propuesta por la *Biblia de Jerusalén*:

Como cinamomo y aspálato aromático he exhalado perfume, como mirra exquisita he derramado aroma, como gálbano y ónice y estacte, como nube de incienso en la Tienda. (*Eclesiástico* 24:15 *Biblia de Jersualén*, 1998)²⁰⁹.

El hecho de asociar tal ministerio con el mismo Cristo y de calificarlo en la glosa de “preigacion de la uerdat” que “sale muert e dannamiento pora los que non quieren creer” constituía ciertamente un aliciente de concienciación en la mano de un clero formado, o en formación, para que se realizara la actividad de evangelización a largo plazo con vistas a la conversión de los judíos y la catequización de los conversos.

²⁰⁹ La *Biblia de Jerusalén* no sigue aquí la misma numeración de los versículos que en la *Vulgata*.

En el capítulo 3 se hallan cuatro glosas de cierta relevancia exegética en lo que concierne a la apologética cristiana y la catequesis de los conversos. La primeras dos aparecen en *2 Corintios* 3:10-11:

a. 10 Ca no es glorificado lo que resplandecio en esta parte por la muy grand e alta gloria. **esto es. que moyses no fue glorificado en esta part. a respecto de la nuestra part? por que? Por la much alta gloria que es aqui. ca la gloria de la faz de moysen non touo pro a ninguno ante iuizio. ca aquella gloria fue tanta; quanta deue ombre creer de sieruo. mas aqui es tanta; quanta es la del padre de christo. ca christo en la gloria es del padre.** 11 Si lo que es uaziado es por gloria; mucho mas es en gloria lo que dura. **esto es. si el uieio testamento que es uaziado fue por gloria de moysen; mucho mas es la gloria del nueuo testamento que dura. ca non uiene otro so el.** (*Biblia E6*).

b. Nam nec glorificatum est, quod claruit in hac parte, propter excellentem gloriam. Si enim quod evacuatur, per gloriam est: multo magis quod manet, in gloria est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Ambas acotaciones recortan y arreglan los comentarios de los *Collectanea*:

Nam quod claruit, id est Moyses, in hac parte, preadicta, id est in facie, *non est clarificatum*. Vel, gloria propter excellentem gloriam, quae est de Novo Testamento ubi puri vident gloriam Dei, id est **comparatione** hujus excellentis gloriae, **quia nulli profuit gloria vultus Moysi**, sed obfuit, etsi culpa illorum non sua. [...] Vel ita lege: *Quod claruit non est gloria*, id est non est gloria, *in hac parte*, id est respectu humus nostrae partis. **Quare? Propter excellentem gloriam, quae est hic. Illa enim tanta erat gloria, quanta debuit credi servo. Haec vero tanta quanta est Genitoris Christi, quia Christus in gloria est Patris**, ut tantum intersit inter gloriam Moysi et Christi, quantum inter imaginem et veritatem. *Si enim quod evacuatur, id est Vetus Testamentum, per gloriam est*, id est fuit ministratum et receptum **per gloriam Moysi**, sine qua non commendaretur, **multo magis quod manet, id est Novum Testamentum quod dicitur manens, quia** Novo Testamento **non succedit aliud**. (*In Epistolam II ad Corinthios*, III 26C).

Desde la perspectiva exegética, otra vez san Pablo interpreta las tradiciones y etapas de la historia de Israel en términos de prefiguración imperfecta de la plenitud de la revelación divina representada por Jesucristo, conforme a lo que ya había argumentado en el capítulo 10 de *1 Corintios* y que hemos señalado con respecto a la glosa del v. 11 del mismo. En el capítulo 3 de *2 Corintios* el apóstol retoma una oscura tradición del Antiguo Testamento según la cual Moisés, después de la segunda entrega de las tablas de la Ley, se cubría el rostro cada vez que regresaba al campamento israelita al terminar de hablar con Dios en la montaña, con vistas a esconder el resplandor que permanecía temporalmente en su cara a raíz del encuentro con la presencia divina (*Éxodo* 34:29-35). Pablo construye su argumentación comparando el carácter provisional de esa luz con la naturaleza permanente de su confianza y libertad en anunciar el Evangelio que le viene de la esperanza en una gloria mayor (v. 12), y establece, por un lado, un paralelismo entre la provisionalidad de la gloria en el rostro de Moisés y la permanencia de la gloria de Cristo y del alumbramiento que él proporciona (v. 18), y, por otro, entre la temporalidad de la

Antigua Alianza y el carácter definitivo de la Nueva (v. 14). Se trata de una argumentación muy compleja que es sustentada por el recurso a la interpretación de la historia de Israel en clave de prefiguración de la era de la Iglesia, y que las glosas hacen más clara. Este tipo de paralelismo, sin duda, podía utilizarse en la apologética y la catequización de los conversos con vistas a mostrar otros elementos de continuidad entre el judaísmo y el cristianismo.

La glosa sucesiva se halla en el v. 12 y recorta el comentario de Pedro Lombardo al versículo:

a. Pues nos auiendo tal esperança; usamos con mucha feuzza. **esto es de buenas obras.** (*Biblia E6*).

b. Habentes, igitur, talem spem, multa fiducia utimur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Habentes igitur talem spem, scilicet vivendi gloriam Dei, utimur multa fiducia, id est usu exercemus nos in bonis operibus, unde crescit nobis fiducia.* (*In Epistolam II ad Corinthios, III 27A*).

Sigue la glosa al v. 17:

a. el santo espirito es sennor. **esto es que puede obrar o quiere. e alumbra los que quiere.** O el espirito de dios es; alli es la libertad. (*Biblia E6*).

b. Dominus autem Spiritus est: Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Dominus sitem spiritus est. Ordo verborum talis. Quasi dicat: Bene dixi, per Spiritum scilicet auferri velamen; autem, id est quia Spiritus sanctus est Dominus, id est potest operari quod vult: et per hoc quos vult illuminat, et quos vult in tenebris deserit.* (*In Epistolam II ad Corinthios, III 27D-28A*).

Este versículo forma parte del final de la argumentación de Pablo. En sus palabras identifica a Dios con el ámbito de la “libertad”, realizando así una contraposición notable con respecto al concepto de Ley que caracteriza la religión judía (cf. Murphy-O’Connor 1990: 820). Es este otro recurso dentro de la perspectiva apologética y catequética.

En el capítulo 4 se encuentran ocho glosas, todas orientadas a la importancia del esfuerzo evangelizador, cuyos resultados se hacen perceptibles a largo plazo. Este tipo de actitud era exactamente lo que se esperaba con respecto a los judíos: que la conversión llegaría gradualmente a través de la historia en vísperas de la nueva venida de Cristo, según los planteamientos de san Agustín basados en los capítulos 9-11 de *Romanos*²¹⁰. Mientras tanto, el deber de los cristianos era conquistarlos con el ejemplo (Ratcliffe 1984: 245). La primera glosa se halla en 4:1; sin embargo, presentamos conjuntamente los versículos 1 y 2 por ser ambos glosados y formar una única frase:

²¹⁰ Para las políticas de ‘tolerancia’ hacia los judíos y sus bases teológicas remitimos al apartado 4.2.

- a. 1 por ende auiendo nos este poder segund que alcançamos piedat. **esto es. non por merecimientos. mas por la merçet de dios que alcançamos.** no cansamos 2 mas redramos las cosas ascondudas de desapostura. no andando en ypocrisia ni adulterando la palaura de dios. mas en malfestamiento de uerdad. alabando anos mismos pora toda conciencia de los ombres delante dios. **esto es. testigo es dios al que se no encubre nada.** (*Biblia E6*).
- b. Ideo habentes administrationem, iuxta quod misericordiam consecuti sumus, non defecimus, sed abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei, sed in manifestatione veritatis commendantes nosmetipsos ad omnem conscientiam hominum coram Deo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Las dos glosas proceden, con recortes, de los *Collectanea*:

Habentes dico, **non meritis, sed juxta quod misericordiam consecuti sumus, id est per misericordiam Dei.** [...]. *Coram Deo, id est teste Deo, cui nihil occultum est.* (*In Epistolam II ad Corinthios, IV 29D-30A*).

Sigue otra glosa al v. 3, proveniente de Pedro Lombardo:

- a. E si la nuestra preigacion encubierta es; en los que perecen es encubierta. **esto es. que por culpa dellos merecieron perecer.** (*Biblia E6*).
- b. Quod si etiam opertum est Evangelium nostrum: in iis, qui pereunt, est opertum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Quod, id est, sed *si etiam opertum est Evangelium nostrum*, [Ambrosius] id est quod a nobis praedicatur, *opertum est etiam in his qui pereunt, id est culpa eorum est qui perire meruerunt.* (*In Epistolam II ad Corinthios, IV 30C*).

En el v. 6 Pablo retoma la imagen de 3:18 que ya hemos mencionado con respecto al comentario sobre las glosas de 3:11-12, para afirmar nuevamente como en Cristo se encuentre reflejada de manera permanente –y no provisional, como en el caso de Moisés (cf. 3:12)– la gloria de Dios:

- a. Y así es que todos nosotros, contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen *de Jesucristo, avanzándonos* de claridad en claridad, como *iluminados* por el Espíritu del Señor. (*2 Corintios 3:18 Biblia Torres Amat*).
- b. Porque Dios, que dijo que la luz saliese *o brillase* de en medio de las tinieblas, él mismo ha hecho brillar su claridad en nuestros corazones, a fin de que nosotros podamos iluminar *a los demás* por medio del conocimiento de la gloria de Dios, según que ella respandece en Jesucristo. (*2 Corintios 4:6 Biblia Torres Amat*).

La glosa (4:6), retomada de la obra de Pedro Lombardo, hace la aserción aún más firme:

- a. ca dios que saco la lumbre de las tiniebras; el mismo resplandecio en los nuestros coraçones. por alumbramiento de sciencia de la claridat de dios; en la faz de christo. **esto es por ihesu christo.** (*Biblia E6*).
- b. Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scienciae claritatis Dei, in facie Christi Iesu. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Ad illuminationem scienciae claritatis Dei*, id est ut illuminemus alios per scientiam de claritate, id est de essentia Dei. Et hoc dedit nobis *in faciem Jesu Christi, id est per Jesum Christum*, qui est facies Patris, sine quo non cognoscitur. (*In Epistolam II ad Corinthios, IV 32B*).

El conocimiento de Jesucristo, por tanto, es lo que lleva al conocimiento de Dios mismo: *de essentia Dei*, dice Lombardo. Además, ese Dios es identificado con el que sacó la luz de las tinieblas, remitiendo así al primer relato de la Biblia sobre la Divinidad (*Génesis 1:3-4*):

Dijo, pues, Dios: Sea la luz. Y la luz fue. Y vio Dios que la luz era buena: y dividió la luz de las tinieblas. (*Biblia Torres Amat*).

Es, otra vez, una clara afirmación de la continuidad de la fe cristiana con el judaísmo y del cumplimiento de este en aquella, a través del recurso a un texto fundacional de la religión de Israel. Dentro del contexto castellano, entonces, se podía proporcionar otra herramienta apologética y catequética, además, haciendo todavía pesar sobre los judíos la responsabilidad por su renovado rechazo a Cristo, según se puede ver en el v. 3 con su glosa. Señalamos también que la traducción de E6 utiliza el término “lumbre”, hecho que parece remitir probablemente más a la lectura latina *lumen* que se encuentra en los códices hispanos *Cavensis* y *Legionensis 2*, que a la variante *lucem*, según atestiguan la versión *Sixto-Clementina* de la *Vulgata* y la tradición parisina²¹¹. De hecho, en *Romanos 13:12* el genitivo latino *lucis* se vierte a “de luz”.

La glosa sucesiva se halla en el v. 7 y traduce el comentario de los *Collectanea*:

- a. Este thesoro thenemos en uasos fechizos. **esto es. en los nuestros flacos cuerpos. por que el altura sea de la uertud de dios e non de nos.** (*Biblia E6*).
- b. Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus; ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Habemus in vasis fictilibus*, id est in corporibus fragilibus. (*In Epistolam II ad Corinthios*, IV 32C).

Sigue la acotación a *2 Corintios 4:11*, retomada de Pedro Lombardo:

- a. Ca nos que uiuimos somos dados a muerte. **esto es. a periglos de muerte por ihesu christo.** por que la uida de ihesu christo sea malfiesta en la nuestra carne mortal. (*Biblia E6*).
- b. Semper enim nos, qui vivimos, in mortem tradimur propter Iesum: ut et vita Iesu manifestetur in carne nostra mortali. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Semper enim*. Quasi dicat: Mortificationem Iesu circumferimus, et vere, quia nos qui vivimos, virtutibus, vel quibus licet vivere naturali vita, semper tradimur in mortem, **id est in pericula mortis**: et hoc sustinemus **propter Jesum**. (*In Epistolam II ad Corinthios*, IV 33A).

La glosas sucesivas se encuentran en los vv. 14-15 y traducen al pie de la letra parte del contenido de un comentario de Pedro Lombardo, retomado de Ambrosio:

²¹¹ Cf. *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart 2007), p. 1792.

a. (4:15) Sabiendo que aquel que resucito a christo; resucitara a nos con ihesu christo. e poner nos a conuusco. **esto es. que non seades menores que nos. mas eguales si quisieredes.** (4:16) Ca todas cosas son por uos por que la gracia abundant por muchos fazimientos de gracias abonde en gloria de dios. **esto es. que todas cosas fazemos por ensennar auos con nuestro exiemplo. por que la gracia de dios que abonda en nos. abonde en uos e por uos a otros. por que uos e ellos dedes gracias a dios. e por gloria de dios.** (*Biblia E6*).

b. Scientes quoniam qui suscitavit Iesum, et nos cum Iesu suscitabit, et constituet vobiscum. Omnia enim propter vos: ut gratia abundans, per multos in gratiarum actione, abundet in gloriam Dei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. [Ambrosius] Hoc dicit propter quosdam qui negabant resurrectionem, quos et in prima Epistola arguit, et in eadem gloria *constituet* nos, id est confirmabit, ut ultra, scilicet non moriamur, nec mors nobis dominetur. Constituet, dico, *vobiscum*, quia omnes unius fidei participes in una domo pacis erunt. In qua constituet, non dico nos nobiscum, sed nos vobiscum, **ut non inferiores, sed partes nobis sitis, si volueritis.** Et bene de vobis hoc assero. *Enim, id est quia, omnia ista facimus propter vos instituendos nostro exemplo,* ita omnia ad vos spectant, **ut gratia Dei abundans in nobis abundet et per vos in aliis, et per vos et alibi gratias Deo agatis. Et hoc in gloria Dei.** (*In Epistolam II ad Corinthios, IV 34B*).

Los dos versículos forman parte de un llamado del apóstol Pablo a la unidad (4:7-5:10), que él dirige a sus opositores en la iglesia de Corinto, recordándoles que los sufrimientos de su ministerio son también para beneficio de ellos –y reflejo de los sufrimientos de Cristo–, un argumento que podía hacerse valer también dentro del contexto castellano para abogar por la unidad entre católicos de origen y conversos y con vistas a la formación de estos.

El capítulo 5 sigue con el mismo tipo de razonamiento hasta el v. 10 y luego, a partir del v. 11 hasta 6:10, lleva a conclusión los planteamientos que Pablo ha ido desarrollando a partir del capítulo 3, con vistas a mostrar en Jesucristo el cumplimiento de la historia de Israel y de las prefiguraciones representadas por la Ley y el sistema cultural del Templo, hasta plantear a su audiencia una nueva comprensión de la realidad y de la dinámica existencial en Cristo (vv. 16-17, 21). Por cierto, temas de peso indudable en la apologética y catequesis dirigidas a judíos y conversos. Desarrollaremos este aspecto en el comentario individual a los textos correspondientes.

En el capítulo 5 se encuentran diez glosas. La primera (5:3) procede de Pedro Lombardo:

a. pero si fuereamos fallados uestidos e non desnuyos. **esto es. Si fuereamos uestidos de uertudes e de fe.** (*Biblia E6*).

b. si tamen vestiti, non nudi inueniamur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Si tamen.* Quasi dicat: Cupimus indui, quod utique flet, tamen hac condicione, dico, si nos *inueniamur vestiti, scilicet virtutibus, fide,* et caeteris. (*In Epistolam II ad Corinthios, V 36C*).

La segunda aparece en el versículo sucesivo (5:4):

- a. Ca nos que somos en esta morança ememos en esto que non queremos seer despoitados mas sobreestidos por que lo que es mortal sea sorbido de uida. **Est es el entendimiento. E no a hy marauilla ca nos que somos en este cuerpo carnal; dolemos nos que non querriemos seer despoitados del. mas querriemos seer uestidos de uida sin muert. e aquello que es mortal en nos ques tornasse de guisa que numqua pudies morir si seer pudiesse.** (*Biblia E6*).
- b. Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati: eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El texto de la acotación recorta y rearregla una glosa de Pedro Lombardo:

Vel ita: *Nam et qui*. Quasi dicat: De illo gemimos, scilicet quia a beatitudine remoti sumus: **et non mirum** si de eo gemimos: **nam de hoc etiam gemimos**, quod minus est, scilicet, **quod hoc corpore exuimur**. Et hoc est quod ait, nam qui sumus in tabernaculo isto, id est in hac habitatione, **quamvis gravati sumus**, eo, id est sarcina carnis, cum ingemiscimus eo, [Ambrosius] id est, ideo **quod nolumus expoliari corpore, sed supervestiri immortalitate, si hoc posset fieri, ita ut quod mortale est absorbeatur a vita, ne ultra possit mori.** (*In Epistolam II ad Corinthios, V 38A*).

La interpolación sucesiva se halla en el v. 6, y sigue los *Collectanea*:

- a. por esto siempre somos osados. **que dios nos dio uoluntad de auer uida sin fin.** e nos faze ciertos e sabidores que mientre somos en este cuerpo alongados somos de dios por semeiança. (*Biblia E6*).
- b. Audentes igitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Audentes igitur*. Quasi dicat: **Deus facit nos velle immortalitatem**, facit etiam nos de ea certos per Spiritum sanctum. (*In Epistolam II ad Corinthios, V 38D*).

A partir del v. 11 el apóstol retoma la argumentación que ha ido construyendo desde 3:4-4:6 sobre la prefiguración de la Nueva Alianza en las tradiciones y disposiciones de la Antigua, y para la comprensión de la cual resultarán particularmente aclaradoras las glosas a los vv. 16, 17 y 21. En esos textos Pablo invita a su audiencia a mirar a Cristo ya no en los términos humanos típicos de su existencia terrenal –como a un maestro de fe y moral o a un profeta y curandero– sino como al que inaugura una nueva fase de la historia con características existenciales radicalmente distintas, en que precisamente la religión de Israel encuentra su trans-significación, su interiorización en el individuo y en la historia, más allá de una mera observancia de los mandamientos sin transformación personal y colectiva del pueblo de Dios, retomando el principio ya afirmado al comienzo de su plegaria en 3:6, cuando hablaba de una Nueva Alianza no en la letra de la Ley sino en el Espíritu, es decir, no fundada en la obediencia a mandamientos, sino más bien en la creación de un nuevo individuo a raíz de la acción del Espíritu Santo.

La glosa de 5:11 recorta levemente el comentario de Pedro Lombardo, traduciéndolo al pie de la letra:

- a. Pues nos sabiendo el temor de dios amonestamos a los ombres. e malfiestos somos a dios. **esto es. Sabiendo nos quanto es dios temedero; amonestamos e castigamos a los ombres que el temen e que crean e que fagan bien pora si mismos. e si algunos ponen en dubda el dia del iuizio; nos ciertos somos ende e nolo son los falsos preigadores.** yo tengo que nos malfiestos somos a las uestras conciencias. (*Biblia E6*).
- b. Scientes ergo timorem Domini, hominibus suademus, Deo autem manifesti sumus. Spero autem et in conscientiis vestris manifestos nos esse. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Scientes ergo timorem Domini, id est, quam caste timendus est Deus, hominibus suademus, ut timeant, et ut credant et provideant sibi; quia quorundam praviloquio dies Domini in dubium venit.** [Ambrosius] **In hoc autem sumus Deo manifesti, id est approbati, quod non sunt pseudo,** hoc enim praedicabat Apostolus quod Deus jusserat. (*In Epistolam II ad Corinthios, V 40C*).

Esta acotación también podría interpretarse en términos de concienciación del clero con respecto a sus responsabilidades pedagógicas, reforzando en él la convicción de la aprobación divina de su mandato.

La glosa sucesiva aparece en 5:13 y recorta los comentarios de Pedro Lombardo:

- a. Si nos mucho nos alabamos a dios es. si somos temprados a uos es. **est es el entendimiento. Si nos nos alabamos; a onra es de dios o assi. nolo ha el ombre de iudgar mas dexar lo a dios. e si nos somos temprados non diziendo altas cosas; a pro de uos es.** (*Biblia E6*).
- b. Sive enim mente excedimus, Deo: sive sobrii sumus, vobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Sive enim mente excedimus*, id est **si nos commendamus**, in quo putamur insensati, *Deo* est, id est **ad honorem Dei est**, qui nos sic exaltavit. **Vel, Deo est dimittendum, non ab homine iudicandum.** [...] *Sive sobrii sumus, ut non alta dicamus* de nobis, *vobis est*, id est **ad utilitatem vestram**, quia si non jactanter, sed ad gloriam audientium intellegitur locutus, Corinthiis proficit. (*In Epistolam II ad Corinthios, V 41AB*).

La siguiente glosa se halla en el v. 14:

- a. Ca el amor de christo nos aquexa. nos asmamos esto. que si uno murio por todos; que todos eran muertos. **esto es. que todos eran muertos por adam.** (*Biblia E6*).
- b. Caritas enim Christi urget nos: aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Et est sensus: Hoc certissime aestimamus, quia si Christus charitate pro omnibus mortuus est, tunc constat **omnes mortuos fuisse in Adam** pro quibus mortuus est Christus, ut eos a morte liberaret. (*In Epistolam II ad Corinthios, V 42A*).

A partir de este versículo se hace más evidente el punto de inflexión en el discurso de Pablo, desde la perspectiva del cambio de referentes existenciales que se plantea para los cristianos. Como ya hemos explicado al analizar *Romanos 5:14-15*, el apóstol está razonando en términos de *recapitulación*, es decir, de inicio de una nueva fase en la historia y vivencia de la humanidad, realizada en Jesucristo. Así como el pecado de Adán

afectó a todos sus descendientes llevándoles a la muerte (cf. *Romanos* 5:12), la muerte de Cristo se convierte en una liberación de esa misma maldición heredada a través de Adán y en el principio de una nueva vida (2 *Corintios* 5:14). Las glosas a los vv. 16, 17, 19 y 21 desarrollan más este aspecto, dando muestra de gran adaptabilidad al contexto castellano del siglo XIII en términos de presentación del cristianismo como superación y cumplimiento de las promesas de Dios que se podían vislumbrar en la Antigua Alianza. En particular, en los vv. 16 y 17 se afirma explícitamente la novedad existencial e histórica representada por Cristo e inaugurada por su resurrección. De hecho, en el v. 16 Pablo aclara que el Mesías que le interesa no es el de la existencia histórica, Jesús de Nazaret –y que había sido posible conocer “según la carne”– sino el ser divino que había sido glorificado a través de la resurrección, una perspectiva que el apóstol explicita en su prólogo de la carta a los Romanos (cf. *Romanos* 1:3-4), posterior a la correspondencia con los Corintios (cf. Murphy-O’Connor 1990: 816-817 y Fitzmyer 1990: 830).

El v. 16 contiene dos glosas; la primera sigue al pie de la letra el texto de Lombardo:

a. E nos des oy mas non connoçemos a ninguno segund la carne. **esto es. que assi somos nos ciertos de la gloria que no aura fin; que no loamos a nengun uiuiente segund la carne que demanda las sus cosas e no las de christo. las temporales e no las durables.** E si nos connoçemos a christo segund la carne; ya agora nol connoçemos. **esto es. si nos connoçemos a christo ante dela passion quand era mortal; ya agora no es mortal. ni segund la carne.** (*Biblia E6*).

b. Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem. Et si cognovimus secundum carnem Christum: sed nunc iam non novimus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Itaque nos ex hoc, **id est amodo adeo certi sumus de gloria aeterna, quoniam neminem novimus**, id est **laudamus viventem secundum carnem**, id est **suaquaerentem, non quae Christi sunt, temporaria, non aeterna.** (*In Epsistolam II ad Corinthios*, V 42C).

La segunda, en cambio, parece más bien resumir y arreglar los comentarios del maestro. En este caso, es difícil identificar la fuente exacta de la glosa de E6, sugiriendo la posibilidad de un arreglo de tipo estudiantil:

Nec hoc debet facere aliquis, quia, **etsi cognovimus Christum esse secundum carnem, id est mortalem**, per quod putavimus eum tantum esse hominem, **sed nunc iam non novimus eum mortalem**, id est etsi Christus fuit mortalis [...]. Sicut et Christi vita iam **non est secundum carnem**. Unde subdit: **Etsi cognovimus Christum secundum carnem, id est secundum carnis mortalitatem ante resurrectionem**, sed tamen **nunc iam**, scilicet postquam resurrexit, non novi **ipsum secundum carnalem corruptionis qualitatem.** (*In Epsistolam II ad Corinthios*, V 43C).

Cabe destacar también que en la *Glossa Ordinaria* se encuentran dos acotaciones interlineares al v. 16 que se armonizan bien con las notas de E6: “mortalem” y “quia Christus iam non est secundum carnem” (*II ad Corinthios*, 1093).

Conforme a lo que ya hemos adelantado, en este texto Pablo anima a sus interlocutores a que miren la realidad y al mismo Jesucristo con ojos nuevos, lo que debería también llevarlos a juzgar de manera diferente el ministerio del apóstol, no según las apariencias de fracaso (cf. 6:3-10), sino dentro de la dimensión de una creación renovada inaugurada por la resurrección de Cristo (5:17). La argumentación alcanza su cumbre en los vv. 5:17-21 con todas sus implicaciones teológicas y con amplio potencial de aplicación a la situación castellana.

En el v. 17 el traductor ha unido y arreglado dos glosas de los *Collectanea*:

- a. Pues si alguna criatura es fecha nueua por christo; las uieias cosas ya passaron. e todas son fechas nueuas. **esto es. que aquellos que a la fe de christo uinieron dexaron las carnales uoluntades e los uicios de la carne. e todas las cosas del ombre uieio. ca uino el nueuo testamento e las cosas del nueuo ombre e la uerdad de un dios.** (*Biblia E6*).
- b. Si qua ergo in Christo nove creatura, vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Et quia umbra cessare debet, si qua ergo creatura in Christo nova facta est, vetera transierunt ei, [Augustinus] **scilicet carnales observantiae, et voluptas carnis**, id est Vetus Testamentum **et omnia ad veterem hominem pertinentia**, in gentibus idolatria, in Judaeis servitus legis.[...] *Et ecce facta sunt omnia nova*, id est nova venerunt, **scilicet Novum Testamentum et omnia novi hominis, et veritas unius Dei successit.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, V 44AB).

Desde la perspectiva de la aplicación del texto a la situación histórica castellana, destacan dos observaciones. En primer lugar, el comentario original especifica que entre “las cosas del ombre uieio” se sitúan las prácticas religiosas judías (“in Judaeis servitus legis”); y en segundo lugar, el hecho de que “las cosas del nueuo ombre” y “el nueuo testamento” se refieran a la “uerdat de un dios”, remite a la confesión de fe de Israel que se encuentra en *Deuteronomio* 6:4, que hemos mencionado al analizar la glosa de *I Corintios* 8:7: “Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est” (*Vulgata Sixto-Clementina*). La Nueva Alianza se plantea, por tanto, como superación de la Antigua y cumplimiento de ella, puesto que se establece con el mismo único Dios –“la uerdad de un dios”– que confiesa el pueblo judío. Esa mención de “un dios” en la glosa a 2 Corintios 5:17 expresa la nueva fase histórica, desde la perspectiva de la fe, inaugurada por la resurrección de Cristo (5:15-17). Esa nueva etapa es presentada en continuidad con la Antigua Alianza encarnada por la Ley de Moisés, a su vez sintetizada en la confesión de fe de *Deuteronomio* 6:4-5, según había confirmado el mismo Jesús (cf. *Marcos* 12:28-34). De cómo toda la estructura de la Ley y de las tradiciones simbólicas con ella relacionadas anticiparan en la esperanza y representaran la Nueva Alianza que había de

venir y realizarse en Cristo, Pablo ha hablado, como hemos visto, en *2 Corintios* 3:4-4:6, donde construye una argumentación que encuentra el clímax teológico precisamente en 5:17: “Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (*Biblia de Jerusalén*). Se aplican, entonces, las mismas consideraciones que hemos desarrollado en la discusión de la glosa a *1 Corintios* 8:7 acerca de la adaptabilidad al contexto castellano y a las cuestiones de la catequización de los conversos y de la apologética dirigida a los judíos: la fe cristiana supera y cumple su antigua religión.

En la glosa a 5:19 se llega, pues, a recordar al predicador su responsabilidad de anunciar dicha Nueva Alianza, tanto más cuanto que el texto señala el carácter universal del Nuevo Pacto, que no concierne solo a Israel sino al “mundo”²¹²; la traducción sigue directamente los *Collectanea*:

- a. Ca dios era in christo perdonador del mundo. non contando a ellos sus pecados ni contando sus yerros. e puso en nos uierbo de perdonamiento. **esto es la preigacion de la fe. por la que nos auemos amor con dios.** (*Biblia E6*).
- b. Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. et posuit. Quasi dicat: Hoc modo dedit nobis ministerium reconciliationis, quia *posuit in nobis verbum reconciliationis, id est predicationem fidei, per quam reconciliantur homines Deo.* (*In epistolam II ad Corinthios, V 44D*).

La última glosa del capítulo 5 se halla en el v. 21 y sanciona el carácter existencial de la adhesión a Cristo, ya no basada en la observancia de las prescripciones de la Ley, sino en el situar en un nuevo plano al individuo: justo delante de Dios por causa de Cristo, es decir, en relación de alianza con Él. Hay que recordar, en efecto, que cuando Pablo habla de “justicia” en sus cartas remite al concepto veterotestamentario del pacto de Dios con Abrahán, según atestigua *Génesis* 15:6 (cf. *Romanos* 4:3 y *Gálatas* 3:6; cf. Fitzmyer 1990: 1397):

- a. Credit Abram Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- b. Creyó Abram a Dios, y *su fe* reputósele por justicia. (*Biblia Torres Amat*).

A continuación reproducimos la glosa con su fuente (5:21); el traductor ha recortado el texto de Pedro Lombardo:

²¹² De hecho, esa responsabilidad resalta de manera aun más clara en *2 Corintios* 5:20, donde Pablo califica a los misioneros cristianos de “embajadores en nombre de Cristo”, añadiendo: “y es Dios el que os exhorta por boca nuestra” (*Biblia Torres Amat*).

a. ca aquel que no fiziera pecados; fizol dios pecado por nos. por que nos fuessemos iusticia de dios por el. **esto es que christo que non pecara fue dado en ofrenda o en sacrificio por nos. o pecado dixo por que uino en semeiança de carne de peccado. por que nos fuessemos iustos.** (*Biblia E6*).

b. Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Eum, inquam, **id est Christum, fecit peccatum**, id est eum **qui non peccaverat, fecit** peccatum, id est **hostiam pro peccato**, et trahitur haec locutio a veteri lege. Usus est enim Veteris Testamenti peccata dici sacrificia pro peccatis. **Vel peccatum dicitur similitudo carnis peccati.** [...] **ut nos efficeremur** non modo **justi**, sed etiam *justitia*, per quos alii essent justii. (*In Epistolam II ad Corinthios*, V 45AB).

La glosa especifica que el término *peccatum* puede también entenderse en el sentido de “sacrificio por el pecado”, conforme a la igualdad de términos en hebraico. Por tanto, nos encontramos frente a una herramienta catequizadora de elevado potencial a la hora de insistir en el tema de la dinámica de continuidad, superación y realización entre judaísmo y cristianismo, puesto que ‘el evento Jesucristo’ puede ser presentado recurriendo a la terminología del sistema sacrificial israelita.

La glosa a 6:12 forma parte de la invitación de Pablo a los Corintios para que aceptaran su autoridad. Podría también servir para animar a los conversos para que se sometieran a la enseñanza de la Iglesia, rechazando las influencias judaizantes. El texto sigue los comentarios de los *Collectanea* prácticamente al pie de la letra, con algunos recortes:

a. no sodes ensangostados en nos. mas sodes ensangostados en uestras entrannas. **diz glosa. la nuestra uoluntat llena esta de riquezas e no ha uerguença de uos dezir lo que tien en si. e si uos menguados sodes de ciencia e de buenas obras non uien esto por nos. cuemo uos cudades que creedes alos falsos preigadores. mas uiene por uos que auedes duros coraçones pora entender e pora bien obrar.** (*Biblia E6*).

b. Non angustiamini in nobis: angustiamini autem in visceribus vestris. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Cor nostrum* [v. 11]. Quasi dicat: Hoc ideo feci, quia cor nostrum dilatatum est, id est **mens nostra plena est divitiis, nec erubescit dicere quae in se habet. Et ideo non angustiamini in nobis, autem**, id est sed **angustiamini in visceribus vestris**, id est **si** quas angustias et **inopiam scientiae vel boni operis habetis, non est hoc a nobis, ut vos putatis, qui nobis pseudo praefertis, sed a vobis, qui dura corda habetis ad intelligendum et complendum.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, VI 49AB).

En el capítulo 7 se hallan seis glosas. Ese capítulo se caracteriza por ser una larga plegaria de Pablo a favor de la reconciliación con la comunidad de Corinto. Dentro de una situación como la castellana, de división y recelo entre católicos de origen y conversos, los textos propuestos podían servir de inspiración para alentar a la unidad tanto a los unos como a los otros, con un enfoque que podríamos definir de tipo pastoral.

En particular, el v. 1 con su glosa recuerda que la vida cristiana se configura como un camino de purificación y santificación que empieza con el bautismo, una nueva perspectiva y visión de vida, entonces, para los conversos, con respecto a su antigua fe. La interpolación traduce el comentario de Pedro Lombardo:

- a. Pues hermanos much amados auiendo nos estos prometimientos; alimpiemos nos de todo ensuziamiento de la carne e dela uoluntat. acabando el santiguamiento con temor de dios. **esto es acabando por buenas obras el santiguamiento que recebimos en el bautismo.** (*Biblia E6*).
- b. Has ergo habentes promisiones, charissimi, mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus perficientes sanctificationem in timore Dei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Nos dico **perficientes bona operatione sanctificationem, in baptismo coeptam.** (*In Epistolam II ad Corinthios, VII 51D*).

La segunda glosa se encuentra en el v. 7 y hace referencia a la alegría de Pablo por las noticias que Tito le había brindado desde Corinto a raíz de su visita a la comunidad cristiana local. El texto recorta y arregla el material de Pedro Lombardo:

- a. non sola mientre en la su uenida; mas en el consolamiento que el ouo en uos. contando a nos el uuestro desseo e el uuestro lloro; e el uuestro celo por mi. assi que yo mas me gozasse. **esto es el consolamiento que el ouo de uos. e conto a nos el uuestro desseo de la emienda. e el uuestro lloro de los pecados. e el uuestro celo que auedes contra los falsos preigadores. e conto lo el ami por que fuesse ami mayor el gozo; destas cosas que el dolor de mi tribulation.** (*Biblia E6*).
- b. Non solum autem in adventu eius, sed etiam in consolatione, qua consolatus est in vobis, referens nobis vestrum desiderium, vestrum fletum, vestram aemulationem pro me, ita ut magis gauderem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *sed etiam consolatione qua Titus consolatus est in vobis; id est in vestra emendatione, quia vidi Titum consolatum in vobis, et ego consolatus sum, consolatus est Titus in vobis. Ipse dico, referens nobis vestrum desiderium de emendatione et vestrum fletum de commissis, et vestram aemulationem, id est indignationem contra pseudo habitam, pro me, id est pro mea defensione, referens, dico, ita ut magis gauderem de his quae retulit, quam dolorem de tribulatione mea.* (*In Epistolam II ad Corinthios, VII 53AB*).

La glosa sucesiva aparece en el v. 9 y también recorta el material original. Ya que, en realidad, se refiere al v. 8, hemos insertado también el texto de este:

- a. E si uos yo contriste en la primera epistola; no me repiento. e si me repintiesse por que la epistola uos contristo estonce; agora me plaze. **esto es. si uos yo contriste en la primera epistola; no me repiento agora. ca sodes emendados. Ante he gozo por ende.** (*Biblia E6*).
- b. Quoniam etsi contristavi vos in epistola, non me poenitet: etsi poeniteret, videns quod epistola illa etsi ad horam vos contristavit, nunc gaudeo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Et hoc est, quod ait, **quoniam etsi contristavi vos in prima Epistola, non modo me poenitet, quia correcti estis;** [...] *Videns quod epistola, etc.* Quasi dicat: Non me poenitet, **sed potius nunc gaudeo** videns quod Epistola illa contristavit vos. (*In Epistolam II ad Corinthios, VII 53CD*).

Otra glosa aparece en el v. 10 a caballo con la segunda parte del v. 9, y traduce los *Collectanea* de manera dinámica, especificando a qué se refiere el latín *omnia nostra*, es decir “nuestro castigamiento e los nuestros fechos”:

a. Non por que fueres tristes por la epistola. mas por que fueres tristes uiniendo a penitencia e a emienda. Ca uos contristastes segund de dios. assi que uos no uengaquebranto nenguno. **esto es. pro tiene auos el nuestro castigamiento e los nuestros fechos. diz el testo.** Ca la tristeza que es segund de dios; obra penitencia estable pora salut. mas la tristeza del sieglo; obra muert. (*Biblia E6*).

b. Non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Contristati enim estis secundum Deum, id est* secundum voluntatem Dei, et inspirationem, ita *ut in nullo*, nec etiam in asperis, *patiamini detrimentum ex nobis, quia omnia nostra prosunt vobis*, etiam quod corripimus, et contristamus vos. (*In Epistolam II ad Corinthios*, VII 54A).

La glosa sucesiva aparece en el v. 11 y también recorta considerablemente y adapta el material de origen para construir un discurso coherente:

a. E uos seer tristes segund de dios; quanto cuidado obro en uos. e defendimiento. e desden. e temor. e desseo. e celo e uenganca. **esto es. la buena tristeza que uosauedes; quanto cuedado obra en uos. e no sola mientre cuedado de penitencia. mas defendimiento contra los falsos preigadores. e desden contra uos por los males que fiziestes. e temor que adelante non contezca atal. e desseo de seer afirmados en meior. e celo de seguir ami o alos otro[s] buenos con buenas obras. e uengança. ca uos penades alos que pecan.** En todas cosas uos mostrastes por no ensuziados en esto. (*Biblia E6*).

b. Ecce enim hoc ipsum, secundum Deum contristari vos, quantam in vobis operatur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem, sed timorem, sed desiderium, sed aemulationem, sed vindictam: in omnibus exhibuistis vos, incontaminatos esse negocio. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ecce enim.* Quasi dicat: Vere **tristitia** secundum Deum facit poenitere ad salutem, quia ea quae ducunt ad salutem, id est sollicitudinem, etc., operatur. Et hoc est quod ait, ecce enim. Quasi dicat: In vobis experti estis quod dico, quia *hoc ipsum*, id est tam parvum quid, scilicet *vos contristari secundum Deum* de peccato, **quantum in vobis operatur sollicitudinem emendandi** quod deliquistis. Verum est, quia qui poenitet sollicitus est ne denuo peccet, nec hoc solum operatur, **sed etiam defensionem**, ut etiam **contra pseudo** defendatis me. Vel operatur defensionem, quia qui poenitet non excusat se, sed confitetur peccatum, quod, est defendere se a gehenna. **Et** non solum hoc operatur, **sed etiam indignationem contra vos**²¹³ **pro malis quae gessistis; et** non tantum hoc, **sed timorem, ne in futuro tale quid contingat;** et non tantum hoc, **sed desiderium in melius provehi.** Desiderat enim reformari qui se scit factum per peccatum deformem: **et** non tantum hoc, **sed aemulationem, ut me vel alios bonos imitemini.** Habet enim zelum **bonorum operum perficiendorum** qui poenitet; **sed vindictam, quia peccantem punitis**, et etiam vosipsos. (*In Epistolam II ad Corinthios*, VII 54BC).

²¹³ En la transcripción de Migne se lee “nos” en lugar de “vos”. Lo hemos corregido porque “nos” dentro del contexto no tiene sentido; además, hemos comprobado que la glosa correspondiente de la *Glossa Ordinaria* atestigua la lectura “vos” (*II ad Corinthios*, 1094).

La última glosa del capítulo se halla en el v. 13. Esta expresa la alegría de Pablo por la reconciliación alcanzada con la comunidad de Corinto y, potencialmente, la misma que sería producida por una perfecta integración de los conversos en la fe de la Iglesia. El traductor ha adaptado la glosa original de Pedro Lombardo:

- a. esquantra dios. e por ende somos consolados. Alegres somos en el nuestro consolamiento. e mucho mas alegres por el gozo de tito. **esto es nos auemos consolamiento e gozo por que uos sodes emendados. e gozamos nos aun mas por el gozo de tito.** ca farto es el so coraçon de gozo por la uuestra emienda. (*Biblia E6*).
- b. coram Deo: ideo consolati sumus. In consolatione autem nostra, abundantius gavisus sumus super gaudio Titi, quia reffectus est spiritus eius ab omnibus vobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **In consolatione autem vestra, quae est de correctione vestra,** et gaudio Titi, *abundantia gavisus sumus*, quam doleremus de tribulatione, *sed magis super gaudio Titi*. Quasi dicat: De utroque, id est de correctione vestra et gaudio Titi abundantius **sumus gavisus**, quam tristaremur de tribulatione: sed **magis abundantius de gaudio Titi**, quia gaudebat non solum de correctis, sed etiam de aliis quos sperat corrigendos. (*In Epistolam II ad Corinthios*, VII 55BC).

Los capítulos 8 y 9, que contienen respectivamente cinco y cuatro glosas, conciernen a las instrucciones de Pablo acerca de la colecta para las iglesias pobres de Judea y que ya hemos mencionado al tratar de *I Corintios* 16. No destacan por ningún aspecto particularmente digno de notar desde la perspectiva exegética, sino, quizá, por ser aplicables en terminos de incitación a la solidaridad entre cristianos de diferente origen cultural y étnico, y por eso podrían plantearse como fuente de inspiración en el marco de una enseñanza dirigida a animar a la aceptación de los conversos dentro de la comunidad católica. Las glosas a 8:5 llaman específicamente, en efecto, a la concienciación y obediencia a Dios que deberían moldear la vida del cristiano.

El primer versículo anotado es 8:2, que contiene dos glosas recortadas a partir de los *Collectanea*; en este, Pablo apela a la generosidad de los Corintios, recordándoles el ejemplo de las iglesias de Macedonia:

- a. que por mucha prueua de tribulacion ouieron ellos abundamiento de gozo. **esto es. que ellos estando pobres dieron larga mientre limosnas.** E la muy grand pobredat dellos abondo en riquezas de su simplicidad. **esto es. que eran pobres dauere de riqueza; mas eran ricos en dando.** (*Biblia E6*).
- b. Quod in multo experimento tribulationis abundantia gaudii ipsorum fuit, et altissima paupertas eorum, abundavit in divitiis simplicitatis eorum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Quod abundantia gaudii ipsorum fuit in multo experimento tribulationis*, quia non solum voluerunt pati, sed experti sunt: et inde gavisus sunt, **et cum pauperes essent, abundanter dederunt.** [...] *Abundavit in divitiis simplicitatis eorum*, id est major facta est, dum tendit divitiis dare: Et hos simplici animo, non ut homini placean. **Tenues qui erant in substantia facultatum, sed divites fuerunt in dando**, quia priva conscientia operati sunt. (*In Epistolam II ad Corinthios*, VIII 56CD).

Las glosas sucesivas se encuentran en los vv. 4, 5 y 6, que reproducimos juntos. La acotación del v. 6 arregla el comentario de los *Collectanea* en lugar de traducirlo al pie de la letra como, en cambio, ocurre con los vv. 4 y 5:

- a. (8:4) Con muchos ruegos nos rogauan por la gracia e la comunalidat que es en los santos. **esto es que nos rogauan que conuiniesse a ellos dar lo suyo. no assi cuemo suyo. mas cuemo que fues de todos. e ellos que siruiesse dello a los otros. diz el testo.** (8:5) E no assi cuemo nos cuedauamos **mas por redemir sus culpas.** e dieron se ellos primera miente a dios **por le obedecer.** Des hy anos por la uoluntat de dios. (8:6) assi que rogassemos nos a tito. que assi como lo compeço; assi acabe en uos esta gracia. **esto es. que uos agucie en dar limosina a los santos.** (*Biblia E6*).
- b. Cum multa exhortatione obsecrantes nos gratiam et communicationem ministerii, quod fit in sanctos. Et non sicut speravimus, sed semetipsos dederunt primum Domino, deinde nobis per voluntatem Dei, ita ut rogaremus Titum, ut quemadmodum coepit, ita et perficiat in vobis etiam gratiam istam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Quod ministerium fit in sanctos, id est obsecrabant nos ut liceret eis sua dare, non quasi propria, sed quasi communia de quibus ministrarent aliis. Et non dederunt sua, sicut, id est ea intentione qua speravimus, id est putavimus, sed pro culpis redimendis. Sed primum dederunt semetipsos Domino, ut ei obedirent, quia emendantes errores pristinos ac morum vita Deo se voverunt, deinde fratribus sua dederunt, vel obtulerunt. [...] Ita et perficiat in vobis non modo alia, sed etiam gratiam istam elemosynarum in sanctos, ut scilicet gratia ista vobis non desit. Hoc dicit ut incitet eos ad dandum. (In Epistolam II ad Corinthios, VIII 57AB).*

El principio de solidaridad entre cristianos sin consideración por el origen es afirmado en el v. 14 y su glosa, de manera muy directa:

- a. en este tiempo present. el uuestro abondamiento cumpla ala mengua dellos. assi que el abondamiento dellos cumpla ala uuestra mengua. e sea egualdat. **esto diz el apostol. que assi diessen a los otros; por que ellos no ouiesse mengua ni pobredat.** (*Biblia E6*).
- b. In praesenti tempore vestra abundantia illorum inopiam suppleat: ut et illorum abundantia vestrae inopiae sit supplementum, ut fiat aequalitas. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El comentario de Pedro Lombardo al versículo es extremadamente largo y repetitivo²¹⁴ y no hay correspondencia exacta entre las palabras de la glosa de E6 y una frase específica de los *Collectanea* y tampoco de la *Glossa Ordinaria*. Sin embargo, la acotación del traductor al romance resume perfectamente el sentido de la argumentación de la glosa latina; podría, por tanto, tratarse de un sumario del mismo traductor, y el recurso a la fórmula introductoria “esto diz el apostol” estaría señalando efectivamente una operación de este tipo. Esta circunstancia también podría apuntar a una procedencia estudiantil de la interpolación, como si se tratara de una nota de clase que de forma muy escueta recapitula el contenido del comentario original. El núcleo de la argumentación de Pablo era que los cristianos de cultura griega tenían la responsabilidad de ayudar

²¹⁴ El comentario ocupa dos páginas por completo: *In Epistolam II ad Corinthios*, VIII 58-59.

materialmente a los judío-cristianos de Palestina, puesto que se habían beneficiado de su “abondamiento”, es decir de su herencia espiritual. A continuación reproducimos las frases de los *Collectanea* que podrían haber servido de base para la glosa de E6:

Secundum id quod non habet, id est ultra vires: id eo ex eo **quod habetis vos dare moneo**. [...] Sed potius volo **ut vestra abundantia terrenorum suppleat inopiam illorum**, quia omnia mundi deserant. Suppleat dico *in praesenti tempore*, quod tam breve est, et hoc *ex aequalitate*. Hoc ideo dicit, ut quantum **quis habet, dividat cum sanctis**, quia non plus exigitur, quam sibi retinere debet. [...] *Sit supplementum vestrae inopiae* [...] ut tunc fiat aequalitas, non quin differant in claritate, sed **quia id omnes habebunt, et omnibus erit sufficientia**. (*In Epistolam II ad Corinthios*, VIII 58D-59AB).

Las glosas que se encuentran en 2 *Corintios* 9:4, 9:5 y 9:6 traducen directamente los comentarios de Pedro Lombardo. Tratándose de tres versículos seguidos, los reproducimos juntos. El tema que mantiene es el mismo que en el capítulo 8.

a. (9:4) por que quando unieren los de macedonia conmigo; no uos fallen desapareidos e que ayamos nos ende uerguença. e que non diga yo que non sodes en esta substancia. **esto es en dar esta limosna**. (9:5) Pues yo asme que mester era rogar yo a los frades que uayan a uos ante. e que apresten la prometida bendicion o la limosna. e que sea apareiada cuemo bendicion e non cuemo escassedat. **esto es. que se non duelan por lo que dieren ni sea poco**. (9:6) E por esto lo digo. que quien poco sembra poco coge. e el que siembra en bendiciones de bendiciones coge. **esto es. que el que poco da; poco guarardon a ende mas no sembra poco. aquel que a poco; si diere poco. si el coraçon touiere aprestado de dar mas si lo ouiesse. Diz ell apostol. (Biblia E6)**.

b. Ne cum venerint Macedones mecum, et invenerint vos imparatos, erubescamus nos (ut non dicamus vos) in hac substantia. Necessarium ergo existimavi rogare fratres, ut praevenerint ad vos, et praeparent repromissam benedictionem hanc paratam esse sic, quasi benedictionem, non tanquam avaritiam. Hoc autem dico: Qui parce seminat, parce et metet: et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *In hac substantia*, **id est in hac datione eleemosynarum** quae pauperes sustentant. [...] Paratam dico, *sic utique, quasi benedictionem scilicet* ut sit opus charitatis et magnam, **non quasi avaritiam, ut doleant pro dato, et parum sit quod dant**. Hoc autem, quasi dicat: Illi praeparent, ego autem cur large detis, hoc dico, id est praescribo, quia **qui parce seminat, id est dat, parce et metet retributionem. Non parce seminat ille qui parum habens parum largitur, sianimus promptus sit dare plus si plus haberet**. (*In Epistolam II ad Corinthios*, IX 62CD).

El v. 13 contiene dos glosas, recortadas a partir de los *Collectanea*; la segunda arregla levemente el comentario original. En el texto, Pablo alcanza la parte más delicada de su argumentación, mostrando cómo la generosidad es un acto de obediencia a Dios.

a. por la prueua daqueste seruicio. Glorificando a dios en la obediencia de uestra confession. **esto es. de la fe que uos ouiestes en obedecer ell euangelio de christo**. e por la simpleza de la comunalidad en ellos e en todos. **esto es. que las uestras cosas contades por comunales en fazer limosnas a los santos sobredichos e a los otros menguados**. (*Biblia E6*).

b. Per probationem ministerii huius, glorificantes Deum in obedientia confessionis vestrae, in Evangelium Chrsiti, et simplicitate communicationis in illos, et in omnes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Per multos dico *glorificantes Deum*, non solum de vestra largitate, sed etiam inde accepta occasione, *in*, id est pro, vel de *obedientia confessionis vestrae*, **id est de fide et confessione**, et omni bono vestro. Obedientia, dico, habita *in Evangelio Christi*, **quia obedistis Evangelio Christi** in subjectione mentis, *et glorificantes Deum pro simplicitate communicationis*, **id est vestra communia reputatis**, et hoc simplici animo facitis. Vel pro simplicitate communicationis, id est quia alii exemplo vestro sua aliis communicant. **Communicationis, dico, factae in illos, id est sanctos preadictos et in alios omnes egentes.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, IX 64CD).

En el capítulo 10 de *2 Corintios* se encuentran cuatro glosas en tres versículos (6, 12, 16). En este apartado Pablo sigue defendiendo su autoridad y su sinceridad frente a sus adversarios que, irónicamente, tachará de “superapóstoles” (cf. 11:5). En las glosas a los vv. 10:12 y 10:16 y a los vv. 11:4 y 11:12, hay referencias a “falsos preyadores”, y a “otro christo” (cf. 11:4). Tradicionalmente, se ha identificado a los opositores del apóstol con misioneros judaizantes, aunque no existe unanimidad sobre el asunto entre los exegetas (cf. Murphy-O’Connor 1990: 817). Desde la perspectiva de un acercamiento históricamente contextualizado a E6, a menos de argumentar a favor de una selección casual del material glosado, las acotaciones de los textos bíblicos tendrían que cumplir con un objetivo pedagógico que se dirigiese a la formación del clero para la predicación y catequesis del pueblo. La elección de notas con alusiones explícitas a “falsos preyadores” podría sugerir cierta preocupación de la Iglesia castellano-leonesa por la presencia de movimientos heréticos en el reino. Los Concilios de Tortosa (1229) y Tarragona (1233), en efecto, ya habían prohibido la posesión de escritos del Antiguo y Nuevo Testamento en romance como medida en la lucha contra los albigenses²¹⁵; con todo, no consta que dicha disposición tuviese aplicación más allá de Aragón (Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 297; Fernández López 2003: 95; Morreale 1969: 473-474; Avenzoa 2008: 16-17, entre otros). La investigación historiográfica ha mostrado que existieron focos de herejía en León durante el reinado de Alfonso IX (r. 1188-1230) y de Fernando III, que también afectaron a las regiones de Burgos y Palencia (Faci y Oliver 1982: 104), aunque es difícil determinar si se trataba de albigenses o de seguidores de otros movimientos (cf. Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 300-305; Castro 2001 [1948]: 285-287; Fernández Conde 1978: 97-114; Henriot 2003: 22-25). El mismo Lucas de Tuy fue autor de una crónica sobre el tema, titulada *De altera vita fideique controversias adversus*

²¹⁵ Los albigenses o cátaros eran conocidos por sus enseñanzas de matriz gnóstica, maniquea y docetista; por tanto, negaban la Encarnación, ya que consideraban la creación en términos negativos como obra de una divinidad inferior (cf. Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 285).

*Albigensum errores libri III*²¹⁶ (Henriet 2001: 253-254 y 2003: 21-28). La obra se limita a catalogar los errores de los herejes, a explicar su relación con la doctrina de los albigenses y a relatar las vicisitudes del grupo leonés, contra el cual el mismo Tudense fue luchando. Según su relato, los herejes leoneses eran seguidores de un individuo francés de nombre Arnaldo y estuvieron activos desde 1216 hasta al menos 1232, puesto que obraron durante el mandato del obispo Rodrigo de León que murió ese mismo año (Díaz-Jiménez y Molleda 1919: 2; Menéndez y Pelayo 2003 [1880]: 301-302). Con respecto a Castilla, Menéndez y Pelayo (2003 [1880]: 303) y Américo Castro (2001 [1948]: 286-287) mencionan que según los *Anales Toledanos* (XXIII) Fernando III ejecutó a muchos herejes en el año 1233. De hecho, en la correspondencia de la Cancillería de la Santa Sede con la diócesis de Palencia se halla una carta del 10 de agosto de 1236 del pontífice Gregorio IX (1227-1241) que autoriza la readmisión de los herejes arrepentidos –y cuyos bienes habían sido confiscados– dentro de la comunión eclesial, aludiendo también a los castigos particularmente cruentos que les habían sido impuestos por el soberano castellano y a la pena del exilio perpetuo para los recalcitrantes:

Episcopo Palentino, –cum illi de civitate ac diocesi Palentina, quos, condemnatos de haeretica pravitate, rex Castellae et Legionis fecerat ferri candentis appositione in facie signari, omnem haeresim abjuravissent et adhuc parati essent abjurare, ac ecclesiastica cuperent percipere sacramenta, sed non possent Sedem Apostolicam sine multo labore adire, praesertim cum per eosdem episcopum et regem ipsorum bona fuissent confiscata– mandat quatenus, si ei, per debita signa, conjecturas probabiles et testimonia illorum, qui eorundem vitam et conversationem sciebant, de praedictorum signatorum conversiones constiterit evidenti, prius ab ipsis haeresi publice abnegata, et recepta caucione ne ulterius in haeticorum contagia relabantur, illis beneficium absolutionis impendat, paenitentia quidam injusta; per hoc autem non intendit papa edicto praefati regis in aliquo derogare, qui teles haeticos perpetuo dicebatur exsulavisse. (Bula 3271 en Auvray 1896-1908: II, 456).

Además, en 1238 el papa Gregorio IX volvió a señalar al obispo de Burgos la presencia de herejes en su diócesis, a raíz de la denuncia por parte de uno de ellos arrepentido (Henriet 2003: 24; Fernández Conde 1978: 114). Es legítimo concluir, entonces, que también la cuestión de las herejías formaba parte del conjunto de preocupaciones de la Corona castellana y de la Iglesia, lo que podía reflejarse en la formación del clero, la catequización del pueblo y, por tanto, en la selección del material

²¹⁶ Se publicó por primera vez en 1609 en Amberes y en 1612 en Múnich (Díaz-Jiménez y Molleda 1919: 3).

teológico para las glosas. De hecho, de esas preocupaciones da constancia en repetidas ocasiones el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy al hablar del reinado de Fernando III:

- a. In tantum regnum sibi subditum succensus igne catholice ueritatis strenue rexit, ut inimicos fidei Christiane totis uiribus persequeretur, et quoscumque reperiēbat heréticos, flammis exureret et ipse uice famulorum ignem et ligna in eis comburendis ministrabat. (Libro IV, 93: 13-17, p. 332).
- b. O quam beata tempora ista, in quibus fides catholica sublimatur, heretica prauitas trucidatur et Sarracenorum urbes et castra fidelium gladiis deuastantur! Pugnant Yspani reges pro fide et ubique uincunt. (Libro IV, 94: 19-22, p. 334).
- c. [...] et in tanta securitate et pace utrumque regnum gaudebat, ut paurus uel magnus aliquis non auderet uiolenter res alterius occupare. Tantus inuaserat cunctos heréticos terror, ut cuncti de utroque regno fugere festinarent. (Libro IV, 100: 21-24, p. 340).

La primera interpolación del capítulo 10 de *2 Corintios* se encuentra en el v. 6, donde Pablo reivindica su legitimidad apostólica y plantea la posibilidad de medidas disciplinarias hacia los oponentes. Es esta un arma exegética de cierto relieve en el marco de una predicación dirigida a recordarle al pueblo cristiano su deber de obediencia a la autoridad eclesiástica; no se puede olvidar que los monjes dominicos y franciscanos protagonizaron las diatribas antiheréticas en el siglo XIII (Roth 1995: 20-22; Jackson 2011 [1974]: 157). La glosa sigue los *Collectanea*:

- a. E son apareiadas de uengar toda desobediencia. quando fuere complida la uestra desobediencia. **esto es depues que uos yo connocier a todos por obedientes con amor.** (*Biblia E6*).
- b. Et in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, cum impleta fuerit uestra obedientia. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Cum impleta fuerit uestra obedientia, id est postquam recognouero omnes ex dilectione obedientes.* (*In Epistolam II ad Corinthios, X 66C*).

En *2 Corintios* 10:12 se hallan dos glosas que recortan los comentarios de Pedro Lombardo:

- a. Ca nos no nos osamos enserir o comparar a algunos que alaban assi mismos. **esto es. que los falsos preigadores que non son de dios enuiados; alaban se por algunas artes. e toman por fuerça el poder de que non son dignos. o assi. no nos osamos nos enserir o comparar a ellos por que non perezcamos assi cuemo ellos fazen.** mas medimos anos mismos en nos en nuestras conciencias. **e non tomamos por fuerça mas de quanto nos es dado. de tanto poder usamos quanto nos es dado daquel que lo puede dar. e no salimos de medida ni de manera. por esto diz el apostol.** mas medimos a nos mismos en nos. (*Biblia E6*).
- b. Non enim audemus inserere, aut comparare nos quibusdam, qui seipsos commendant: sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes, et comparantes nosmetipsos nobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Non enim.* [...]. [Ambrosius] Et hoc est quod ait. Non inserimus nos quibusdam, **id est pseudo, qui non missi a Deo, commendant seipsos, aliquibus artibus,** non Deus eos, id est **usurpant sibi potestatem indigni.** Quod est dicere: Non ponimus nos in numero illorum, ut potestatem usurpemus, sed a Deo electi accepimus, nihil ultra concessum praesumentes. Illi autem non accepta potestate, sed usurpata, dominari uolunt, nomini suo vindicantes auctoritatem. **Aut** non comparamus nos illis, ut nos sicut illi adulemur uobis et uitia uestra palpemus, quod posset facere aliquis etiam habens recte potestatem. Hoc non facimus, ideo quia **non audemus nos inserere aut**

comparare eis, ne sicut illi ita et nos pereamus. Non haec facimus, sed potius ipsi sumus metientes, id est metimur, *nosmetipsos in nobis*, id est in conscientiis nostris, an a Deo missi simus attendimus, **et non aliud quam quod inuictum est usurpamus. Tanta enim potestate utimur, quanta concessa est ab auctore; nec mensuram nec modum egredimur.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, X 68AB).

Desde la perspectiva textual, el traductor parece haber olvidado traducir la última parte del versículo “comparantes nosmetipsos nobis”, ya que se limita a terminar la segunda glosa repitiendo su traducción de “sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes”, que vierte en “mas medimos a nos mismos en nos”. En lo que concierne al contenido de las interpolaciones, destaca la denuncia de la falta de legitimidad divina de los “falsos preigadores”, que “no son de dios enuidados” y se han apropiado de una autoridad “de que non son dignos”. Este elemento de ilegitimidad resalta todavía más en la segunda glosa, al traducirse “quanta concessa est ab auctore” por “quanto nos es dado daquel que lo puede dar”; de esta manera, a través del recurso a una traducción dinámica, se enfatiza el carácter divino del llamado al ministerio y el matiz de usurpación de la autoridad reivindicada por los herejes. Son argumentos estos que podían utilizarse dentro de un contexto de lucha y predicación contra los heterodoxos.

La glosa que se encuentra en 10:16 recorta también los *Collectanea*. En los vv. 15-16 el apóstol expresa el deseo de poder continuar su trabajo misionero en regiones todavía no evangelizadas, una vez que la madurez espiritual alcanzada por los Corintios le permita seguir en su cometido: la evangelización más bien que el mantenimiento de comunidades ya existentes (cf. Murphy-O’Connor 1990: 826). Se podría vislumbrar la posibilidad de una alusión a la necesidad de debelar la herejía, para que las órdenes de predicadores –como los dominicos y los franciscanos– pudieran dedicarse a la evangelización de los musulmanes y a la apologética dirigida a los judíos sin deber ocuparse de menudencias distraerentes como los pequeños focos de herejía. Es notorio, por ejemplo, que en Aragón alrededor de 1240 había sido decretada la comparecencia obligatoria de judíos y musulmanes a la predicación de las dos órdenes mencionadas (cf. Jackson 2011 [1974]: 157, entre otros). Por otro lado, en el *Chronicon Mundi* (ca. 1238) de Lucas de Tuy se afirma que durante el reinado de Fernando III en Castilla y León “ubique sin intermissione uerbum Domini predicatur”²¹⁷. Reproducimos a continuación el

²¹⁷ Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, Libro IV, 95: 25-26, p. 335.

texto de 2 *Corintios* 10:16, precedido por la última frase del v. 15, para que el recorte de la glosa resulte más comprensible:

a. (10:15) mas auemos esperança en la uuestra creciente fe de seer alabados por uos segund la nuestra regla en abondamiento. (10:16) aun en las cosas que son allend de uos preigar. no en agena regla. mas gloriar en las cosas que son apareiadas. **est es el seso. preigar en abondamiento; esto es. no en pocos logares. mas aquellos logares que son allende de uos. e no auemos esperança de nos gloriar en la agena regla. en las cosas que son apareiadas de los otros preygadores. ca el apostol preigaua a los que no eran preigados. e del so traiaio querie ganar prez e loor.** (*Biblia E6*).

b. Spem autem habentes crescentis fidei vestrae, in vobis magnificari secundum regulam nostram in abundantiam, etiam in illa, quae ultra vos sunt, evangelizare, non in aliena regula in iis quae praeparata sunt gloriari. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Et habemus spem *evangelizare secundum regulam nostram*, id est regnum nostrum, id est secundum quod a Deo nobis injunctum est. **Evangelizare** dico, **in abundantia, scilicet non in paucis locis, imo et in alia loca quae sunt ultra vos**, non tamen sumus *habentes spem*, id est **non speramus gloriari in aliqua aliena regula**. Nec illi qui ultra eos sunt, de alieno regimine sunt. Deinde exponit quid dixerit in aliena regula, scilicet **in his quae praeparata sunt ab aliis praedicatoribus, quia his praedicabat, quibus non erat annuntiatum, ut gloriam suo labore quaereret.** (*In Epistolam II ad Corinthios, X 69AB*).

El capítulo 11 de 2 *Corintios* contiene doce glosas en el cuerpo de diez versículos. Pablo continúa su argumentación contra los “superapóstoles” de tendencia judaizante (cf. v. 22) y sigue abogando en defensa de su propia autoridad apostólica. Algunas glosas, entonces, dan constancia de cierto potencial de aplicación al contexto castellano, tanto en la diatriba antiherética, como para la catequización de los conversos con vistas a la unidad de la Iglesia. Siguen, con adaptaciones, los *Collectanea*. Las reproducimos conjuntamente y de forma seguida, añadiendo en algunos casos algunas observaciones contextualizadas.

La primera glosa aparece en el v. 1 y modifica levemente el comentario de Pedro Lombardo al final de su acotación:

a. Al mi grado sofriredes un poco de la mi neciedat; mas sofrit melo. **Esto diz ell apostol por que la loor de la carne tiene por neciedat. e por que es dicho non te alaben tos labros. mas tos uezinos. e por que semeia que es alabança de si mismo; dize que querrie que lo suffriessen.** (*Biblia E6*).

b. Utinam sustineretis modicum quid insipientiae meae, sed et supportate me. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Quasi dicat: Glorior de regimine, sed utinam sustineretis modicum quid insipientiae meae, **id est gloriationis secundum carnem, quae videtur insipientia. Quia dictum est: Non te laudent labia tua, sed proximi tui. Haec autem gloriatio ad laudem ejus videtur pertinere. Sed et, etc. Quasi dicat: Opto ut sustineatis.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 70A*).

En el v. 2 la glosa se configura explícitamente como un resumen de la acotación original de los *Collectanea*. Se trata de un versículo que pone de manifiesto la naturaleza

mística de la Iglesia y la importancia de su fidelidad a un ideal de pureza doctrinal; un argumento de gran potencial a la hora de defenderla frente a ataques o desviaciones, a través del recurso a la exaltación de su carácter sobrenatural:

- a. Jo uos celo con el celo de dios. ca uos despose por uirgin casta con un esposo christo. **E diz la glosa que llama uirgin a toda la eglefia.** (*Biblia E6*).
- b. Aemulor enim vos Dei aemulatione. Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Vos, dico, existentes *virginem* castam. Attende quod a plurali ad singularem descendit, **volens intelligi totam Ecclesiam virginem esse**, et in omnibus veris membris virginitatem mentis, etsi non integritatem corporis servare. (*In Epistolam II ad Corinthios*, XI 70BC).

La glosa al v. 4 es aplicable más directamente a un contexto de predicación en contra de movimientos heréticos afines a los gnósticos albigenses, ya que específicamente impugna el anuncio de un Cristo “otro” y “más alto”, como precisamente podía ser aquel que era proclamado por grupos influenciados por las enseñanzas docéticas y maniqueas que acababan negando la naturaleza humana del Hijo de Dios. El texto recorta y arregla el material de los *Collectanea*:

- a. Ca si aquel que uino otro christo preiga que nos no preigamos. o si otro espirito recebides que no recibiestes. o otra preygacion que no recibiestes; por derecho lo recibredes. **Esto es lo que dize. si los falsos preigadores por tal de ganar las cosas temporales preigan otro christo mas alto que nos non preigamos. o si recebiestes meior espirito por ellos que por nos. o si otro euangelio meior por ellos que por nos; por derecho lo sofrides lo que non puede seer.** (*Biblia E6*).
- b. Nam si is qui venit, alium Christum praedicat, quem non praedicavimus, aut alium spiritum accipitis, quem non accepistis: aut aliud Evangelium, quod non recepistis: recte pateremini. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Nam, **si is qui venit**, scilicet non missus. Vel, qui venit, id est venditur, **quia pro quaestu temporali facit, praedicat alium Christum, quem non praedicavimus, id est, etsi praedicat alium Christum excellentiorem quam ego; quod esse non potest; aut si per eos accepistis alium, id est meliorem spiritum quam non accepistis per nos**; quod utique non est, sed potius per nos, non per illos accepistis Spiritum; **aut si praedicat vobis aliud Evangelium id est aliam de redemptione praedicationem, quae esse non potest. Quod Evangelium non recepistis per nos, recte patemini.** [Ambrosius] Quasi dicat: si aliud majus fit vobis per eos quam per nos, **tunc recte patemini.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XI 71CD).

La glosa sucesiva se halla en *2 Corintios* 11:11 y sigue su fuente al pie de la letra. En el texto bíblico Pablo justifica sus palabras contra los falsos maestros por su amor a la Iglesia; por cierto, un argumento que podía invocarse en toda época para justificar la predicación y actividad de lucha contra los heterodoxos.

- a. E por que? por que uos no amo? dios lo sabe. **esto es. dios lo sabe que uos auo. e no lo fago por mal querencia.** (*Biblia E6*).
- b. Quare? quia non diligo vos? Deus scit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Deus scit, quod ego diligo vos, et quod pro odio non facio.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XI 73C).

En el v. 12 sigue el ataque contra los falsos apóstoles, insistiendo en el carácter materialmente interesado de su ministerio. El texto traduce a Pedro Lombardo casi al pie de la letra:

- a. mas lo que yo fago e fare; es por toller ell achaque dellos. por que sean fallados atales cuemo nos en aquello dond se ellos alaban. **Esto diz. esto fago e fare por toller ell achaque de los falsos preigadores que por mi quieren auer achaque de leuar las uuestras cosas. Ca la entencion de los apostolos falsos era en tomar aueres. e por esso nolos tomaua ell apostol. que les no fuesse el carrera e achaque de tomar. ca sabie que si non tomassen no preigarien luenga mientre.** (*Biblia E6*).
- b. Quod autem facio, et faciam; ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, inueniantur sicut et nos. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Et hoc est quod ait, quod autem facio nunc et faciam semper, ut meo exemplo amputem occasionem eorum qui per me volunt habere occasionem sumendi vestra. Intentio enim et studium pseudoapostolorum erat in pecunias accipiendis. Ideoque Apostolus accipere renuit, ne illis esset forma et occasio accipiendi. Sciebat enim quod si non acciperent, non diu praedicarent.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 73D*).

La siguiente glosa se encuentra en el v. 16. Recorta y arregla el material original:

- a. Otra uez digo que me non tenga alguno por necio. mas uos recebit me por necio. por quem yo alabo algun poco. **esto es lo que diz. esta neciedat fago la yo por bien. e quanto en esto recebit me por necio por que do un poco de gloria segund la carne. cuya gloria es muy poca.** (*Biblia E6*).
- b. Iterum dico (nequis me putet insipientem esse, alioquin velut insipientem accipite me, ut et ego modicum quid glorier). (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Alioquin*, scilicet si in gloria illa spiritualium insipiens sum, tunc magis *accipite*, id est accipietis, *me insipientem*, in gloria carnis. Nec simpliciter dicit insipientem, sed ait *velut insipientem*, **quia nec in hoc vere insipiens est, quia pro bono facit**, nec ipse habet in gloria. **Accipite me, dico, quasi insipientem in hoc, ut ego glorier modicum quid, id est secundum carnem, quae gloriatio modica est.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 74D-75A*).

La glosa al v. 17 también arregla la nota original, convirtiéndola en discurso directo de primera persona:

- a. Lo que fablo nolo digo segund dios. mas assi cuemo necio quanto eneste sostenimiento de gloria. **esto es. maguer que neciedat es alabar ombre assi mismo; yo nolo fago por mi mas por loor de dios.** (*Biblia E6*).
- b. Quod loquor, non loquor secundum Deum, sed quasi in insipientia, in hac substantia gloriae. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Sed quasi in insipientia*. **Insipientia est aliquem laudare se; sed quia hoc Apostolus non propter se facit, sed propter Deum**, ideo ait, quasi insipientia. (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 75A*).

La glosa del v. 19 traduce al pie de la letra el texto de los *Collectanea*:

- a. De buena mente sofrides uos a los necios estando uos sabios. **esto es. de uiedes seer sabios e nolo sodes. ca se prueua en sofrir uos a estos tales.** (*Biblia E6*).
- b. Libenter enim sufferitis insipientes: cum sitis ipsi sapientes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Libenter enim*, id est voluntarie, *suffertis insipientes*, in hac gloria, quod non debetis, *cum ipsi sitis*, **id est esse debeat, Sapientes, sed non estis: quod inde hic probatur, quod tales suffertis.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 75C*).

En 2 *Corintios* 11:21 se encuentran dos glosas que siguen el contenido de las acotaciones de Pedro Lombardo, pero adaptándolas y aclarándolas a través de circunloquios. En este caso también se podría pensar en notas de clase.

a. segund uileza digo cuemo si nos flacos ouiessemos estado en esta cosa. **Esto diz por que algunos iudios que eran del linage de abraham e eran circumcidados; metien se por nobles. e los de corintho suffrien los e anteponien los all apostol; cuemo si el non fuesse daquel linage ni tan noble con ellos e por esto diz ell apostol.** En lo que si alguno osa; oso yo y todo. **Esto es. que si ellos se alaban desta guisa; assi lo faz el. Onde diz.** (*Biblia E6*).

b. Secundum ignobilitatem dico, quasi nos infirmi fuerimus in hac parte. In quo quis audet (in insipientia dico) audeo et ego. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Hoc autem dico secundum ignobilitatem, quam nobis objiciunt. **Hoc faciebant quidam Judaei, qui eo quod essent de genere Abrahae, detrahebant illis eo quod essent incircumcisi, et se praeferebant nobilitatem carnis sibi vindicantes: quos Corinthii tolerabant et Apostolo praeferebant.** *Quasi nos.* Quasi dicat: Ita vos hos sustinetis, et nobis praefertis; *Quasi ne infirmi fuerimus in hac parte,* gloriae. In hac utique non sumus infirmi, quia **in quo quis illorum gloriari audet,** id est temere se jactare, quia temeritas est quod faciunt, *et ego audeo,* id est **audere possum, sine temeritate gloriari.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XI 75D-76A*).

Desde una perspectiva de aplicabilidad al contexto castellano, podrían sugerir alusiones dirigidas a los conversos para que no tuviesen una actitud de superioridad espiritual con respecto a los católicos de origen, a raíz de su ascendencia directa del pueblo del Pacto. Sin embargo, retóricamente podría utilizarse también en sentido opuesto.

Las últimas dos glosas del capítulo aparecen en 11:23, un texto que se configura como plegaria de Pablo por la igualdad entre todos los cristianos, en cuanto todos son siervos de Cristo sin distinción debida al origen (cf. *Gálatas* 3:28). Este matiz también se colocaba dentro de las preocupaciones de la Corona castellana y de la Iglesia del siglo XIII. Recordemos, por ejemplo, el ya mencionado *Fuero de Brihuega* (1239-1242) y que dos siglos más tarde con la bula *Humani generis inimicus* (1449) el papa Nicolás V declaró la igualdad de todos los cristianos a pesar de su procedencia, precisamente en el momento de apogeo de la explosión de la cuestión conversa en España (Benito Ruano 2004: 65-66). Las glosas siguen los *Collectanea* casi al pie de la letra:

a. son sieruos de christo; e yo. E que diga cuemo non sabio; yo maes. **Esto es. que mas sieruo so de christo que ellos. e no fablo cuemo sabio pues que non se deue ombre alabar. en que era mas sieruo de christo que ellos; dize lo assi.** En muchos trabajaos. en carceles. en muchos maiaamientos. en muertes largas uezes. **esto es en periglos de muert.** (*Biblia E6*).

b. Ministri Christi sunt (ut minus sapiens dico), plus ego: in laboribus plurimis, in carceribus abundantius, in plagis supra modum, in mortibus frequenter. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ministri Christi sunt, per hoc decipiebant, et ego minister Christi sum. Et plus ego minister Christi. Hoc autem ut minus sapiens, quam deberem, quia non est hominis se laudare. [...] Deinde ostendit quomodo sit minister Christi plusquam illi, subdens: in laboribus [...]; in mortibus, id est in periculis mortis, frequenter fui. (In Epistolam II ad Corinthios, XI 76B).*

En los capítulos 12 y 13 siguen dieciocho glosas concentradas en dieciséis versículos. El tema sigue siendo la autodefensa de Pablo y la deslegitimación de los falsos predicadores. No sobresalen asuntos exegéticamente relevantes, aparte de una solemne afirmación de la doctrina trinitaria en la acotación a 2 Corintios 13:13.

La primera glosa se halla en 2 Corintios 12:2 y recorta los comentarios de Pedro Lombardo. Pablo, en este texto, cuenta su experiencia de una visión de Cristo que tuvo. La glosa se halla interpolada en el cuerpo del versículo, sin fórmula introductoria:

a. Jo se un ombre en christo ante de catorze annos. si fue en cuerpo o sin cuerpo no lo se mas dios lo sabe que fue leuado desta guisa fastal tercero cielo. **Costumbre fue daquellos que las santas escripturas nos dieron. que quando alguno dellos contaua alguna estoria de si mismo; assi lo dizie cuemo si fablase dotro. cuemo matheo e iohan e moysen que fablaron de si mismos cuemo si fablassen de otros. e assi fablo ell apostol en este logar diziendo. Se un ombre en christo ante. xiiij. annos. esto es. que catorze annos auie desde el uiera aquella uision. (Biblia E6).**

b. Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore necio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Scio hominem. Consuetudo eorum qui sacras literas nobis ministrarunt, ut quando ab aliquo eorum narrabatur historia. cum ad seipsum veniret tanquam de illo loqueretur. Hoc enim Matthaeus fecit, et Joannes, et Moyses: ita enim de seipsis locuti sunt tanquam de aliis. [...] De se ergo quasi de alio ait: Scio hominem manentem in Christo, id est conformem Christo, quia aliter non videret, Raptum huiusmodi usque ad tertium coelum. Hoc autem accidit illi homini, ante annos quatuordecim. Quatuordecim enim anni jam erant transacti a tempore quo vidit visionem usque ad illud quo narravit. (In Epistolam II ad Corinthios, XII 79BCD).*

En el v. 6 hay dos glosas que recortan los comentarios de Pedro Lombardo:

a. Ca sim yo quisiere alabar; no sere necio. **esto es. sim yo quisiero alabar de la uision o de las flaquezas no sere necio.** ca dire uerdat. Mas yo parco. **esto es. que cuento pocas cosas.** e non asme alguno de mi fuera lo que uee en mi o oye dezir de mi. (*Biblia E6*).

b. Nam, et si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut aliquid audit ex me. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Nam* quasi dicat: Dico gloriabor, et recte, *nam, etsi voluero, de revelatione vel infirmitate, non ero insipiens*, etsi videar. Et vero non. *Veritatem enim Dicom*, pro vestra utilitate: quod in sequenti ostendit, ubi ait: *Omnia autem propter vestram aedificationem. Parco autem.* Quasi dicat: Possem et de pluribus aliis gloriari, sed parco, **id est parce refero vix pauca**, dicens: *Ne quis [...]. (In Epistolam II ad Corinthios, XII 83C).*

La glosa sucesiva aparece en el v. 10; recorta y arregla el texto de Lombardo, e incluye también parte de la acotación original al v. 11, cuyo texto añadimos²¹⁸:

²¹⁸ Recordemos que la división de la Biblia en versículos se fecha en el siglo XVI; por tanto, no es de extrañar la forma de glosar el texto de los traductores de E6.

a. (12:10) E por ende plaze ami con mis enfermedades. con denosteos con menguas. con perseguimientos. con quexas. que sufro por christo. Quando yo so flaco; estonce so mas fuert. (12:11) mas so tornado nescio por uos. ca uos me deuierades alabar. **Esto diz quando yo so flaco de fuera; estonce so fuerte e uencedor dentro. mas so tornado necio por mengua de uos. en que me alabe daquello que me uos deuierades alabar; e nolo fiziestes.** (*Biblia E6*).

b. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: cum enim infirmor, tunc potens sum. Factus sum inopiens, vos me coegistis. Ego enim a vobis debui commendari. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Cum enim infirmor, exterius, tunc sum potens, id est victor efficior.** [...] In his autem omnibus commendationibus *factus sum insipiens*, id est **videor factus insipiens sed vestra culpa**, quia *vos me coegistis*, **qui debuistis contra pseudo commendare me**. Unde subdit: *Ego enim debui a vobis commendari; quod vos non fecistis. Et ideo coactus in laudem meam prorupi*. Et vere debui. (*In Epistolam II ad Corinthios*, XII 86AB).

También la glosa del v. 12 efectúa una operación de recorte, insertando en el cuerpo del versículo una glosa de Pedro Lombardo que, en cambio, se refiere a la segunda parte del v. 11, que reproducimos para mayor claridad:

a. (12:11) Diz el testo. No fiz yo menos que los apóstolos que son sobre guisa. Pero si yo nada so; (12:12) signos de apostolado fueron fechos sobre uos. **Esto es. no fiz yo menos a uos que pedro e yague e los otros que son mas dignos que yo segund que a algunos semeia. Diz el testo.** en toda paciencia. en signos. en miraglos y en uertudes. (*Biblia E6*).

b. Nihil enim minus fui ab iis, qui sunt supra modum Apostoli; tametsi nihil sum; signa tamen apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis, et prodigiis, et virtutibus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Nihil enim minus feci vobis, ab his, scilicet Petro et Jacobo, et aliis**, id est ad comparisonem horum, vel ab his tunc remotus, *qui sunt apostoli supra modum meum*, id est **digniores quam ego, sicut quibusdam videtur.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XII 86B).

El v. 13 contiene dos glosas que traducen los *Collectanea*:

a. En que ouistes uos menos que las otras iglesias fuera en que uos yo no agrauie? **Esto es. En que ouistes uos menos por mi que las otras iglesias por ellos. fuera en tanto que uos no agrauie en tomando lo uuestro. o si tenedes que uos fiz tuerto?** Diz el testo. dat me este tuerto. **esto es. no es esto tuerto mas es bien de que deuo seer loado.** (*Biblia E6*).

b. Quid est enim, quod minus habuistis prae caeteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos? Donate mihi hanc iniuriam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Quid est enim quod minus habuistis prae caeteris Ecclesiis, id est quid minus habuistis per me, quam caeterae Ecclesiae per illos, nisi quod ego ipse non gravavi vos, accipiendo vestra. Quod si putatis injuriam ut imperiti, donate mihi hanc injuriam.** [Ambrosius] Quasi dicat: **Non est haec injuria, sed bonum opus. Unde laude dignus sum.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XII 87A).

El v. 16 también recorta el material de Pedro Lombardo. El contexto continúa siendo la defensa de Pablo de su apostolado; en particular, recuerda a sus interlocutores que ni él ni sus colaboradores habían aceptado nunca apoyo financiero por parte de los

Corintios. La glosa incluye también una acotación que se refiere al v.15, que reproducimos.

a. (12:15) E yo de buena miente dare e sere dado por las uestras almas. Maguer que uos yo amo maes; menos so de uos amado. (12:16) mas sea no uos agrauie. mas estando artero enganne uos. **Esto es. maguer que yo amando auos menos so de uos amado que los falsos preygadores. sea. que por uentura dezides que uos yo no agrauie por mi mismo. mas que uos enganne por arteria. que enuiando otros auos leue mucho de uos. lo que por mi non pudiera leuar.** (*Biblia E6*).

b. Ego autem libentissime impendam, et super impendar ipse pro animabus vestris; licet plus vos diligens, minus diligar. Sed esto: ego vos non gravavi; sed cum essem astutus, dolo vos cepi. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Licet*. Quasi dicat: Dico quod libenter superimpendar, *licet plus diligam vos, diligens minus diligar, a vobis quam pseudo. Sed esto*. Quasi dicat: **Forte conceditis** quod ego gravavi vos. **Per meipsum dixi, non gravavi. Sed** objectiis, quod *cum essem astutus dolo coepi vos*, id est **decepi**, id est **per alios extraxi multa, quoniam per me** nil vel parum **emungere poteram.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XII 88BC*).

La última glosa del capítulo 12 se halla en el v. 19 y traduce directamente los *Collectanea*:

a. Pieça a que cuedades que nos escusamos de uos. dios es testigo que en christo fablamos. Mas hermanos todas cosas fiz por uestro raygamiento. **Esto es. todas estas cosas que dix de las uisiones e de las mis tribulationes; todo lo dix por bien de uos. e que enpuxedes los falsos preygadores de uos.** (*Biblia E6*).

b. Olim putatis quod excusemos nos apud vos? Coram Deo in Christo loquimur: omnia autem charissimi propter aedificationem vestram. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Omnia autem, quae dixi, et de revelatione, et de tribulatione, propter vestram aedificationem dixi: ut pseudo repellatis**, omnia propter vos feci. (*In Epistolam II ad Corinthios, XII 89AB*).

En el capítulo 13 se encuentran nueve glosas. La primera, en el v 2, recorta y adapta el material de la fuente original:

a. Ca preygue e preigo estando alla. e agora preigo a los que ante peccaron e a todos los otros. que si yo alla fuer no los perdonare otra uez. **Esto es. que si yo alla fuer otra uez non perdonare a los que pecaron ante de la epistola ni a los que despues. por que se non quisieron emendar por muchos castigamientos. ni por los amonestamientos que ouieron e no los deuo perdonar.** (*Biblia E6*).

b. Praedixi, et praedico, ut praesens, et nunc absens iis qui ante peccaverunt, et caeteris omnibus, quoniam si venero iterum, non parcam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Praedixi enim et praedico, quoniam si iterum inuenio, non parcam his qui ante Epistolam peccaverunt, et caeteris omnibus, qui prius peccaverunt.** Quidam codices non habent *qui*, sed subintellegitur. **Ideo dicit se non parcere, quia post correctiones si non emendat, non debet parci eis.** (*In Epistolam II ad Corinthios, XIII 90C*).

Sigue la glosa al v. 3, que recorta las acotaciones originales:

a. O queredes prueua de christo el que fabla en mi. el que no es flaco en uos. maes es poderoso sobre uos. **esto es lo que diz que christo no era flaco entre ellos. mas poderoso les parecio en las cosas que fizo. ca enel so nombre uieran resucitar los**

muertos. segudar los demonios. oyr los sordos. fablar los mudos. ueer los ciegos. andar los coxos. (*Biblia E6*).

b. An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Qui in vobis*, inter vos, *non infirmatur, sed potens est in vobis*, **id est non infirmus, sed potens apparuit ex his quae** inter eos **fecit**, cum dona dedit, quod experti non dubitent se ab eo posse puniri. **Quia viderunt in nomine ejus mortuos suscitatos, daemones fugatos, surdis auditum, mutis affatum, claudis gressum, caecis visum esse redditum.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, 90D-91A).

La glosa del v. 4 traduce fielmente la de Pedro Lombardo:

a. Ca si christo fue crucifigado por la flaqueza de la carne; uiuo es por la uertud de dios. Ca nos enfermos somos en el. maes uiuremos en nos por la uertud de dios. **Esto es. que somos enfermos en suffriendo muchas cosas asperas por el. e maguer que somos enfermos; uiuremos en el por la uertud de dios. ca por ell auremos el poder de dios en uos de iudgar aqui e enel siglo auenidero.** (*Biblia E6*).

b. Nam etsi crucifixus est ex infirmitate: sed vivit ex virtute Dei. Nam et nos infirmi sumus in illo: sed vivemos cu meo ex virtute Dei in vobis. (*Vulgata Sixto Clementina*).

c. *Nam et nos*. [Ambrosius] Quasi dicat: Bene dico, quod vivit et prius infirmus fuerit, *nam et nos*, multo minores illo, **infirmi sumus in illo, id est ad imitationem ejus multa patimur. Sed tamen, licet infirmi sumus, vivemus in illo**, vel, **cum illo ex virtute Dei, id est per eum habebimus potestatem a Deo in vobis iudicandis, et hic, et in futuro.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XIII 91A).

La glosa del v. 5 también es traducción fiel del comentario de Pedro Lombardo:

a. Diz el testo. Vos mismos catat si estades en la fe. uos mismos uos prouat. O no cognocedes que christo es en uos. si por uentura non sodes malos? **Esto es. que christo es en uos des del primero establimento. por fe e por buenas obras. si uos no sodes tirados de lo que primero compecastes.** (*Biblia E6*).

b. Vosmetipsos tentate si estis in fide; ipsi vos probate. An non cognoscitis vosmetipsos quia Christus Iesus in vobis est? nisi forte reprobis estis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Quasi dicat: Ideo probate dico, quia *an non cognoscitis vosmetipsos, scilicet quia Christus Iesus, ex priori institutione est in vobis, per fidem et bona opera*. Est utiquo, **nisi forte reprobis estis, ab eo quod prius habuistis.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XIII 91C).

El elemento teológicamente relevante de esta glosa es la afirmación explícita de que la presencia de Cristo en la vida del creyente se manifiesta no solo a través de su fe, sino también a través de su conducta, configurándose así como una presencia viviente.

La glosa sucesiva se halla en el v. 7 y sigue los *Collectanea* con leves recortes:

a. E rogamus a dios que uos no fagades mal ninguno. Non por que nos parezcamos prouados. mas por que uos fagades bien. **esto es. que no rogamus por que nos parezcamos poderosos de fazer uengancas enuos. mas por que uos fagades bien. Diz el testo.** Mas nos seamos assi cuemo malos. (*Biblia E6*).

b. Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis, non ut nos probati appareamus, sed ut vos quod bonum est faciatis: nos autem ut reprobis simus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Et non oramus, ut nos pareamus probati**, id est **potentes in vobis exercendo potestatem in ultionibus, sed potius oramus, ut vos faciatis quod bonum est.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XIII 91D).

La glosa que se encuentra interpolada dentro del v. 8 en realidad continúa utilizando comentarios de Pedro Lombardo que todavía se refieren el texto del v. 7:

- a. non que podemos alguna cosa esquantra la uerdat mas por la uerdat. **esto es. parezcamos assi cuemo malos e sin poder que no auemos que iudgar. esto ruega ell apostol que faziendo ellos bien no falle en ellos que emendar.** (*Biblia E6*).
- b. Non enim possumus aliquid aduersus veritatem, sed pro veritate. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Nos autem simas, id est pareamus, ut reprobis.* Quasi dicat: **Sine potestate, non habentes quid vindicemus. Hoc orat Apostolus, ut his bene agentibus, in eis corripienda non inueniat,** et sic reprobi appareant: probati enim videntur, dum iudicant peccatores. (*In Epistolam II ad Corinthios, XIII 91D*).

La glosa del v. 9 sigue directamente los *Collectanea*:

- a. Ca nos gozamos nos por que somos flacos mas uos sodes ualientes. e nos rogamos por el uuestro acabamiento. **Este es ell entendimiento. Nos somos flacos no usando de nuestro poder pues que no fallamos nada en que penar. mas uos sodes ualientes que non temedes iuyzio por que fazedes bien. e uenciendo los ujcios enpuxades de uos la uengança. e non sola mientras nos alegramos por ello. mas rogamos por el uuestro acabamiento.** (*Biblia E6*).
- b. Gaudemus enim, quoniam nos infirmi sumus, vos autem potentes estis. Hoc et oramus vestram consummationem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Gaudemus enim,* quasi dicat: Non possumus contra veritatem, et hoc effectus indicat. Gaudemus enim; quasi dicat: **Non sumus infirmi, id est non exercentes potestatem, cum nihil puniendum. Vos autem potentes estis, scilicet non timentes iudicium, quia bene agentes et vitia vincentes a vobis repellitis vindictam. Et non solum gaudemus, sed etiam oramus hoc, scilicet, vestram consummationem,** id est ut in omnibus perfecti sitis. (*In Epistolam II ad Corinthios, XIII 93A*).

La glosa al v. 13:11 constituye un llamado a la unidad entre todos los miembros de la iglesia de Corinto, por lo tanto, paralelamente una plegaria a favor de la unidad entre creyentes de diferentes orígenes, que podía aplicarse también a la iglesia castellana en lo que concernía a la cuestión de la acogida de los conversos:

- a. Desoy mas hermanos gozat uos. seet acabados. amonestad. esso mismo sabet **esto es. por que uos emendedes de los malos fechos de fasta agora. gozat uos hermanos. fazed aquello dond aya ombre gozo e dond uos alegrades. seet acabados enla fe. e uos que sodes mayores amonestad. e uos menores aquello mismo fazed con los mayores. e todos enuno el mayor y el menor.** Paz aued. e dios el que es de paz e damor sera conuusco. (*Biblia E6*).
- b. De caetero, fratres, gaudete, perfecti stote, exhortamini, idem sapite, pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *De caetero.* Quasi dicat: **De malefactis hucusque correxit vos, de caetero autem, fratres, gaudete,** id est **hoc agite unde gaudium sit, et ut gaudeatis, estote perfecti in fide, et vos majores exhortamini,** ad idem minores; **et vos minores idem sapite, cum maioribus, et universi, scilicet major et minor simul, pacem habete,** ne sit prior discordia inter vos. (*In Epistolam II ad Corinthios, XIII 93A*).

La carta se termina con una glosa en el último versículo (13:13) que contiene una formulación trinitaria:

- a. La gracia de nuestro sennor ihesu christo y ell amor de dios e la comunidat del santo espirito sea con todos uos amen. **esto es. el santo spiritu que es ayuntamiento del padre e del fijo sea con todos uos.** (*Biblia E6*).
- b. Gratia Domini nostri Iesu Christi, et charitas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Et communicatio* sancti Spiritus, **id est Spiritus sanctus qui est communis Patri et Filio**, amborumque unio, **sit cum omnibus vobis.** (*In Epistolam II ad Corinthios*, XIII 94A).

Valen a este propósito las observaciones que hemos desarrollado acerca del *Comma Iohanneum* al tratar del prólogo de las *Cartas católicas* (§5.4). No es de extrañar una reafirmación trinitaria en una versión hispana, teniendo en cuenta la conversión al catolicismo de los visigodos arrianos. Podría también interpretarse en términos de voluntad de afirmación de la continuidad de la civilización castellano-leonesa con la tradición hispano-goda, haciendo hincapié en su ortodoxia católica.

8.4 Las glosas en Gálatas

La carta de Pablo a los Gálatas representa el libro bíblico más glosado del Nuevo Testamento de E6. Contiene acotaciones en el cuerpo del texto a 52 versículos, además, en su mayoría bastante extensas. La carta fue originalmente compuesta por el apóstol alrededor del año 54, aunque las circunstancias exactas todavía son objeto de debate (Fitzmyer 1990: 781). Su redacción fue causada por la adhesión de las comunidades cristianas de la Galacia –la Turquía centro-septentrional actual– a la enseñanza de predicadores judaizantes que sostenían que los cristianos convertidos a partir del paganismo tenían que observar las prescripciones de la Ley de Moisés, en particular acerca de la circuncisión, si querían pertenecer al pueblo de Dios y alcanzar la salvación (Fitzmyer 1990: 781). Como la refutación de esa obligación constituye el propósito principal de Pablo en este texto, creemos que la amplia presencia de material glosado no puede ser casual, sino que responde a la necesidad de formar al clero castellano, o al menos partes de ello, con vistas a la catequización de los conversos, la cual había sido particularmente insuficiente a causa de la escasa preparación teológica de los sacerdotes (Rábade Obradó 2006: 346; Avenzoza 2008: 13-16, entre otros).

Desde una perspectiva meramente visual, el lector de *Gálatas* de E6 puede fácilmente darse cuenta de que el texto de las glosas sobrepasa por extensión el texto de la carta. Esta circunstancia no se repite en ningún otro libro del Nuevo Testamento. Por

tanto, a menos de abogar por una realización de la versión romance E6 a partir de fuentes elegidas casi al azar, es decir, a partir de cualquier material manuscrito que estuviese a disposición de los traductores, creemos que dicha extensión se debe a razones explícitas y conscientes de selección de fuentes glosadas para responder a necesidades puntuales de la Iglesia castellana. La edición de *Gálatas* con sus interpolaciones se plantea, entonces, en términos casi de manual de instrucción para enfrentarse a la recatequización de los conversos, cuya tendencia a seguir practicando costumbres judías no se debía necesariamente a mala fe, sino más bien al hecho de que no hubieran recibido una formación adecuada en la nueva religión. La versión de *Gálatas* contenida en E6 se presenta, por tanto, como un conjunto coherente, teológicamente muy sofisticado –al imagen del texto paulino– que permite desarrollar un argumento teológico y catequético bien estructurado. Recordemos que durante el siglo XIII tanto en Aragón como en Castilla –aunque más a menudo en Aragón– se habían organizado predicaciones y diatribas públicas de dominicos y franciscanos con asistencia obligatoria por parte de judíos (Rábade Obradó 2006: 308-310), y que la aceptación social de los conversos formó parte de las preocupaciones legislativas tanto de Fernando III como de su hijo Alfonso X. Dicha aceptación social no podía prescindir de una clara formación religiosa si se deseaba la desaparición de los prejuicios anticonversos.

Antes de analizar cada glosa individualmente con sus fuentes, procedemos a resumir el argumento de la epístola tal y como emerge a partir de las glosas. Desde una perspectiva comparativa, se puede observar de entrada que mientras que las glosas de *1-2 Corintios* –las dos cartas que también se ocupaban del asunto de la predicación de maestros judaizantes– tendían a mostrar la continuidad entre el cristianismo y el judaísmo por un lado, y el cumplimiento de este en aquel por otro (cf. *1 Corintios* 8:7; *2 Corintios* 5:17), el texto y las acotaciones de *Gálatas* subrayan más bien el elemento de superación de la antigua fe y la necesidad de romper definitivamente con sus costumbres para situarse dentro de una nueva economía de la salvación (cf. 3:6-7; 3:29; 6:15-16). Los argumentos de Pablo son de carácter eminentemente teológico, con recurso abundante a temas y personajes del Viejo Testamento en términos alegóricos y de prefiguración a fin de mostrar su reconfiguración en Jesucristo y en la Iglesia (cf. capítulos 3 y 4). El argumento paulino puede reconstruirse progresivamente a partir de la ubicación y

contenido de las glosas que fueron seleccionadas por el traductor, o traductores²¹⁹. El principio que dirige el desarrollo dialéctico de Pablo es el de la obediencia a Dios (1:10), por cierto, un elemento de peso en el marco de un discurso dirigido a un pueblo que entendía la relación con la Divinidad en términos jurídicos. Por tanto, el apóstol tratará de demostrar que la mismísima obediencia a Cristo exige el abandono de la Ley como norma de conducta, para llevar a una nueva forma de pensar y actuar, transformada por el conocimiento y la revelación del Hijo de Dios, una nueva forma de pensar y actuar que se funda en una nueva comprensión espiritual que acaba dirigiendo el comportamiento del individuo (1:16-17). A partir de este punto, para que Pablo –y, por consiguiente, los predicadores encargados de la catequización de los conversos– pueda captar la atención de su audiencia, el texto construye su autoridad apostólica directamente a partir de la noción de revelación divina (2:2), y solo luego a partir del reconocimiento por parte de los apóstoles originarios (2:6; 2:9-10)²²⁰.

El llamado profético directo por revelación divina, por cierto, constituía un tema frecuente en la tradición de Israel, con casos tan elocuentes como los de Moisés, Isaías y Jeremías, entre otros (cf. *Éxodo* 3:1-10; *Isaías* 6:1-13; *Jeremías* 1:4-5); se trataba, entonces, de un tema atinado para oídos formados dentro de la comprensión religiosa judía. Una vez establecida la autoridad de Pablo y su derecho a instruir a los cristianos de Galacia, la argumentación teológica consiste en deconstruir una comprensión del judaísmo que fundase la relación con Dios alrededor de la Ley mosaica, para reconfigurarla alrededor del concepto de fe, tomando a Abrahán como modelo, y reconstruyendo, por tanto, la Alianza alrededor de él y de su ejemplo de fe (3:4; 3:29; 6:15-16), a raíz de la circunstancia de que la Ley hubiera sido otorgada solo cuatro siglos después del establecimiento del Pacto entre Dios y el viejo patriarca (3:17), un Pacto que

²¹⁹ En el breve sumario las referencias que proporcionamos apuntan directamente a las glosas y no solo a los versículos del texto bíblico. Señalamos también que el carácter aparentemente más unitario, desde una perspectiva argumentativa, del conjunto de glosas de *Gálatas* con respecto a las de *1-2 Corintios* puede deberse a la más evidente unidad temática de la carta. De hecho, *1 Corintios* destaca por la multiplicidad de asuntos tratados por el apóstol, mientras que *2 Corintios* resalta por su falta de cohesión, hasta el punto que muchos exegetas la consideran compuesta por fragmentos de cartas distintas, hasta cinco en algunos casos (cf. Murphy-O'Connor 1990: 816).

²²⁰ *Gálatas*, a diferencia de las demás cartas paulinas, carece de una captación formal de benevolencia, habitualmente representada por las líneas que aparecen después de los saludos iniciales (cf., por ejemplo, *Romanos* 1:8-15 y *1 Corintios* 1:4-9). Al contrario, *Gálatas* inmediatamente se configura como un escrito polémico y disciplinario (cf. 1:6-10).

se arraigaba en la fe del patriarca en Dios. La Alianza con Abrahán representa el eje de la fe de Israel a partir del cual esta se desarrolla, y encuentra su cumplimiento en Jesucristo por ser él el “linaje” que había sido prometido a Abrahán (3:19; 3:29; cf. *Génesis* 15:5). Debido a esta circunstancia, se afirma la naturaleza provisional y no esencial de la Ley dentro de la economía del Pacto, puesto que este se sustancia en la fe de Abrahán en la promesa divina de una descendencia que, a su vez, se realiza y manifiesta históricamente en Cristo (4:10; 4:12).

El capítulo 5 y sus glosas critican la decisión de los cristianos de Galacia de volver a la Ley como base estructurante de la relación con Dios (5:4) y aboga por la comprensión de que, en la nueva economía inaugurada por Cristo, la fe, a través de la acción divina por el Espíritu Santo, lleva a una actuación renovada espontánea del individuo, conforme al ejemplo de Cristo, sin la necesidad de la actuación formal a partir un código jurídico (5:24). En este sentido, el pueblo cristiano se configura como el Nuevo Israel que camina gracias a esa acción renovadora del Espíritu (6:16) y por una fe similar a la de Abrahán en las palabras de Dios. Todas las glosas proceden de los *Collectanea*, con recortes y, ocasionalmente, adaptaciones.

La primera glosa se encuentra en 1:10:

- a. Agora amonesto yo a dios o a los ombres? o quiero plazer a los ombres? mas si a los ombres ploguiesse non seria sieruo de christo. **esto es. Non demando yo la onra de los ombres mas la de dios.** (*Biblia E6*).
- b. Modo enim hominibus suadeo, an Deo? An quaero hominibus placere? Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Modo enim.* Quasi dicat: Ideo dico ut sit anathema aliud evangelizans, quia *suadeo ego modo hominibus an Deo*, id est ad honorem hominum ante Dei, **non hominum, sed Dei quaero honorem.** (*In Epistolam ad Galatas*, I 98C).

Puesto que *Gálatas* se plantea como escrito polémico, el hecho de que la primera glosa establezca el principio de obediencia a Dios como el criterio que dirige la acción del apóstol en general y la redacción de la carta en particular, no puede no configurarse como un elemento de elevado potencial pedagógico. Es decir, de esta manera se hace explícito desde el principio el alcance del documento y la voluntad de aclarar, de una vez por todas, la cuestión de la observancia de las prescripciones de la Ley dentro de la economía cristiana. Toda la carta, entonces, se ve condicionada por la exigencia en su público lector u oyente de conformarse a las instrucciones apostólicas.

La glosa siguiente se halla en el v. 1:16:

- a. que descubriese el so fijo en mi e yo quel preygasse a las yentes; luego non consenti a la carne e ala sangre. **esto es. que desprecie despues los uicios dela carne.** (*Biblia E6*).
- b. ut revelaret Filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus: continuo non acquievi carni et sanguini. (*Biblia Sixto-Clementina*).

Contrariamente a lo que puede parecer a primera vista, la referencia a los “uicios de la carne” no debería entenderse como dirigida a transgresiones de la moral sexual, si la glosa se lee dentro de su contexto, es decir a partir del texto completo de la acotación de Pedro Lombardo:

Continuo non acquievi, etc. Quasi dicat: Vocavit me, et revelavit Filium suum, et continuo praedicavi ut instructus a Deo: et ideo non aliud tenendum quam praedico, nec hominibus credendum, sed Deo qui me vocavit: et hoc est quod ait, *continuo non acquievi*, etc. Vel mystice potest intelligi illud, segregavit me de utero matris meae. Mater enim intelligitur Synagoga; uterus matris et secretarii, sunt Pharisei, de numero quorum segregatus est. Et est: Cum autem placuit ei, qui me segregavit de utero matris meae, id est de numero Phariseorum, qui erant secretarii Synagogae, ut revelaret Filium suum in me, vocavit me per gratiam suam ad hoc, ut evangelizarem illum in gentibus. Hoc non mutatur. Et ego continuo non acquievi: non ait, non continuo acquievi quasi non tunc, sed post acquieverit; sed ait, continuo non acquievi *carni et sanguini*, **id est vitiis: sed potius respui vitia**. Vel per carnem et sanguinem accipit propinquos genere, scilicet Judaeos, quibus non consensit in legis observationem et Christianorum persecutionem. (*In Epistolam ad Galatas*, I 101AB).

El glosador original propone en esta larga acotación tres posibles interpretaciones de la afirmación de Pablo. La primera, que se ha convertido en la más comúnmente aceptada entre los exegetas (cf. Fitzmyer 1990: 783), hace referencia al hecho de que Pablo, después de la visión de Cristo en el camino hacia Damasco (*Hechos* 9:1-9), se puso activamente a la obra en el ministerio cristiano, basándose exclusivamente en el cometido recibido por Jesús mismo y sin depender de ningún mandato por parte de las autoridades apostólicas de la Iglesia (cf. *Hechos* 9:10-22), es decir, los apóstoles originarios que habían conocido a Jesús personalmente. La segunda –que el glosador de E6 parece suscribir– interpreta más bien alegóricamente la afirmación de Pablo, entendiéndola como si él estuviese refiriéndose a su separación del movimiento fariseo del que había formado parte entusiásticamente (cf. *Hechos* 22:3; *Filipenses* 3:4-6), identificando, por tanto, los *vitia* con las prácticas rituales israelitas. La tercera interpretación, en cambio, aunque afín a la precedente, hace referencia a la circunstancia de que Pablo, a pesar de su origen judío, recibido a través de “carne y sangre” –es decir, la generación natural– renunciara a la observancia de la Ley y a la persecución de los cristianos. El recurso a la glosa de Lombardo, a partir de su contexto redaccional, se configura ya desde el principio, junto con la precedente referencia a la obediencia a Dios

(1:10), como un llamado a enfrentar el asunto del papel de la Ley dentro de la fe desde una perspectiva espiritual renovada, no atenta ya a cuestiones meramente ritualísticas. La noción de renovación espiritual –o de vida impulsada por el acción del Espíritu Santo– constituye precisamente el punto de llegada de toda la argumentación de la carta (cf. 5:16,25; 6:15).

Las glosas que se encuentran en 2:1-10 (en los vv. 2, 6, 9, 10) legitimizan la autoridad de Pablo, fundamentándola en la revelación directa que recibió de Cristo y en el reconocimiento de esta por parte de los apóstoles de Jerusalén que habían conocido personalmente a Jesús. Las dos primeras se hallan en el v. 2 y recortan el texto de los *Collectanea*:

a. yo fui segund el descubrimiento e di con ellos el euangelio de dios el que yo preigo alas yentes. **esto es. Non sola mientras por ordenamiento de mi mas por el demostramiento de dios. e non depris yo dellos la preigacion de christo assi cuemo de (ma) mayores mas assi cuemo con amigos e con eguales preigue ell euangelio de christo. Diz el testo.** Mas apart aquellos que semeiauan que eran alguna cosa que por uentura yo non corriesse de balde; ni ouiesse corrido. **esto es. Espus yo el euangelio a aquellos que eran de alguna actoridat non publica mientras delante todos mas aparte por que no nasciesse ende algun escandalo. Apartada mientras espuso ell apostol ell euangelio. e no por que el algunas cosas ouiesse dichas delante los ombres. e departe que dixiesse las uerdaderas a pocos. mas por los flacos que non pueden sufrir todas las cosas a los que encubriera algunas dellas. que eran a dezir a los acabados. ca alas uezes deue ombre encobrir la uerdad. que por uentura diz non corriesse en uano ni ouiesse corrido. esto es. Que non semeiasse que auie preigado sin pro. cosso llama la obra de la preigacion.** (*Biblia E6*).

b. Ascendi autem secundum revelationem; et contuli cum illis Evangelium, quod praedico in gentibus, seorsum autem iis qui videbantur aliquid esse; ne forte in vacuum currerem, aut cucurrisset. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ascendi autem, non solum mea dispositione, sed secundum revelationem Dei. Et non dico didici ab illis tanquam a majoribus, sed contuli cum eis, tanquam amicis et paribus Evangelium Christi, quod praedico in gentibus. [...] Seorsum autem.* Quasi dicat: **Contuli cum illis Evangelium: sed seorsum**, [Hieronymus] id est separatim. *Contuli cum his qui videbantur aliquid esse*, id est **alicujus auctoritatis, non publice coram omnibus, ne fidelibus ex Judaea**, qui putabant legem esse servandam, fidei **scandalum nasceretur**. [Augustinus] **Seorsum etiam illis exposuit Evangelium**, cum jam exposuisset **coram omnibus: non ideo quod aliqua falsa dixerit, ut seorsum paucioribus vera diceret; sed propter infirmos qui non possunt omnia capere, quibus aliqua tacuerat dicenda perfectis. Aliquando enim aliquid veri tacere licet. Ne forte.** Quasi dicat: *Contuli cum eis, ne forte in vacuum currerem aut cucurrisset, id est ne putarer praedicasse inutiliter. Praedicationis vero opus appellat cursum*, pro torrenti eloquio. (*In Epistolam ad Galatas, II 104CD*).

La relevancia de la glosas consiste, en primer lugar, en la afirmación según la cual la autoridad de Pablo viene de la revelación que recibió directamente de Jesucristo; de esta manera se podía establecer la importancia de su enseñanza alrededor del papel de la Ley en la vida del cristiano. En segundo lugar, consiste en el reconocimiento de la

presencia en la Iglesia de creyentes de distinto nivel de madurez espiritual, lo que constituye una invitación a la paciencia con los más “débiles” mientras se formen más cumplidamente en la nueva fe; un tipo de argumento que podía servir al propósito de favorecer la aceptación de los conversos dentro del contexto castellano.

Las dos glosas sucesivas aparecen en el v. 6:

a. Daquellos que semeiauan alguna cosa quales fueron alguna sazón nolo e yo por que retraer. Ca dios non recibe persona de ombre. **esto es. que agrandes e a pequennos a todos llama dios non teniendo mientes a sus peccados. diz el testo.** Los que semeiauan alguna cosa non dieron ami nada. **esto es. que pedro e los otros que fueron con christo non annadieron ami nada. e parece en esto que non so menor que ellos. Ca de dios so enuiado por que no ouiessem ellos en mi nenguna cosa que ennader.** (*Biblia E6*).

b. Ab iis autem, qui videbantur esse aliquid (quales aliquando fuerint, nihil mea interest. Deus personam hominis non accipit): mihi enim qui videbantur esse aliquid, nihil contulerunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Deus*, etc. Quasi dicat: Ideo nil mea interest, quia **Deus** non accipit personam hominis, **magnam vel parvam**, id est sine personarum acceptione **omnes ad salutem vocat, non reputans illis delicta eorum.** [...] *Mihi enim*, vel *autem*. Quasi dicat: Ideo ad priora non recurro, quia ea quae modo sunt, sufficiunt mihi ad commendationem, scilicet quia illi *qui videbantur esse aliquid, scilicet Petrus et alii qui fuerunt cum Domino, nil* contulerunt, id est **addiderunt, mihi.** [Augustinus] **In quo patet quod non illis inferior sum, qui a Domino adeo perfectus sum, ut nil esset quod in collatione meae perfectioni adderent.** (*In Epistolam ad Galatas*, II 107BD).

Las dos glosas reconocen y afirman la plena validez del llamado apostólico de Pablo al lado de los colaboradores de Cristo durante su vida, y el completo reconocimiento de su autoridad y de la legitimidad de su enseñanza por parte de estos. Se sanciona, entonces, el prestigio y la fuerza de las instrucciones que el apóstol procederá a exponer en la carta.

El v. 9 contiene una sola glosa:

a. E quando yague y cephas e iohan que semeiauan pilares connocieron que la gracia de dios era a mi dada; dieron sus diestras ami e abarnabas de compannia. **esto es. Quando sopieron los miraglos que yo fiziera en las yentes que conuertiera; cephas que es pedro e yague e iohan que eran mas onrados en los apóstolos por que siempre fueran en las poridades con christo e semeiauan sostenimiento de toda la egleſia e affirmamiento de uerdad dieron las diestras ami e abarnabas en sennal de compannia. consintiendo que yo fuesse mayor en la preigacion de los gentiles; assi cuemo pedro era enla de los iudios. e como los otros apóstolos obedecien a pedro; assi barnabas que obedeciesse a paulo. Diz el testo.** por que nos en los gentiles ellos tan sola mientre en los iudios. (*Biblia E6*).

b. Et cum cognovissent gratiam, quae data est mihi, Iacobus, et Cephas, et Iohannes, qui videbantur columnae esse, dextras dederunt mihi et Barnabae societatis: ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Cum videssent**, inquam, *et cum cognovissent gratiam quae data est mihi* in gentes, [Augustinus] scilicet **quot miracula feceram, quot gentes converteram, Cephas, id est Petrus, et Iacobus et Joannes, qui erant honoratiores in apostolis, quia semper in secretis cum Domino fuerunt, qui videbantur columnae esse, id est **sustentatio totius Ecclesiae**, quae etiam**

ipsa columna et firmamentum dicitur veritatis (*I Tim. III*) [...], **dederunt mihi et Barnabae dextras in signum societatis**, id est consenserunt in societatem, et paruerunt voluntati Domini, **consentientes ut ego essem primus in praedicatione gentium, sicut Petrus in circumcissione. Et sicut alii apostoli obedirent Petro, ita Barnabas Paulo.** (*In Epistolam ad Galatas*, II 108AB).

La glosa sigue insistiendo en la legitimidad de la enseñanza de Pablo por haber sido refrendada también por los demás apóstoles. Sin embargo, en ella destaca un elemento dirigido a reforzar aún más esa afirmación. En el original latino de Pedro Lombardo la referencia a la Iglesia como “columna et firmamentum... veritatis” se inspira de *I Timoteo* 3:14-15 donde, en efecto, Pablo la califica en esos términos:

a. Te escribo esto, con la esperanza de que en breve iré a verte: y si tardare, para que sepas cómo debes portarte en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad. (*Biblia Torres Amat*).

b. Haec tibi scribo, sperans me ad te venire cito: si autem tardavero, ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Con todo, en la glosa de E6 la expresión “affirmamiento de uerdad” no tiene “eglesia” como referente, sino más bien “Pedro e Yague e Iohan”, acabando así por subrayar la importancia del carácter apostólico, y por tanto, legítimo de la enseñanza de Pablo que sigue en la carta. El mismo tema del reconocimiento de la predicación de Pablo protagoniza también la glosa del v. 2:10, donde el autor recuerda que la única obligación que le fue impuesta por los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén fue la de acordarse de los pobres de Judea, recaudando fondos en su beneficio entre los cristianos de origen gentil²²¹:

a. e yo que fuesse remembrador de los pobres agora. e yo e cuedado de lo fazer. **Esto es. Dieron nos las diestras que nos fuessemos a preigar a los gentiles e ellos a los iudios. esto nos annadieron tan sola mientras que fuessemos remembradores de los pobres que eran en iherusalem que pusieran todos sos bienes ante pies de los apostolos que fiziessemos nos cogechas pora ellos. E yo nolo oue menos a coraçon que ellos que lo mandaron.** (*Biblia E6*).

b. tantum ut pauperum memores essemus, quod etiam sollicitus fui hoc ipsum facere. (*Biblia Sixto-Clementina*).

c. *Ut nos*, quasi dicat: **Dederunt nobis dextras**, ad hoc utique, **ut nos iremus in gentes; ipsi autem in circumcissionem tantum. Hoc addiderunt: Ut pauperum, qui erant in Hierusalem, memores essemus, qui rerum suarum venditarum pretia ad pedes apostolorum ponerent. Memores, dico, ad opus illorum faciendo collectas.** Ecce per hoc patet quod nobis egebant. *Quod etiam*. Quasi dicat: Ipsi monuerunt nos hoc facere. *Quod*, id est sed, ante admonitionem illorum ego *fui etiam sollicitus*, id est **studui hoc ipsum facere, non minus diligenter quam illi praeceperunt.** (*In epistolam ad Galatas*, II 108C).

²²¹ La glosa retoma también la parte conclusiva del v. 9.

En el apartado 2:11-21 Pablo, después de recordar su pública refutación del comportamiento de Pedro, que se había retirado de la comunión de mesa con los cristianos gentiles para complacer a los misioneros judaizantes (vv. 11-14), establece el principio que tratará de demostrar a lo largo de su argumentación sucesiva y fundamentada en los precedentes del Antiguo Testamento: la superación de la Ley y la transformación del creyente en una nueva criatura, dirigida por los influjos del Espíritu para actuar en sí la nueva Ley de Cristo (vv. 15-21).

El apartado contiene cinco glosas en los vv. 12, 20 y 21. Las dos primeras se encuentran en el v. 12 y recortan los comentarios de los *Collectanea*, además, integrándolos en la manera de traducir:

a. Ca primero ante que uiniessen unos iudios de yague **que era obispo de iherusalem pedro comie con los gentiles e no fazie departimiento nenguno en las uiandas. Aquellos que de yague uinieran amauan la ley e eran christianos por nombre. y egual mientre amauan a christo e a la ley. e pedro temiendo a aquellos; apartos de los gentiles. e por ell escandalo desuiar paulo reprehendio a pedro que errara en esto. que por exiemplo de si fazie tener a los gentiles la ley de los iudios. en que se departie de los gentiles e se ayuntaua a los iudios. E por esso diz ell apostol. quando aquellos uinieron temiendo pedro que ellos por que eran de circumsision apartauasse delos otros.** (*Biblia E6*).

b. Prius enim quam venirent quidam a Iacobo, cum gentibus edebat; cum autem venissent, subtrahebat, et segregabat se, timens eos qui ex circumcissione erant. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Prius enim quam venirent quidam Judaei a Iacobo, Ecclesiae Hierosolymitanae episcopo, edebat Petrus cum gentibus, non habens discretionem in cibis. Illi qui a Iacobo venerant aemulatores legis erant, nomine Christiani, qui a quo jure Christum et legem venerabantur, quos timens non miscebatur gentibus, quod si solum esset, non esset reprehensibile, sicut et ipse Paulus pro scandalo aliquando cessit. [Ambrosius] Sed in hoc errabat quod gentes judaizare cogebat suo exemplo, dum a gentibus se dividens Judaeis se adungebat. Unde subdit: **Cum autem illi venissent** a Judaea, **subtrahebat se Petrus** latenter per aliquas ocasiones a cibis gentilium. *Et segregabat se*, id est per se gregem cum Judaeis faciebat, **timens**, non cibos, sed **eos qui ex circumcissione erant**, id est de Judaea, qui erant infirmi, vel etiam si firmi essent, ne pro more suo scandalizarentur. (*In Epistolam ad Galatas*, II 109A).

La mención de la circunstancia según la cual los judaizantes “amauan a christo e a la ley” bien podía constituir un paralelismo con la situación castellana y utilizarse para captar la atención de los conversos, por mostrar una afinidad existencial con ellos y, por tanto, provocar una mayor disponibilidad a escuchar la catequización.

En el v. 20 aparece una glosa que pone vigorosamente de manifiesto la nueva economía de salvación inaugurada por Cristo:

a. Viuo mas ya no yo. uiue christo en mi uerdadera mientre. **esto es. Viuo mas ya no yo segund la carne ca non so aquel peccador que era primero. Viue en mi christo. esto es. que la noueza de christo parece en mi. este es el seso. la mi iusticia no es enmi;**

mas en christo. pues que mester faz la ley? Diz el testo. Mas lo que yo uiuo agora en carne uiuo en la fe del fide dios que me amo e dio assi mismo por mi. (*Biblia E6*).

b. Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus. Quod autem nunc vivo in carne: in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Vivo**, dico, **jam non ego, secundum carnem, quia jam non sum ille peccator qui prius eram. Vivit vero in me Christus, id est novitas Christi apparet in me. Et est sensus: Non est in me iustitia mea, sed Christi. Ad quid ergo lex necessaria est?** (*In Epistolam ad Galatas, II 116CD*).

El cambio de perspectiva con respecto a la comprensión judía se afirma de manera radical en esta glosa; la justicia del creyente –es decir, su condición de participante en la Alianza con Dios (cf. *Génesis* 15:6)– ya no depende de la observancia de un código de conducta –la Ley– sino de Jesucristo mismo, cuya obediencia a Dios cambia existencialmente la condición del cristiano, infundiéndole un nuevo principio vital que lo anima: la mismísima vida divina. Por eso el glosador utiliza la expresión “la noueza de christo” (*novitas Christi*): una nueva etapa ha comenzado, según también se expresa en *2 Corintios* 5:16-17, y que ya hemos examinado. No queda, entonces, espacio en la vida del cristiano para un papel estructurante de la Ley, conforme a lo que Pablo afirma solemnemente en el versículo conclusivo del capítulo (2:21) y también insiste su glosa, a menos de querer convertir en inútil el evento representado por Cristo y su historia existencial:

a. non desecho la gracia de dios. Ca si por la ley a ombre a seer iusto. pues luego christo murio de balde. **esto es. Si por las obras de la ley es ombre iusto assi cuemo los iudios fiauan; christo murio de balde no auiedo por que.** (*Biblia E6*).

b. Non abiicio gratiam Dei. Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Si enim per legem, id est per opera legis** quibus Iudaei confidebant, **iustitia est, ergo Christus mortuus est gratis, id est frustra, sine causa.** (*In Epistolam ad Galatas, II 117C*).

En el capítulos 3 y en 4:1-7, según ya hemos adelantado, Pablo procede a aclarar a los Gálatas que la Alianza entre Dios e Israel se había configurado no alrededor de la Ley mosaica, sino más bien alrededor del Pacto entre Dios y Abrahán cuatro siglos antes, un pacto articulado en la confianza del patriarca en la promesa divina de una descendencia futura (*Génesis* 15:5-6). El código jurídico fue añadido solo cuatrocientos años más tarde y con una función eminentemente pedagógica hasta que la descendencia prometida llegase a la existencia (cf. 3:16-18; 4:1-6). Esa descendencia es representada por el mismísimo Cristo, según se veía atestiguado por el hecho de que el término “descendencia” –*semen* en el texto hebraico de *Génesis*– utilizado al otorgarse la promesa

(*Génesis* 15:5; 22:17) era singular en el texto original²²² (cf. 3:16). De esta manera el apóstol argumenta que la Alianza empezó con la fe de Abrahán –y no con la Ley de Moisés– y que esa fe halla en Jesucristo el cumplimiento de la antigua promesa de una descendencia, planteando así como caducada una experiencia religiosa fundada en la observancia de normas legales. Se trata de argumentos teológicamente sofisticados, contruidos a partir de textos de la Antigua Alianza que, entonces, podían utilizarse tanto en la catequesis de los conversos como en la frecuente apologética dirigida a los judíos; además, precisamente el recurso a fuentes judías hacía más fácil mostrar la continuidad ideal con las raíces religiosas de Israel y, por tanto, la asimilación y aceptación de la nueva fe por parte de los conversos, puesto que, de todas formas, se establecía de manera clara una relación entre Abrahán y Cristo, proyectando en clave transhistórica sobre este aquella realización concreta de la promesa de una descendencia que se había materializado de forma más inmediata y directa en el nacimiento de Isaac, hijo de Abrahán (cf. 4:28). La primera glosa se encuentra en 3:1:

- a. O locos los de galacia qui uos encargo de non creer ala uerdat. ante los oios de los quales christo esta escripto y enuos es crucifigado. **esto es. Qve auedes oydo e sabedes la su passion qual fue. e uos doledes ende. en uos es crucifigado que sentides aquella misma pena en uos. O assi. Encargados sodes uos ante los oios de los quales christo esta escripto desamparando a christo por la ley escreuides le assi cuemol escriuio pilato. e assi peccades cuemo el en escriuiendol. y es crucifigado en uos pues que non creedes que el cumple. e non uos departides daquellos quel crucifigaron.** (*Biblia E6*).
- b. O insensati Galatae, quis vos fascinavit non obedire veritati, ante quorum oculos Iesus Christus praescriptus est, in vobis crucifixus? (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Vel ita: *ante quorum oculos Christus Jesus praescriptus est, id est proscriptio ejus ita vobis nota fuit*, quasi ante vos fuit facta, **et in vobis est crucifixus**, id est in intellectibus vestris fuit crucifixio, **ut sciretis qualiter facta et quid contulit.** [...] **Vel ita: Vere fascinati estis, ante quorum oculos Christus Jesus proscriptus est**, id est dum **per legem Christum Jesum deseritis**, Christus est a vobis proscriptus, **sicut a Pilato, id est ita peccatis, sicut peccavit Pilatus** Jesus proscribendo eum, **et dum insufficientem creditis, crucifixus est in vobis, id est a crucifixoribus, peccati quantitate non differtis.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 118D-119A).

Según el contenido de la glosa, la vuelta a la observancia de la Ley por parte de los cristianos de Galacia podía significar, por un lado, que habían olvidado los sufrimientos de Cristo y, por otro, que volvían a crucificarlo, mostrando que, de hecho, no creían que hubiese cumplido con las exigencias de la Ley y que encarnara la realización del Pacto.

La glosa sucesiva se halla en el v. 3 y recorta los comentarios de Pedro Lombardo:

²²² Remitimos a las observaciones que hemos desarrollado a propósito de la glosa a *Romanos* 4:18.

a. Assi sodes uos locos que cuemo uos ayades compecado por espirito. agora seades acabados por la carne. **esto es. Vos que compeçastes a seer castigados por espirito e ouiestes començamiento de espirito; agora queredes seer acabados por la carne. esto es. por los carnales mandamientos.** (*Biblia E6*).

b. Sic stulti estis, ut cum Spiritu coeperitis, nunc carne consummemini? (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Sic stulti*. Item hic increpat eos; quasi dicat: Et quia spiritus est ex fide, ergo vos *stulti estis et sic*, **id est** adeo, **ut cum coeperitis instrui Spiritu** sancto, id est **cum initium habueritis a Spiritu** sancto, **nunc** cum provectiores estis *consummemini*, id est **quaeritis consummari carne, id est per carnales observantias**, a quibus nec initium iustitiae poterat haberi, et ita ordinem confunditis. (*In Epistolam ad Galatas*, III 120AB).

Tanto la glosa del v. 3 como la del v. 4 insisten en el mismo tema: el regreso a la práctica de la Ley implica la renuncia a seguir un camino de fe caracterizado por la acción del Espíritu Santo en el individuo y que había comenzado por la fe en Jesucristo y a través de la identificación del creyente con él. A continuación reproducimos la glosa del v. 4:

a. Tantas cosas passastes de balde pero si fue de balde. **esto es. Vos queredes seer acabados por los carnales mandamientos mas no es assi. antes perdedes lo que auiedes. tantas cosas soffristes de balde. esto es sin pro. ca en uuestro poder es. si quisieredes no sera sin pro antes uos aprouechara. ademas dize ombre muchas uezes por la cosa que ni tien pro ni nuze.** (*Biblia E6*).

b. Tanta passi estis sine causa? si tamen sine causa. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Tanta*, etc., quasi dicat: **Vos quaeritis consummari carnalibus observantiis, sed non consummamini, imo habita perditis.** Et ideo *tanta passi estis sine causa, id est sine utilitate*. [...] *Si tamen*; quasi dicat: Dico vos passos sine causa, non tamen affirmo, **quia** in vobis, id est **potestate vestra est, si vultis, non erit sine causa, imo proderit.** Sine causa enim factum dicitur superfluum, quod nec prodest, nec nocet. (*In Epistolam ad Galatas*, III 120BC).

A partir de 3:6 hasta 4:7 Pablo se dedica más específicamente a la explicación de cómo la Alianza se originó en el encuentro de Abrahán con Dios y en la fe del patriarca en las promesas divina. Esto se afirma de manera inequívoca en la glosa del v. 3:8:

a. de nos penso la escriptura que por la fe faze las yentes iustas. dios dixo a abraham en ti seran benitas todas las yentes. **esto es. que la escriptura mostro esto luenga mientre ante que fuesse. que dios por la fe faze iustas las yentes. e no por obras de ley. e por esto dixo a abraham siguiendo la tu fe. seran benitas todas las yentes.** (*Biblia E6*).

b. Providens autem Scriptura quia ex fide iustificat gentes Deus, praenuntiavit Abrahae: Quia benedicentur in te omnes gentes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Providens*, etc.; quasi dicat: **Scriptura**, dicit providens, **id est ostendens longe antequam fieret** provisum esse hoc, scilicet **quia Deus justificat ex fide gentes, non ex operibus legis.** Et ideo **praenuntiavit Abrahae**, id est ostendit praenuntiatum esso Abrahae quod ex fide est benedictio dicens: **Quia in te**, id est **tuae fidei imitatione benedicentur** aeterna beatitudine **omnes gentes.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 121BC).

El hecho de que Dios hubiera proclamado a Abrahán justo a causa de su fe en la promesa de una descendencia (cf. 3:6 y *Génesis* 15:5) se interpreta, entonces, como

anticipación y prefiguración de que todos los pueblos iban a ser proclamados justos –es decir, recibidos dentro de la Alianza divina– gracias a la fe en Jesucristo cuando él viniera. De esta manera, toda la experiencia religiosa judía se reconstruye y reconfigura en función de Cristo. Se trata de un argumento de evidente rendimiento exegético en la catequización de los conversos y para la mutua aceptación entre ellos y los católicos “viejos” –y, en sentido más general, entre personas de todo origen, género o condición social– la cual se afirmará solemnemente en 3:27-29 al decir:

Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán y herederos según la promesa. (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

Las glosas a los vv. 13 y 14 explican en qué manera a través de la figura de Cristo se realiza una reconfiguración y nueva comprensión de la Alianza. En primer lugar, como hemos visto, eso había ocurrido por cumplirse en él la promesa hecha a Abrahán de una “descendencia” (cf. 3:6 y *Génesis* 15:5). En segundo lugar, porque por él se llega al acabamiento de la función de la Ley mosaica (3:13-14):

Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose por nosotros maldición, porque está escrito: Maldito todo el que cuelga de un madero; y esto, para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús, y para que recibiéramos por la fe la promesa del Espíritu. (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

A continuación, proporcionamos el texto de las tres glosas para luego proceder a su interpretación:

a. (3:13) christo nos redimio de la maldicion de la ley. fecho el por nos malito. **esto es. que fue el tenuto por nos non sola mientre por malito. mas por maldicion. ca murio cuemo si fuesse el muy peccador e culpado de muert e por tal le tenien los iudios quando dixieron al ciego que ell alumbro tu sei diciplo del ca nos diciplos somos de moysen. diz el testo. ca escripto es. Malito tod aquel que cuelga en el madero. esto es. que cuelga enel madero por sus peccados. No malito por que es crucifigado. mas por que cayo en tal culpa; por que merecio seer crucifigado. lo que no fue en christo. ca maguer que el fue tenuto por culpado; no fue malito de culpa. mas fue malito de pena. ca suffrio aquellas penas que los culpados suffrien. Diz el testo. (3:14)** Por que en las yentes fuesse la bendicion por ihesu christo por que recibamos el prometimiento dell espirito esto es. **assi nos redimio christo de la maldicion de la ley; que aun en los gentiles que no eran de la ley; fuesse la promission de abraham. y esto por ihesu christo. assi que los gentiles e los iudios recibamos el prometimiento del santo spirito. que son los bienes sin fin. recibamos lo por fe e non por obras de ley. diz el testo. (Biblia E6).**

b. Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum: quia scriptum est: Maledictus omnis qui pendet in ligno: ut in gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Factus*, etc.; quasi dicat: Redemit nos de maledicto legis. Ipse dico *factus*, **id est reputatus, pro nobis, non solum maledictus, sed etiam maledictum**. Quo verbo secundum usum loquendi plusquam si diceretur maledictus, **intelligitur, id est valde peccator, dum ut reus occiditur, et dum in ejus contumelia dicitur caeco illuminato: Tu discipulus illius sis, nos discipuli Moysi erimus** (Joan. IX). *Quia scriptum*: quasi dicat: Ideo reputatus est maledictum, quia suspensus est in cruce *quia scriptum est* in Deuteronomio: *Maledictus omnis qui pendet in ligno, pro suis videlicet sceleribus*. [Hieron.] **Non enim ideo est maledictus, quia crucifixus est, sed quia in talem inciderit reatum ut meruerit crucifigi, quod non Christus. Et ideo licet sit reputatus tamen non fuit maledictus maledictione culpae, etsi maledictione pena**. Maledictio enim gemina est, scilicet culpae et poenae. Unde et maledictum duobus modis dicitur, scilicet active et passive, id est secundum culpam et secundum poenam. [...].

Ut in gentibus; quasi dicat: **Ita nos Judaeos redemit a maledicto legis, ut etiam, in gentibus, quae non sub maledictione legis erant, fieret benedictio Abrahae promissa. Et hoc in Christo Jesu, id est per Christum, fieret, dico, ita ut, tandem nos utrique scilicet Judaei et gentes, accipiamus pollicitationem Spiritus sancti, id est beatitudinem aeternam, quam Spiritus sanctus in arrham datus promittit. Accipiamus, dico per fidem, non per opera legis.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 123AB, 125B).

Las tres glosas siguen los comentarios de Pedro Lombardo casi al pie de la letra, con varios recortes. La única diferencia está constituida por la frase de la segunda interpolación “ca suffrio aquellas penas que los culpados suffrien”, que no se encuentra en el original y tampoco en la *Glossa Ordinaria*, y que podría ser una adición del traductor para aclarar el sentido de la acotación entera. Con respecto a la manera en que Cristo realizó el cumplimiento de la Ley y el acabamiento de su función dentro del marco de la relación con Dios, la primera glosa explica que Jesús fue condenado a muerte por los judíos por ser considerado transgresor de la Ley, aduciendo como ejemplo las acusaciones en tal sentido por haber sanado a un ciego en día sábado y en violación del precepto del reposo sagrado (cf. *Juan* 9:16, 24). En la segunda glosa, la prueba de su condena a raíz de haber sido maldito por Dios a causa de sus transgresiones sería representada y manifestada por la mismísima crucifixión, en virtud de una afirmación del *Deuteronomio* –en la Antigua Ley– que recitaba: “Maldito todo el que cuelga de un madero” (21:23 *Biblia Conferencia Episcopal Española*). Sin embargo, con vistas a rebatir el argumento según el cual la crucifixión probaba la maldición por parte de Dios, la glosa establece una distinción entre la maldición que procede por el hecho de ser culpable y la maldición solo aparente que consiste en recibir un castigo, es decir, la distinción entre una verdadera maldición por parte de la Divinidad y una solamente aparente –pero no ontológica– a causa de las circunstancias exteriores visibles. Dentro del contexto de la evangelización de los judíos y de la catequización de los conversos, esta distinción sofisticada podría utilizarse para confutar posibles escrúpulos religiosos en

tal tipo de audiencia, ya que se especificaba que la crucifixión de Jesús –es decir, su maldición– no implicaba necesariamente su culpabilidad, puesto que él “fue tenido por culpado” pero “no fue malito de culpa” sino “fue malito de pena”. No se trata de una argumentación artificiosa, muy al contrario se corresponde perfectamente con la tradición del “Siervo del Señor” contenida en *Isaías* (caps. 42, 49, 50, 52, 53) –y, por tanto, un tema familiar para oídos de cultura judía– donde precisamente esa distinción está obrando al describir una maldición solo aparente de ese misterioso personaje, tradicionalmente considerado por la exégesis cristiana como una prefiguración de Jesús:

Es verdad que Él mismo tomó sobre sí nuestras dolencias y *pecados*, y cargó con nuestras penalidades; pero nosotros lo reputamos como un leproso, y como un hombre herido *de la mano* de Dios y humillado. Siendo así que por causa de nuestras iniquidades fue Él llagado, y despedazado por nuestras maldades; el castigo de que debía nacer nuestra paz *con Dios* descargó sobre Él, y con sus cardenales fuimos nosotros curados. (*Isaías 53:4-5 Biblia Torres Amat*).

Finalmente, la tercera glosa (3:14) explica que, a través de la crucifixión, Cristo rescató a los hombres de lo que Pablo llama “la maldición de la Ley”, es decir, del hecho de que esta hubiera acabado convirtiéndose en un mecanismo religioso de autosuficiencia, por el cual cada individuo podía reivindicar su propia justicia delante de Dios en virtud de la observancia de sus preceptos, en lugar de apoyarse únicamente en la promesa que había sido otorgada a Abrahán (*Génesis 15:5-6*); un mecanismo pervertido por la maldad y el orgullo humanos, al punto de llegar hasta la condena a muerte de un inocente, Jesucristo. La utilización por parte de Pablo y del glosador del término *redención* (“redimió”) se dirigía a evocar en oídos de procedencia cultural judía el eco de la liberación cumplida por Dios al sacar al pueblo de Israel de Egipto (cf. Fitzmyer 1990: 786): el rescate de la maldición representada por la Ley se construye, entonces, en paralelo con la antigua liberación que había sido llevada a cabo dentro de la dimensión de la historia política y social del pueblo elegido. La aparente maldición de Cristo habría servido para rescatar a todos –judíos y gentiles que quisiesen convertirse al Dios de Israel– de la maldición representada por la Ley y sus mecanismos (cf. 3:10), inaugurando así el camino para todos hacia la Alianza con Dios a partir del mismo tipo de fe que había mostrado Abrahán, y abriendo, por tanto, a todos el ámbito de acción del Espíritu Santo (cf. 3:14). De esta manera, se volvía a afirmar también la solidaridad y aceptación mutua que debía unir a los cristianos independientemente del origen de cada uno. La

correspondencia con las temáticas y exigencias en juego dentro del contexto castellano del siglo XIII es evidente.

En la parte restante del capítulo 3 (vv. 15-29) y en el comienzo del capítulo 4 (vv. 1-7) Pablo aclara que la Alianza había sido construida a partir de la promesa de Dios a Abrahán y de su respuesta de fe, y no a partir de la Ley, revelada a Moisés solamente cuatro siglos después (cf. 3:17). Por tanto, la Alianza no podía ser anulada por un documento más tardío. Este detalle le permitirá apuntar a Cristo como realización de la promesa y, por tanto, eje de la Nueva Alianza con Dios (3:16; 4:4-5), sin necesidad de seguir adoptando la Ley como referente central para la vida de fe. La glosa a 3:15 aclara de entrada que la promesa otorgada al patriarca no podía verse anulada por una circunstancia posterior, como había sido el establecimiento de la Ley mosaica, tal y como un testamento no puede ser anulado por una cláusula sucesiva:

a. Hermanos segund ombre digo. pero el testamento confirmado dell ombre nolo despreca ninguno ni pone y demas. **fasta aqui demuestra ell apostol que la iusticia no es de ley mas de fe. por exiemplo de si mismo e dabraham e de las escripturas. e muestra lo por la costumbre de los ombres. que maguer que muchas uezes non sea firme. pero el testamento que ell ombre faze a so finamiento; firme es asos herederos. mayor mientre cuemo sea affirmado de testigos.** (*Biblia E6*).

b. Fratres (secundum hominem dico) tamen hominis confirmatum testamentum nemo spernit, aut superordinat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Fratres, secundum hominem dico. Ostendit hucusque iustitiam, non ex lege, sed ex fide esse, exemplo sui et Abrahae, et Scripturarum auctoritate. Nunc per humanam consuetudinem idem demonstrat;* quasi dicat: Probavi per rationes et auctoritates quod per fidem non per legem datur spiritus, et iustitia et beatitudo. Modo, o fratres, dico, id est probo illud idem secundum hominem, id est secundum humanam consuetudinem **in qua, quamvis saepe non sit firmitas, tamen testamentum hominis, id est ab homine factum, suis haeredibus firmum est**, quia *nemo spernit*, ut dicat non valere, non benefactum esse, *aut superordinat*, ut aliter de rebus illis disponat, sed est in auctoritate omnium, **maxime cum sit confirmatum testibus** et morte testatoris, similiter testamentum, id est promissionem Dei, lex non facit irritum, quod subsequenter dicit Apostolus [...]. (*In Epistolam ad Galatas*, III 125CD).

Las glosas de los vv. 17 y 18 desarrollan el mismo punto que la del v. 15, afirmando que al construir la relación con Dios alrededor de la Ley se acaba quitándole valor a la promesa hecha a Abrahán y quitándole al patriarca mismo el título de “justo” que le había sido reconocido por Dios (*Génesis* 15:6). Al contrario, la perspectiva de la bendición divina se basa exclusivamente en la palabra que le fue dada a Abrahán. La acotación del v. 17 recorta el material de los *Collectanea*:

a. este testamento digo confirmado de dios; depues de quatrocientos e treinta annos fue fecha la ley. e no enflaquece el prometimiento. **esto es. No fue la bendicion por la ley que fue dada depues de mucho tiempo del prometimiento de abraham. pues si la ley**

fiziesse iusto all ombre no fuera iusto abraham que fue mucho ante de la ley. (*Biblia E6*).

b. Hoc autem dico, testamentum confirmatum a Deo; quae post quadringentos et triginta annos facta est lex, non irritum facit ad evacuandam promissionem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Hoc autem testamentum confirmatum a Deo* [...]. **Non igitur per eam benedictio est, quia data est post multum tempus a promissione facta Abrahae.** [...] *Quae lex facta est*, id est data, *post quadringentos et triginta annos*, a promissione facta. **Si ergo lex justificat, non est justificatus Abraham, qui multum ante legem fuit.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 126 BC).

Desde la perspectiva textual señalamos que los códices *Toletanus* y *Cavensis* – entre otros– contienen la lección “non irritam facit ad evacuandam promissionem” que parece más cercana a la versión de E6 por referir *irritam* a *promissionem* en lugar de utilizar el neutro impersonal *irritum* (cf. Wordsworth y White 1954 [1889]: 382-383).

El v. 18 contiene dos glosas, recortadas y adaptadas a partir de los *Collectanea*:

a. Ca si de ley es ell heredamiento; ya no es del prometimiento. **esto es. Si por las obras de la ley es dado ell heredamiento que es la uida sin fin; ya no es por prometimiento. Diz el testo.** dios dio a abraham por prometimiento. **esto es. no es el prometimiento de la ley. mas la ley del del prometimiento. e assi lo muestra. que dio dios a abraham que fue ante de la ley por el prometimiento.** (*Biblia E6*).

b. Nam si ex lege haereditas, iam non ex promissione. Abrahae autem per repromissionem donavit Deus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Nam si ex lege*, id est ex **operibus legis, datur haereditas, id est aeterna beatitudo, tunc jam non est ex promissione**, id est ex eo quod promissio dixit, et ita promissio excluditur, et frustratur Abraham; deinde destruxit consequens dum subdit; *Abrahae autem*; quasi dicat: Si est **ex lege non est promissione, sed est ex promissione quod** in parte **ostendit, quia Deus donavit Abrahae** de quo, non est dubium quia habeat, et constat quod **sine lege** fuit. Donavit, dico, **per repromissionem**, id est per fidem Christi saepe promissi. (*In Epistolam ad Galatas*, III 126CD).

Las glosas que se encuentran en 3:19-29 explican el carácter provisional del papel de la Ley durante el período de espera de la venida de la descendencia (“el linaje”, en E6) que había sido prometida a Abrahán (v. 23) y que Pablo identifica con Jesucristo (vv. 19 y 24). A través de él, ese linaje se extiende, por la fe –una fe similar a la de Abrahán (cf. *Romanos* 4:16)– a todas las naciones (vv. 26-29), en cumplimiento de la segunda parte de la promesa de Dios al patriarca, “en ti serán benditas todas las naciones de la tierra” (*Génesis* 12:3 *Biblia Torres Amat*)²²³. La función de la Ley era, por tanto, eminentemente transitoria y pedagógica, hasta que en Cristo las promesas divinas se cumplieran, incluyendo a todos los pueblos en la Alianza.

La glosa del v. 19 recorta y adapta el material de los *Collectanea*:

²²³ El anuncio de una bendición en Abrahán para todas las naciones, que acompaña la promesa de una descendencia, se repite también en *Génesis* 18:18; 22:18; 26:4; 28:14.

a. Pues que es la ley? por traspasamiento fue dada. fasta que uiniesse el linage a que dios prometiera. ordenada por los angeles por mano del medianero. **esto es. por que fue dada la ley? Responde el mismo por traspasamiento. fasta que uiniesse el linage. esto es christo. e fue puesto entrel prometimiento e (fue puesta entrel prometimiento) e el linage ordenada por los angeles. ca dios fablaua por las bocas dellos. por mano del medianero. esto es. por el poder de christo que durasse fasta quando el quisiesse.** (*Biblia E6*)²²⁴.

b. Quid igitur lex? Propter transgressionem posita est donec veniret semen, cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Quid igitur lex? et inferatur responsio: Propter transgressum**, etc. [...] Lex *posita est* in medio, scilicet **inter promissionem et semen** cui facta est promissio, id est inter Abraham et Christum. [...] Posita est, dico, ut staret, **donec veniret semen, id est Christus**, et ideo jam lex non est tenenda, *cui semini promiserat* Deus, id est de quo promiserat quod per eum benedicerentur omnes gentes, contra quem fecit qui legem reducit. [Ambrosius] Lex dico, **ordinata per angelos**, id est per Moysen, et alios ministros Dei; vel per angelos, id est ministerio angelorum hominibus data. [...] Ordinabiliter igitur et sapienti consilio lex data est per angelos, **in quibus Deus loquebatur**. Qui ergo nunc eam reducit, contra ordinem angelorum facit. Lex dico, **posita in manu Mediatoris, id est potestate Christi, ut staret dum vellet**, vel cessaret cum vellet. (*In Epistolam ad Galatas*, III 127ABCD, 129A).

La Ley se configuraba, de este modo, como una medida transitoria dirigida a mostrar a los hombres su tendencia al pecado (cf. 3:22), hasta que se realizara el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán. Tanto Pablo como la glosa tratan de captar la benevolencia y atraer la atención de un auditorio judío, o judaizante, a través del recurso a la mención de una antigua tradición hebraica según la cual la Ley había sido otorgada por Dios por medio de ángeles, con función de mediador entre Él y el pueblo²²⁵. La tradición se basaba en la versión griega (*LXX*) de *Deuteronomio* 33:2, donde se lee:

a. De Sináí vino el Señor y de Seir nos esclareció; resplandeció desde el monte Farán, y con Él millares de santos. En su mano derecha *traía* la Ley *que nos dio desde en medio* del fuego. (*Biblia Torres Amat*).

b. Dominus de Sinai venit, et de Seir ortus est nobis: apparuit de monte Pharan, et cum eo sanctorum millia. In dextera eius ignea lex. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

El latín “cum eo sanctorum millia” se corresponde en la *LXX* con ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, es decir, “ángeles con él”. En cambio, la promesa demuestra su carácter superior a la Ley por no haber necesitado de un mediador, sino por haber sido concedida directamente por Dios (v. 20) y por llevar a una manifestación directa de Cristo, sin que él tenga que hablar a través de ángeles (cf. glosa 3:19 de E6). Además, según especifica la glosa al v. 20, mientras que la mediación de la Ley se extendió solo a los judíos, la

²²⁴ La frase entre paréntesis (“fue puesta entrel prometimiento”) se refiere a una repetición en el folio 312vb del códice de E6, rayada por encontrarse la frase ya al final del folio precedente (312va).

²²⁵ Hay un eco de la misma tradición en *Hechos* 7:53 y *Hebreos* 2:2; a ella alude también Flavio Josefo en las *Antigüedades de los judíos* (XV, v. 3.136).

mediación de Cristo concierne a todos, tanto a los judíos como a los gentiles, demostrando así una vez más su superioridad. El texto de la glosa sigue los *Collectanea* prácticamente al pie de la letra:

- a. El medianero no es de uno. mas dios es uno. **esto es. la ley que a el medianero de los iudios es tan sola mientre. maes el medianero no es del pueblo de los iudios sennero que ouieron ley maes de los gentiles. esto es. que dios non tan sola mientre perdona a los iudios; maes aun a los gentiles.** (*Biblia E6*).
- b. Mediator autem unius non est: Deus autem unus est. (*Biblia Sixto-Clementina*).
- c. *Mediator autem*; quasi dicat: **Lex quam habet mediator, Judaeorum tantum est; sed tamen ipse mediator non est unius populi tantum, id est Judaeorum qui legem habuerunt, sed etiam gentium, id est non solum Judaeos, sed etiam gentiles reconciliat Deo.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 129BC).

En la parte conclusiva del capítulo 3 (vv. 23-29) Pablo sanciona el carácter provisional de la Ley que acaba de demostrar y el carácter universal de la realización en Cristo de la promesa de Dios a Abrahán, con la inclusión de judíos y gentiles en la misma Alianza, configurándolos a todos como herederos del patriarca en virtud de la fe en Cristo. Esa fe se plantea como transposición histórica de la antigua fe de Abrahán en la palabra que le había sido dada por Dios. La glosa de 3:24 traduce directamente el comentario de Pedro Lombardo:

- a. E assi la ley fue nuestro ayo en christo que por fe seamos iustos. **Este es ell entendimiento. La ley fue nuestro ayo que nos apremio de las cosas no conuinientes assi cuemo a ninnos. e nos endereço pora las cosas derechas con temor.** (*Biblia E6*).
- b. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Et quia lex custodiebat ad fidem, **Itaque lex fuit pedagogus noster, nos quasi pueros ab illicitis comprimens, et ad recta dirigens timore poenarum.** (*In Epistolam ad Galatas*, III 132B).

La unidad de la Iglesia se proclama solemnemente en 3:28 y sus dos glosas, por encima de cualquier distinción de origen, condición social y género, sancionando así, dentro del contexto castellano, la necesidad de una plena aceptación de los conversos en nombre de su cumplida formación católica:

- a. Ca el iudio ni el griego ni el sieruo ni el libre no es maslo ni fembra. **esto es. que no ay mas digno uno que otro en la fe de christo. Diz el texto.** Ca todos uos una cosa sodes en ihesu christo. **esto es. que uos non sodes departidos en nada. una cosa sodes en ihesu christo. esto es en la fe de christo.** (*Biblia E6*).
- b. Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber: non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber, non est masculus neque femina, id est propter nihil horum aliquis dignior est in fide Christi.* [...] quia *omnes vos gentiles unum estis, scilicet non differentes in aliquo. Unum dico, in Christo Iesu, id est in fide Christi.* (*In Epistolam ad Galatas*, III 133B).

El último versículo del capítulo (3:29) acaba recalcando que dicha unidad es el resultado, la realización completa, de la antigua promesa a Abrahán. Por lo tanto, la fe en Cristo es ontológicamente análoga a la fe del patriarca en Dios, y como tal es heredera de la Alianza. Judíos y gentiles son, pues, descendientes de Abrahán por la fe en Cristo. De esta manera, los conversos al cristianismo podían vivir la adhesión a la nueva religión no como una ruptura con sus raíces, sino como su cumplimiento. El texto de la glosa recorta levemente el comentario de Pedro Lombardo:

- a. Si uos sodes de christo. pues linage sodes de abraham. herederos segund el prometimiento. **Esto es. Si uos de christo sodes; pues linage sodes de abraham. esto es. que sodes iustos por la fe assi cuemo fue abraham. e si linage sodes de abraham que an y los iudios maes que uos? Linage sodes de abraham. e por ende digo que sodes herederos del regno segund el prometimiento. esto es. segund la fe de christo prometuda. no segund los carnales guardamientos.** (*Biblia E6*).
- b. Si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem haeredes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Sed *si vos Christi estis, ergo semen Abrahae, id est iusti per fidem sicut fuit Abraham. Et si semen Abrahae estis, quid ergo plus Judaeis est? Nihil. Dico quod semen estis Abrahae. Et ideo estis haeredes regni. Et hoc secundum promissionem, id est secundum fidem Christi repromissi, non secundum carnales observantias.* (*In Epistolam ad Galatas*, III 133BC).

La Alianza ha sido reconfigurada enteramente por Pablo alrededor de la fe y no de la Ley, la fe de Abrahán que encuentra su cumplimiento en Cristo desde todos los puntos de vista: en primer lugar, como realización de la promesa de una descendencia (3:29); en segundo lugar, por haber dado prueba Cristo de la misma confianza en Dios que Abrahán (cf. 3:22 “ex fide Iesu Christi” y 3:26 “per fidem quae est in Christo Iesu”, *Vulgata Sixto-Clementina*); y en tercer lugar, porque creer en Jesucristo es una manifestación del mismo tipo de fe que Abrahán tuvo en Dios cuando creyó en su palabra (3:9).

En la primera parte del capítulo 4 (vv. 1-7) Pablo insiste sobre los mismos principios, recordando a sus interlocutores que la Ley los mantenía en un estado de servidumbre e infancia espiritual, mientras que en Jesucristo han podido alcanzar la madurez y la plena condición de hijos de Dios. La primera glosa se halla en 4:1-2:

- a. (4:1) Maes digo que quanto tiempo ell heredero es ninno. que non se departe nimigaia de seer sieruo. maguer que sea sennor de todo. (4:2) mas esta son defendedores e fazedores fastal tiempo determinado de so padre. **El apostol prueua que la ley deve quedar. primera mientre por la costumbre de los ombres. des hy por auctoridat de la ley e diz. Vos gentiles e nos iudios de christo somos e linage de abraham e herederos. mas nos iudios mucho a que sola ley eramos mientre fuemos ninnos. assi cuemo el que a de seer heredero. y es establecido e puesto del padre mientre es ninno. e esta so poder de defendedores las cosas por el. e non se departe de sieruo. Pues he que la ley no es tenedera. e esto es lo que diz. digo uos que non tan sola**

mientras por las cosas sobredichas la ley no es tenera. mas por esta semeiança que digo. que mientras ell heredero es ninno de edat e de entendimiento non se departe de sieruo. ca es apremiado e no a poder en sus cosas. maguer que depues a de seer. sennor. mas a destar so poder de otros quel defiendan. e fagan sus faziendas por el. e quel enformen en costumbres fastal tiempo determinado de so padre que sea libre e aya poder sobre sus cosas. (*Biblia E6*).

b. Dico autem: Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium: sed sub tutoribus, et actoribus est usque ad praefinitum tempus a patre. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Dico autem, quod lex debet cessare. Primum probat humanae consuetudinis similitudine, deinde ipsius legis auctoritate. Quasi dicat: Modo vos gentiles et nos Judaei sumus Christi et semen Abrahae et heredes, sed olim nos Judaei lege eramus, dum parvuli fuimus, sicut haeres futurus, et a patre substitutus, dum parvulus est sub tutoribus et actoribus est non differens a servo. Ecce iterum quare lex non est tenenda. Et hoc est quod ait, dico autem, quasi dicat: Non solum praedictis modis ostenditur lex non esse tenenda, sed etiam hac similitudine, quam dico, id est vobis propono, sed quod quanto tempore haeres parvulus est, aetate et scientia, nihil differt a servo, quia cogitur, et nullam habet potestatem rerum suarum, cum, id est quamvis, sit futurus, dominus omnium rerum suarum, sed potius sub tutoribus, qui eum contra hostes defendant, et actoribus est, qui pro eo causas agant, et mores ejus informant. Et hoc usque ad tempus a patre praefinitum, id est determinatum, in quo libertas sui et suorum sibi datur. (In Epistolam ad Galatas, IV 133D-134A)²²⁶.*

La glosa sucesiva de encuentra en el v. 3 y continúa insistiendo sobre el mismo principio:

a. E assi nos cuemo fuessemos ninnos so los elementos del mundo; sieruos eramos. **Est el seso. Nos estando ninnos del connocimiento de dios; sieruos eramos. lo uno con amenazas. lo al presos con falagos. solos elementos digo. esto es. So la ley ques entiendo por los elementos.** (*Biblia E6*).

b. Ita et nos cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ita et nos, Judaei, cum essemus parvuli cognitione Dei, et viribus resistendi peccato, eramus servientes, [Augustinus] tum territi minis, tum blanditiis capti, sub elementis, id est sub lege quae per elementia intelligitur, quia ipsa est prima institutio ad fidem et justitiam, sicut ab elementis principium discendi assumunt parvuli. (In Epistolam ad Galatas, IV 134B).*

El carácter temporal de la Ley se supera en la venida de Cristo (cf. 4:4-5), que garantiza la adopción completa como hijos de Dios. Esta se manifiesta a través de la presencia del Espíritu Santo en el creyente, que le lleva a llamar “Padre” a Dios, según atestigua la glosa del v. 6:

a. Mas por que sodes fijos enuio dios el espirito de so fijo en nuestros coraçones llamante abba padre. **El espirito llamante. esto es. que nos faze llamar lo que non diriemos si ell espirito no nos lo ensennasse. e que? abba que es padre. Abba en ebraygo padre sennala. e la escriptura esta costumbre guarda en muchos logares. que pone la palaura dell ebraygo con su enterpretacion.** (*Biblia E6*).

²²⁶ En la frase “Modo vos gentiles et nos Judaei sumus Christi”, la transcripción de Migne de los *Collectanea* lee “nos gentiles et nos Judaei”, una lección que no tiene sentido, puesto que Pablo no era gentil. De hecho, la versión de la glosa en la *Glossa Ordinaria* lee “vos gentiles et nos Judaei” (*Ad Galatas*, 1102). Hemos corregido, por tanto, la transcripción del texto de Pedro Lombardo. Además, E6 traduce “vos gentiles e nos iudios”.

b. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. (*Vulgata Sixto-Clementina*)²²⁷.

c. *Clamantem*, quasi dicat: **Spiritum**, dico, **clamantem**, id est qui facit nos clamare. [Augustinus] **Quod nunquam praesumeremus, nisi Spiritus doceret. Quid? Abba quod est Pater.** [Ambrosius] **Abba Hebraicum est**, idipsum significans quod et **pater. Et hanc consuetudinem in pluribus locis Scriptura servat, ut Hebraicum verbum cum interpretatione sua ponat.** (*In Epistolam ad Galatas*, IV 138B).

Tanto en la glosa como en el texto paulino el recurso al término hebraico *Abba* con su traducción –sea esta griega, latina o romance– subraya, por un lado, el carácter étnicamente compuesto de la Iglesia, y, por otro, la continuidad de la fe cristiana con respecto a la judía, ya que realizaría el cumplimiento de sus promesas. Precisamente por esta razón, en 4:8-11 Pablo renueva su actitud crítica hacia los feligreses de Galacia por haber vuelto a la práctica de la Ley, tanto más cuanto que ni siquiera podían reivindicar origen israelita. La primera glosa se halla en el v. 8 e insiste específicamente sobre este punto:

a. Maes estonz enuerdat non connociendo a dios; siruiedes alos que non son dios por natura. **esto es. Agora sodes fijos. agora dezides padre. maes estonce quando no erades de la fe e non connociedes a dios. sieruos erades daquellos que non son dios por natura; maes por asmamiento de los ombres.** (*Biblia E6*).

b. Sed tunc quidem ignorantes Deum, iis, qui natura non sunt dii, serviebatis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Sed tunc*, etc. Quasi dicat: **Modo estis filii, modo dicitis, Pater, sed, tunc quidem, quando infideles eratis ignorantes Deum**, et ita erit vobis aliqua excusatio, **serviebatis eis qui non sunt dii in natura sui, sed opinione hominum** [Ambrosius] diciendo, qui in natura non sunt dii, unam Dei veri ostendit esse naturam, scilicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 139CD).

Puesto que los Gálatas, de origen pagano, habían salido de una situación de esclavitud espiritual con respecto a divinidades falsas, no debían ahora someterse a otra forma de infancia espiritual, representada por la Ley judía, sino más bien aprovechar la condición de herederos de Abrahán que habían conseguido gracias a Jesucristo. La glosa al v. 10 lo detalla al criticarlos por la reverencia hacia las festividades y las prácticas rituales establecidas por la Ley:

a. Guardades los dias. e los meses. los tiempos. e los annos. **esto es. Seruir queredes a los elementos. pues que guardades los dias segund la costumbre de los iudios. Los sabbados. los meses. los annos. los tiempos. las pasquas. las fiestas. los ayunos de la costumbre iudiega.** (*Biblia E6*).

b. Dies observatis, et menses, et tempora, et annos. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

²²⁷ La mayoría de los manuscritos de la *Vulgata* prefieren la lectura “in corda nostra”, que también E6 sigue. La variante “in corda vestra” es típica de la edición *Sixto-Clementina* y del códice itálico *Reginensis* del siglo VIII (cf. *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart 2007, p. 1805).

c. *Dies*. Quasi dicat: **Vultis servire elementis**. [Hieron.] Et vere, **quia jam observatis dies, Judaico ritu, ut Sabbata [...] et menses [...] et tempora [...] et annos**. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 141CD)²²⁸.

Evidentemente el razonamiento dirigido a los Gálatas podía, dentro del contexto castellano, utilizarse por analogía con los conversos por continuar practicando rituales de su antigua fe a pesar de haberse convertido oficialmente a Cristo.

En 4:12-20 Pablo efectúa un llamado a los Gálatas a favor de la reconciliación y de la aceptación de su autoridad, recordándoles su ministerio pasado entre ellos y su solicitud hacia ellos. El pasaje contiene cuatro glosas (vv. 12, 17, 20) no particularmente relevantes desde la perspectiva exegética. Las dos primeras se hallan en el v. 12, recortan, como de costumbre, los comentarios de los *Collectanea*, e invitan a los cristianos de Galacia a que sigan el ejemplo de Pablo y abandonen la observancia de la Ley como medio de salvación y manifestación de la Alianza con Dios:

a. Estat uos cuemo yo. ca yo assi cuemo uos. **esto es. Estat uos assi cuemo yo que dexe la ley. ca yo tiempo a que en la ley fuy assi cuemo uos queredes estar. e dexe la con razon. Diz el testo**. Ruego uos hermanos no me nuziestes nada. **esto es. yo uos ruego hermanos cuemo uos puedo rogar segura mientras cuemo aqui amo con derecho. ca uos no me fiziestes mal ninguno**. (*Biblia E6*).

b. Estote sicut ego, quia et ego sicut vos: fratres obsecro vos: Nihil me laesistis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Estote*, quasi dicat: Timeo ne sine causa laboraverim in vobis, sed **estote sicut ego sum qui legem dimisi**. Et debetis esse, **quia ego fui olim in lege, sicut vos modo vultis esse, et dimisi non sine ratione**. [...] Quasi dicat: Et debetis esse sicut ego, quia, **o fratres, ego obsecro vos**, dico, obsecro **et secure obsecrare possum, ut quos merito diligo, quia nihil me laesistis**, et ita non penes vos inimicitiarum mearum est causa. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 143BC).

Las dos glosas podrían interpretarse también, desde la perspectiva histórica castellana, como una herramienta para que el predicador invitara a los conversos a dejarse convencer por las argumentaciones proporcionadas hasta ese punto.

La glosa siguiente se encuentra en el v. 17, donde el apóstol renueva la memoria de su interés sincero por los Gálatas y denuncia la mala fe de los predicadores judaizantes, que no se dejan mover por el beneficio espiritual de su audiencia sino por su propio interés. El texto recorta, de nuevo, las acotaciones de Pedro Lombardo:

a. Enuidian uos non bien. mas quieren uos tirar que uos enuidiedes a ellos. **esto es. non so yo uestro enemigo. mas ellos uos celan. esto es. que uos aman non bien. no apro. ca**

²²⁸ En la glosa de E6 se mencionan también “las pascuas. las fiestas. los ayunos de la costumbre iudiega”; probablemente se trata de un sumario muy escueto de la larguísima glosa de Pedro Lombardo que abarca las columnas 141-143 de la edición de Migne, donde con detalles y de forma extremadamente redundante el glosador original critica la observancia de todas las festividades judías con sus rituales.

uos no cobdician seer meiores que ellos. mas quieren uos fazer peores con celo non bueno. tirar uos de la fe ala ley. por que sigades a ellos. (Biblia E6).

b. Aemulantur vos non bene: sed excludere vos volunt, ut illos aemulavimini. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Aemulantur*. [Ambrosius] Quasi dicat: **Ego non sum vobis inimicus, sed illi aemulantur, id est diligunt, vos non bene**, id est, **non utiliter**. Aemulantur enim verbum, **quia non tam cupiunt eos esse meliores quam ipsos volunt facere peiores**, et retrorsum **trahere aemulatione perversa**. Unde subdit: **sed volunt vos excludere, a fide ad legem**, vel a dilectione mea, **ut illos aemulemini**, id est intuemini in legalibus. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 144D-145A).

Pablo concluye su plegaria en el v. 20 y la glosa reafirma que la motivación que lo anima es el amor hacia sus interlocutores, quejándose de no poder visitarlos personalmente.

a. Querria seer agora conusco. e mudar mi uoz ca so enuergonçado en uos **este es el seso. Por que so enuergonçado en uos querria uos dezir por mi boca lo que uos enuio dezir por mi letra. por uos castigar mas uerdadera miente. Ca la uoz de la letra non puede mostrar la quexa ni el dolor del coraçon tan bien nin tan complida miente cuemo la boca del dizient. (Biblia E6).**

b. Vellem autem esse apud vos modo, et mutare vocem meam: quoniam confundor in vobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Vellem autem*. [...] [Hieron.] **Est itaque sensus: quia confundor in vobis, vellem litterarum vocem praesens de meo ore proferre, ut vos solito severior ipse corripere, quia Epistola non potest vocem objurgantis exprimere, non valet irascentis resonare clamorem, et dolorem pectoris apicibus explicare.** (*In Epistolam ad Galatas*, IV 145D-146A).

En 4:21-31 Pablo vuelve sobre el tema de la superioridad de la fe en Cristo con relación a la práctica de la Ley y sobre la superación de esta. Lo hace sirviéndose de una interpretación alegórica de uno de los relatos fundacionales de la historia de Israel, representado por el ciclo de Sara, Agar e Ismael (*Génesis* 16; 17; 21). A través de una relectura muy creativa de los episodios contenidos en ese ciclo, el apóstol establece un paralelismo entre el nacimiento puramente carnal –es decir, por voluntad humana– de Ismael²²⁹, y el origen espiritual de Isaac, cuya venida al mundo solo se debía a la acción de Dios con vistas a la realización de la promesa hecha a Abrahán, reconfirmada también con respecto a su esposa Sara (cf. *Génesis* 17:15-22). Pablo retoma de forma alegórica esos sucesos, identificando a la esclava Agar como prefiguración de la Ley y del pueblo judío sumiso a esta (v. 24-25), y a Sara, la esposa libre y legítima de Abrahán, como prefiguración de la Iglesia de Cristo y de su libertad con respecto a la Ley (vv. 26-28), por ser hija de la promesa original. Se trata de una elaboración teológica muy peculiar y

²²⁹ En *Génesis* 16 Abrahán, a raíz de la instigación de su esposa Sara, se une con la esclava Agar, sirvienta de su mujer, y concibe a Ismael; piensa, de esta manera, poder ver la realización de la promesa de una descendencia, puesto que ya habían pasado diez años desde la primera revelación de Dios y todavía no había nacido ningún hijo (cf. *Génesis* 12:4 y 16:16).

sofisticada, puesto que bíblicamente Sara es la madre del pueblo judío, el cual, en cambio, el apóstol acaba relacionando alegóricamente con Agar. Desde la perspectiva de la catequización de los conversos, una argumentación de ese tipo podía servir para ayudarlos a fortalecer su identidad dentro de la Iglesia, en conexión con sus raíces tradicionales. Las glosas contenidas en los vv. 21-29 siguen paso por paso el argumento de Pablo. Las dos primeras, muy breves, se encuentran en el v. 21:

- a. *deзит me. esto es. recodit me. los que queredes seer so la ley no leystes la ley? esto es. Leyestes la ley. mas no la entendiestes. (Biblia E6).*
- b. *Dicite mihi qui sub lege vultis esse: legem non legistis? (Vulgata Sixto-Clementina).*
- c. *Dicite mihi, etc. [...] id est respondete mihi. [...] Quod si non intellegunt, stulti sunt. Ideo eos interrogat, dicens: legem non legistis? Quasi dicat: Legistis quidem, sed non intellexistis. (In Epistolam ad Galatas, IV 146AB).*

A través de estas palabras tanto Pablo como el glosador animan a escuchar la explicación que sigue, presentándola como una exposición del significado de la misma Ley que, lo recordamos, no consiste solamente en las tablas de Moisés, sino más bien en los primeros cinco libros del Antiguo Testamento en su totalidad, de donde efectivamente el apóstol retoma la tradición alrededor de Sara, Agar e Ismael que reelabora en términos cristológicos y eclesiológicos.

En el v. 23 la glosa aclara que el nacimiento de Ismael fue carnal y no milagroso como el de Isaac. Esta será la base que permitirá a Pablo desarrollar su alegoría:

- a. *Mas el de la sierua nacio segund la carne. esto es. No nacio por ningun miraglo. mas por ley de natura. Diz el testo. Mas el de la libre nacio por prometimiento. (Biblia E6).*
- b. *Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est: qui autem de libera, per repromissionem. (Vulgata Sixto-Clementina).*
- c. *Sed qui de ancilla fuit, secundum carnem natus est, id est per nullum miraculum, sed lege naturae natus est. (In Epistolam ad Galatas, IV 146C).*

En el v. 24 el apóstol introduce su alegoría y esta es explicada en detalle por las dos glosas del versículo:

- a. *Estas cosas son dichas por allegoria. Ca estos son los dos testamentos. Glosa. El de la libre nacio por prometimiento. esto es. Que nacio marauillosa mientre. e non dixo de balde uno de sierua e otro de libre. entramos fueron fijos de abraham mas por sennas guisas. ca el dela sierua nacio segund la natura de la carne. ca alas uezes la mancebiella concibe del uieio. mas el dela libre non fue segund la fuerça de la carne. ca uieia e manera sarra; concibio de uieio. y esto fue por obra de dios que quiso complir lo que prometiera. Diz el testo. El uno enel monte sinay engendrador en seruidumbre el que es de agar. esto es. la sierua y la libre sennalan los dos testamentos. ell uno fue dado enel monte de sinay. E aquel testamento fue mandamiento que engendraua los omnes en seruidumbre. Ca los iudios por miedo siruien. Testamento es de agar. esto es. que es sennalado por agar e con derecho. Ca agar quier dezir*

enagenamiento o alongamiento e conuiene bien. ca aquel testamento aluenga los ombres dell heredamiento que no a fin. (Biblia E6).

b. Quae sunt per allegoriam dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in seruitutem generans: quae est Agar. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Qui autem de libera, per repromissionem, id est mirabiliter natus est.** [...] [Augustinus] [...] Item attende quod subdit, **unum de ancilla, et unum de libera. Non enim hoc frustra distinxit. Uterque quidem de Abraham natus est, sed diversa operatione, quia qui de ancilla secundum carnis naturam natus est, quia iuvenula de sene solet concipere. Qui autem de libera, non secundum vim carnis, ut vetula et sterilis de vetulo conciperet, sed per operationem Dei qui promisit.** [...] *Unum quidem*, quasi dicat: **Ancilla et libera signant duo Testamenta. Et unum quidem datum est in monte Sina**, quod interpretatur *mandatum*. [...] **Illud Testamentum**, dico, **generans homines in seruitutem**, quia pro timore serviebant Iudaei, vel servi peccati erant. Quod Testamentum *est Agar*, id est significatur per Agar. Et recte: Agar enim interpretatur *alienatio*. **Quod bene convenit, quia illud testamentum alienat homines ab aeterna haereditate.** (*In Epistolam ad Galatas*, IV 146CD, 147A, 148AB).

Ambas glosas siguen al pie de la letra el texto de Pedro Lombardo, sin embargo, proponiendo también soluciones de tipo dinámico al indicar maneras alternativas y complementarias de verter un término latino, como en el caso de *alienatio*, traducido por “enagenamiento o alongamiento”. La primera glosa subraya la distinción entre el concebimiento de Ismael y el de Isaac; el primero fue engendrado naturalmente, por la unión de un hombre mayor con una mujer joven; mientras que el segundo fue engendrado milagrosamente (“por obra de Dios”), por ser el fruto de la unión de una pareja de edad ya muy avanzada. La segunda glosa precisa que Ismael, puesto que procedía de una esclava, representa la Ley otorgada en el monte Sinaí, que solo puede engendrar esclavos, además, jugando con la interpretación del significado del nombre Agar (“enagenamiento”) con vistas a hacer más contundente el argumento.

La glosa del v. 25 aplica la alegoría al pueblo judío, designándolo como sumiso a una Ley terrenal que lo deja en estado de esclavitud, demostrando así el carácter caduco de su religión que no puede llevar a la plena realización de la promesa, expresada por una nueva Ley –la de Cristo– de naturaleza espiritual:

a. Sina es un monte en arabia que es ayuntado a aquel o agora es iherusalem esirue con sos fijos. **esto es. El pueblo de los iudios que ama las terrenales cosas e sirue por ellas. y en peccado sirue con sos fijos. Dize ambrosio. esta es la sinoa que engendra fijos so peccado. Ca assi cuemo el uieio testamento amenazaua con penas e prometie las terrenales cosas; assi aquel pueblo por miedo de pena e por amor delo terrenal siruie e assi parece en todas guisas que la ley uieia no es tenedera. Mas la nueua que es desuso y es libre.** (*Biblia E6*).

b. Sina enim mons est in Arabia, qui coniunctus est ei quae nunc est Ierusalem, et servit cum filiis suis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Sina enim*. [...] Deinde vetus Testamentum populo cui datum est comparat, dicens *qui*, mons per omnia *coniunctus est*, et similis, id est vetus Testamentum in illo monte datum, per omnia *coniunctum est*, et simile *ei Ierusalem quae nunc est*, **id est Judaico populo**, qui nunc est, id est

qui terrena diligit, et pro temporalibus servit. Vel, **servit, sub peccato cum filiis suis.** Haec est **synagoga quae sub peccato generat filios**, totus quidem populus mater est, singuli autem sunt filii vel filii sunt proselyti, qui omnes timore poenae serviunt. Et ideo vetus Testamentum dicitur esse conjunctum et simile illi populo, **quia sicut vetus Testamentum poenas minabatur, et temporalia promittebat: ita ille populus timore poenae, et amore temporalium serviebat.** **Ecce per haec omnia patet quod vetus lex non est tenenda, sed nova quae sursum est, quae libera est**, id est ad superiora nos mittit et liberos facit: quae data est Ecclesia quae sursum est et libera. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 148D-149A).

La referencia directa a Ambrosio en la glosa refleja el hecho de que fuera él la fuente de la acotación de Pedro Lombardo, según el mismo maestro indica unos párrafos antes (cf. 147C). La argumentación continúa en la glosa al v. 26, donde se vuelve a utilizar el lenguaje de prefiguración empleado por Pablo, al identificar la sinagoga judía con la Jerusalén terrenal y la Iglesia con la Jerusalén celestial. Sigue tratándose, entonces, de una interpretación alegórica de la historia y experiencia religiosa de Israel, cuyo cumplimiento se realiza en la fe cristiana que la trasciende, abriéndola a una nueva dimensión:

a. Mas aquella iherusalem que es desuso libre es. la que es nuestra madre. **este es ell entendimiento. la sinoa sirue por miedo o en peccado. Mas aquella iherusalem que es suso. esto es. la egleſia que es allegada de los gentiles e se goza con dios en esperança; libre es. ca ama e por amor sirue. e que ella sea libre e madre prueua lo por ell actoridat de ysayas. onde diz el testo.** (*Biblia E6*).

b. Illa autem, quae sursum est Ierusalem, libera est, quae est Mater nostra. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Illa autem.* Quasi dicat: Haec, **id est synagoga, timore vel sub peccato servit.** [Hieron.] **Sed illa Ierusalem quae sursum est, id est Ecclesia de gentibus congregata, quae cum Domino gaudet in spe, libera est, quia diligit, et ex amore servit.** Quae est mater nostra, id est credentium, quia singuli verbo ejus et exemplo instructi, ex charitate serviunt. **Quod autem libera sit et mater, auctoritate Isaiae probat, subdens: Scriptum est enim.** (*In Epistolam ad Galatas*, IV 149A).

El hecho de que la glosa mencione explícitamente que la cita que sigue en el v. 27 procede del profeta Isaías (*Isaías* 54:1) podía hacer más convincente la argumentación desde la perspectiva de la predicación catequística para los conversos o de la apologética dirigida a los judíos. La glosa del v. 27 interpreta el texto profético como una referencia a la nueva época de la Iglesia, inaugurada por Cristo, y a su misión evangelizadora hacia los judíos también, reemplazándolos en la función misionera de “luz de las naciones” que histórica y tradicionalmente les había sido confiada por Dios (cf. *Isaías* 42:6; 49:6):

a. ca escripto es. Alegra te manera que non pares. rompe e met uozes la que non pares. ca muchos fijos son de la desierta maes que daquella que a marido. **esto es lo que diz ysayas catando al tiempo de christo e ala egleſia de los gentiles que solie seer manera; y estonce parie. Dize. O tu egleſia de los gentiles que solies estar manera**

alegra te de coraçon. rompe. esto es. ell alegria del coraçon muestra la de fuera. da uozes. esto es preya a los otros el to gozo. ca mas son agora los fijos de ti que non solies parir que los de la sinoa que a marido. esto es la ley. o que engendra carnal mientre sola ley. (Biblia E6).

b. Scriptum est enim: Laetare sterilis, quae non paris: Erumpe, et clama, quae non parturis: Quia multi filii desertae, Magis quam eius quae habet virum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Scriptum est enim. [...] Isaias aspiciens tempus Christi, Ecclesiam gentium ante sterilem nunc fetosam alloquitur, dicens: O Ecclesia gentium sterilis* quae, tempore legis, non virtute miraculi paris, quia illo tempore quasi nullos genuit; quae etiam non parturis, quia neque tunc conatus habuit, **laetare in corde, erumpe, id est laetitiam mentis extra ostende**, et **clama, id est gaudium tuum aliis praedica, quia magis multi**, id est plures **sunt filii tui, olim desertae**, partu quidem non dilectione sponsi, **quam ejus, id est synagogae quae habet virum, id est legem**, ad generandum, **id est quae carnaliter generat sub lege.** (*In Epistolam ad Galatas*, IV 149B).

Pablo concluye el capítulo volviendo a mencionar que en Cristo se realiza plenamente la promesa de una descendencia que había sido prefigurada en Isaac, identificando a los cristianos como los verdaderos herederos de Abrahán en virtud de esa promesa (v. 28). La glosa al v. 28 sigue el comentario de Pedro Lombardo recortándolo levemente:

a. Mas nos hermanos fijos somos del prometimiento segund ysaach. **esto es. Dos fueron los fijos de abraham ell uno segund la carne ell otro por prometimiento. Pues nos hermanos fijos somos por el prometimiento. engendrados por gracia assi cuemo ysaac. ysaach diz tanto cuemo riso.** (*Biblia E6*).

b. Nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Nos autem.* Quasi dicat: **Duo sunt filii Abrahae, alter secundum carnem, alter per repromissionem** natus. **Nos autem, fratres, sumus filii promissionis, id est per gratiam geniti** secundum Isaac, id est, **ad similitudinem Isaac. Isaac interpretatur risus**, quo significantur illi qui in laetitia serviunt; non ex tristitia vel ex necessitate. (*In Epistolam ad Galatas*, IV 150D-151A).

La última glosa del capítulo (4:29) comenta otro paralelismo que Pablo establece entre Isaac e Ismael, por un lado, y la Iglesia y el pueblo de Israel, por otro. Según una tradición veterotestamentaria, Ismael adolescente había perseguido a Isaac niño, ensañándose contra él en ocasión de la celebración de su destete (*Génesis 21:9-10*)²³⁰:

Mas como viese Sara que el hijo de Agar la egipcia se burlaba de su hijo Isaac y *le perseguía*, dijo a Abraham: Echa fuera a esta esclava y a su hijo: que no ha de ser el hijo de la esclava heredero con mi hijo Isaac. (*Biblia Torres Amat*).

El apóstol ve esa circunstancia como una prefiguración de la hostilidad inicial de las autoridades judías contra la Iglesia; de hecho, Pablo en *Gálatas 4:30* utiliza precisamente una cita de *Génesis 21:10* para sostener bíblicamente su argumento acerca

²³⁰ Algunas interpretaciones rabínicas de *Génesis 21:9* sugieren la posibilidad de que Ismael estuviese intentando abusar sexualmente de Isaac (Zucker 2008: 57-58, 61) o matarlo (cf. *Midrash Rabbah, Genesis I*, pp. 469-470).

de la enemistad entre los descendientes de la Ley y los descendientes de la promesa. Desde la perspectiva de la interpretación histórica de las circunstancias de Castilla en el siglo XIII, el elemento relevante es la comprensión de la experiencia de Israel como anticipación de la experiencia cristiana que le da su cumplimiento:

a. cuemo estonce el que segund la carne naciera segudaua al que naciera segund espirito. assi es agora. **esto es. Los que segund la carne nacieron segudan a los que nacieron segund espirito. Los que nacieron segund la carne; son los que aman el mundo. los que nacieron segund espirito; son los que aman el regno de los cielos e la uida sin fin.** (*Biblia E6*).

b. Sed quomodo tunc is, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ita et nunc, scilicet qui secundum carnem nati sunt persequuntur eos qui secundum Spiritum nati sunt. Qui sunt secundum carnem nati? dilectores mundi, amatores saeculi. Qui sunt secundum Spiritum nati? [Orig.] amatores regni coelorum, dilectores Christi, desiderantes vitam aeternam, gratis colentes Deum.* (*In Epistolam ad Galatas, IV 151A*).

En el capítulo 5 Pablo hace una recapitulación de sus argumentos, exponiendo las consecuencias. Después de volver a abogar por la caducidad de la Ley (5:1-12) y explicar a los Galatas que ya viven bajo una lógica diferente, representada por el ámbito de la fe/confianza en Cristo la cual debe conducirlos a una conducta inspirada por la caridad (5:5-6), los advierte de que la renuncia a la Ley judía no significa desembocar en la anarquía ética (5:13), sino más bien la sumisión a un nuevo código, la ley de Cristo, sintetizada en el mandamiento del amor al prójimo (5:14). Este, a su vez, no es sino un compendio de la Antigua Ley (cf. *Levítico* 19:18), conforme también a lo que había enseñado el mismo Jesús (cf. *Marcos* 12:28-34). La fe en Cristo, por tanto, abre al individuo el ámbito de la acción del Espíritu de Dios, que le transforma y le lleva a actuar según los preceptos de Cristo, sin necesidad de una ley sobre la cual construir su propia reivindicación de justicia ante Dios. La práctica de la circuncisión –abogada por los maestros judaizantes– representaría una vuelta a la lógica de la Ley y su ámbito existencial, una lógica supeditada por el cumplimiento en Cristo de las promesas de Dios (5:3-4). Dentro del contexto medieval castellano, una argumentación de este tipo podía utilizarse con vistas a convencer definitivamente a los conversos para que abandonaran cualquier ritual hebraico que todavía estuviesen practicando. La primera glosa se encuentra en el v. 1 y constituye una invitación a quedarse firmes en la fe de Cristo sin volver a ponerse bajo el yugo de las prescripciones de la Ley:

- a. Pues estat firmes e non seades tenudos con el yugo de seruidumbre. **esto es. estat firmes en la fe. fincat el pie en la libertad e non seades tenudos enel yugo de seruidumbre. esto es. en la ley que en seruidumbre engendra.** (*Biblia E6*).
- b. State, et nolite iterum iugo servitutis contineri. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. State. [...] Quasi dicat: Et quia per Christum liberi estis, **ergo state, in firma fide, fixo pede permanente in libertate. Et nolite contineri iugo servitutis, id est lege quae in servitum generat.** (*In Epistolam ad Galatas*, V 152B).

El v. 4 contiene una glosa muy severa a propósito de la vuelta a la práctica de la Ley:

- a. Vazios sodes de christo los que en la ley sodes derechureros taiados sodes de la gracia. **esto es. Vos que primero erades llenos de la gracia de christo. uazios sodes de christo. esto es de las uertudes de christo. Vos digo que en la ley sodes derechureros. esto es. que creedes seer iustos. uazios sodes e taiastes uos de la auenidera gracia por que non sodes dignos de la gloria sin fin.** (*Biblia E6*).
- b. Evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini: a gratia excidistis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Evacuati*. Quasi dicat: Vere Christus non proderit vobis, quia **vos qui gratia Christi prius eratis pleni, evacuati estis a Christo**, [Augustinus] **id est virtutibus Christi. Vos dico in lege iustificamini, id est creditis justificari.** Aliter enim non noceret circumcisio. **Evacuati estis, dico, et excidistis a gratia futura**, [Ambrosius] id est **indigni estis beatitudine aeterna.** (*In Epistolam ad Galatas*, V 153D).

El apóstol advierte que el regreso a las prescripciones de la Ley significa situarse fuera de la nueva economía de la gracia inaugurada en Cristo. Dentro de un contexto de catequización de los conversos se trata de una amonestación tajante para que abandonaran definitivamente sus antiguas costumbres religiosas, quitándoles los escrúpulos que se debían a una formación católica insuficiente. Es una ruptura reafirmada también en las dos glosas del v. 11, que les niegan cualquier papel dentro de la nueva fe. Las dos interpolaciones arreglan levemente el texto de Pedro Lombardo:

- a. Hermanos si yo preigo aun circumsision; por que suffro aun persecucion. **esto es. Yo ensenne a los creyentes de los gentiles que non se deve ombre circumcidar. e si decabo lo preigo? Diz el testo.** Pues uazio es en mi ell escandalo de la cruz **este es ell entendimiento. Escandalo era a los iudios; la preygacion de la cruz. por que les uedaua el sabado y la circuncision. mas si les dexasse la circuncision y el sabado; no les fuera escandalo e fueran pacientes.** (*Biblia E6*).
- b. Ego autem, fratres, si circuncisionem adhuc praedico: quid adhuc persecutionem patior? Ergo evacuatum est scandalum crucis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Quid autem persecutiones patior?* [...] [Ambrosius] Persecutiones enim creberrimas sustinuit a Iudaeis, **eo quod doceret de gentibus non debere circumcidi.** [Hieronymus] **Et si eam praedico, ergo evacuatum est scandalum crucis,** non irascuntur Iudaei de cruce, si assero circuncisionem justificare. **Scandalum erat Iudaeis praedicatio crucis, quia Sabbatum et circuncisionem evacuabit; si vero admitteret circuncisionem, non esse scandalum, et pacifici essent ei.** (*In Epistolam ad Galatas*, V 156B).

La glosa del v. 13 acaba explicando que los creyentes tienen que dejarse dirigir por la nueva ley de la libertad, que actúa a través de la caridad, por la acción del Espíritu Santo:

- a. Ca uos hermanos en libertad sodes llamados tan sola mientre. que non dedes la libertad en ocasion de la carne. mas seruit entre uos por ell amor que es deespírito. **esto es. llamados sodes de dios a libertad que siruades non por temor mas por amor.** (*Biblia E6*).
- b. Vos enim in libertatem vocati estis, fratres: tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem Spiritus servite invicem. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. [Ambrosius] *Vos enim, fratres, vocati estis a Deo in libertatem, ut non timore, sed amore serviatis*, et qui prius peccatis obnoxii eratis, gratiam Dei accipientes liberi sitis. (*In Epistolam ad Galatas*, V 156C).

Las glosas a los vv. 24 y 26 explican que el abandono de la Ley mosaica no implica dejarse llevar por la anarquía moral y la licencia, sino seguir el ejemplo de Cristo, renunciando voluntariamente a las pasiones y a la gloria temporal de las cosas mundanas y viviendo en paz con los demás. La acotación que se halla en 5:24 traduce el comentario de los *Collectanea*, aunque con cierta libertad:

- a. Los que de christo son su carne crucifigaron con uicios e con cobdicias. **esto es. Mataron su carne penando la auiendo la cobdicia de los uicios e no los querer.** (*Biblia E6*).
- b. Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Qui autem sunt Christi, quos necesse est sequi spiritum, crucifixerunt, id est maceraverunt, carnem suam, pugnantes, cum vitiis operum, concupiscentiis desideriorum.* (*In Epistolam ad Galatas*, V 160CD).

La glosa del v. 26 reafirma el principio de una conducta animada por el amor hacia el prójimo; en ella se encuentra un error de traducción, o de copia, al verse *nos dico* de los *Collectanea* por “no digo”. El descuido desprovee de sentido el discurso de la glosa:

- a. Non seamos cobdiciosos de uana gloria. alas uезes queriendo la alas uезes enuidiando la. **esto es. Non seamos cobdiciosos de la gloria del siglo. Vana gloria es querer uencer en que no a gualardon. No digo mouiendo a los otros a contienda e a baraia o a cosas non conuinientes. alas uезes enuidiando. si nolo osamos fazer.** (*Biblia E6*).
- b. Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Non efficiamur cupidi inanis, id est saecularis gloriae. Inanis gloria est velle vincere ubi praemium non est: nos dico, invicem provocantes, alios ad contentionem, vel litem et alia illicita, et invicem invidentes, si non audemus provocare.* (*In Epistolam ad Galatas*, V 161A).

En el capítulo 6 Pablo anima a los Gálatas a la caridad recíproca dentro de la Iglesia, renueva sus críticas a los predicadores judaizantes y reafirma que en Jesucristo se

ha inaugurado una etapa nueva en la historia de la salvación. No hay nuevos elementos teológicos, sino exortaciones y repeticiones sintéticas de los argumentos que ya ha desarrollado a lo largo de la carta, que aquí llega a su conclusión. La primera glosa se encuentra en el v. 1:

- a. Hermanos e si tomado fuere ell ombre en algun delicto. uos que sodes espiritales mostrat a aquel ombre con espirito de mansedumbre. **Este departamento a entre delicto e pecado. Delicto es quitar se ombre del bien e pecado es fazer mal. o delicto es lo que faz ombre por non saber. e peccado lo que es fecho sabiendo lo. Diz el testo.** Teniendo mientes en ti mismo que tu non seas temptado. (*Biblia E6*).
- b. Fratres, et si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans teipsum, ne et tu tenteris. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Delictum** igitur fortasse **est declinare a bono. Peccatum est facere malum**, vel sicut in laudabili, vita, aliud est declinare a malo, aliud facere bonum [...]. Vel potest videri **esse delictum quod ignoranter fit; peccatum quod a sciente committitur**, indifferenter tamen plerumque ponuntur, ut et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appelletur. (*In Epistolam ad Galatas*, VI 162A).

Esta glosa tiene como función explicar la diferencia entre “delicto” y “pecado”; por eso el traductor añadió una fórmula introductoria: “Este departamento a entre delicto e pecado”, de la que el texto latino no da constancia. Aunque a primera vista pueda parecer una distinción muy escolástica, hay que subrayar que, en realidad, refleja la distinción que había en el sistema sacrificial veterotestamentario entre sacrificios de diferente índole según el grado de responsabilidad o voluntariedad del pecador con respecto a su transgresión (cf. *Levítico* 4 y 5). En este caso también el comentario a la carta recurre a instrumentos teológicos y exegéticos de cierto rendimiento para la apologética o la catequización de los conversos, puesto que plantean un contexto religioso no ajeno a su ámbito cultural de procedencia.

La glosa sucesiva se halla en el v. 10 y, retomando el texto del mismo Pablo, construye la solidaridad cristiana alrededor del concepto de *pueblo*, en paralelismo y continuidad con la misma noción típica de la fe de Israel. La conciencia de formar parte de un nuevo pueblo, podía así configurarse también como una eficaz herramienta de catequización. La glosa traduce de manera dinámica el comentario de Pedro Lombardo:

- a. Pues mentre tiempo auemos obremos bien a todos. mayor mentre a los que son dela casa de fe. **esto es. a los christianos. maguer que somos tenudos de fazer bien a todos. e por que somos miembros en uno de uemos fazer bien a nuestros hermanos mas que a los otros.** (*Biblia E6*).
- b. Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Operemur bonum, dico *ad omnes*, ut sit perfecta dilectio, *maxime autem ad domesticos fidei*, id est ad eos qui sunt de familia nostra per fidem, **id est ad Christianos. Omnibus enim pari**

dilectione vita aeterna optanda est, etsi non omnibus eadem possint exhiberi dilectionis officia; quae fratribus maxime exhibenda, quia faciliores et propensiores in bono circa fratres esse debemus, quia sumus invicem membra. (*In Epistolam ad Galatas*, VI 165D).

El v. 11 y su glosa recuerdan que Pablo es el autor de la carta, volviendo así a evocar su autoridad con relación a las instrucciones desarrolladas a lo largo de su contenido:

- a. Tenet mentes que letras yo uos enuie escriptas por mi mano. **esto es. que sepades que uos yo enuie esta epistola. e la obedezcades mas por ende.** (*Biblia E6*).
- b. Videte qualibus litteris scripsi vobis mea manu. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Videte qualibus litteris scripsi vobis mea manu, **ut sciatis hanc Epistolam a me missam, et per hoc magis obediatis.** (*In Epistolam ad Galatas*, VI 166D).

El v. 12 y su glosa recuerdan también que, en nombre de dicha autoridad, Pablo escribió a los cristianos de Galacia para afrancarlos de la influencia de los predicadores judaizantes:

- a. ca los que quieren plazer en la carne aquellos uos aquexan que uos circumcidedes. por que tan sola mentre no sufran la persecucion de la cruz de christo. **Cuemo si dixiesse mester fue que uos enuiasse mi letra ca los falsos preygadores uos contrallan. Ca los que quieren plazer en la carne a los iudios. esto es. en los guardamientos de la carne. aquellos uos quexan que uos circumcidedes. estos eran los falsos preigadores que preygando a christo; mandauan guardar la ley.** (*Biblia E6*).
- b. Quicumque enim volunt placere in carne, hi cogunt vos circumcidi, tantum ut Christi persecutionem non patiantur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Quicumque enim. Quasi dicat: Opus fuit ut scriberem, quia pseudo instant.* Et hoc est: **Quicumque enim volunt placere, Judaeis infidelibus, in carne, id est in carnalibus observantiis, hi cogunt vos circumcidi,** improbitate non ratione ducuntur. Et id propter hoc tantum faciunt, ut non patiantur, ab infidelibus Judaeis, *persecutionem Christi*, id est quae pro cruce Christi infertur. [Ambrosius] **Isti erant pseudo qui sic Christum praedicabant, ut etiam legem servandam docerent,** crucem praedicabant, ut a fidelibus quaestum acciperent: legem, ut Judaeis placerent. (*In Epistolam ad Galatas*, VI 166D-167A).

Al verter la glosa al romance el traductor eliminó el adjetivo *infidelibus* al referirse a los judíos en la frase “quicumque enim volunt placere, Judaeis infidelibus, in carne”. Cabe preguntarse si se tratara de una decisión consciente, dirigida a no herir innecesariamente la sensibilidad de un potencial público converso.

Los vv. 14 y 15 llevan a sus últimas consecuencias la adhesión a la fe de Cristo: el creyente acaba identificándose con su crucifixión y, por tanto, situándose dentro de una nueva dimensión de vida, que ya no se interesa por los bienes y valores del mundo. Se trata de una nueva etapa existencial (6:15). La acotación de 6:14 sigue al pie de la letra el comentario de los *Collectanea*:

a. Mas non sea en mi alabança sino en la cruz del nuestro sennor ihesu christo por el qual el mundo fue ami crucificado e yo al mundo. **este es ell entendimiento. Por el qual christo crucificado fue ami el mundo. por que nom tenga el. e yo al mundo por que yo nol tenga. Ca ni yo cobdicio nada en el mundo; ni el connoce nada en mi. assi cuemo dize ihesu christo. Viene el princep deste mundo e no a nada en mi. y este es el seso. Las cobdicias del mundo por la cruz de christo no an sennorio sobre mi. ni el mundo a en mi nada. ca yo so fuerte contra el. e non dixo sin razon el mundo es crucificado a mi; e yo al mundo.** (*Biblia E6*).

b. Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi: per quem mihi mundos crucifixus est, et ego mundo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. [Augustinus] Ecce quid: **Per quem**, id est **Christum** crucifixum, **mihi mundus crucifixus est, ut me non teneat, et ego mundo, ut eum non teneam. Quia non ego in mundo aliquid cupio, nec ipse aliquid suum in me cognoscit, sicut Dominus ait: Venit princeps mundi hujus et in me non habet quidquam** (*Joan. xiv*). Et est sensus: **Per crucem Christi mundi concupiscentiae non habent in me dominium, nec mundus jam se mihi ingerit, et ego contra eum sum fortis. Et nota quia non sine causa utrumque dixit, scilicet et sibi mundum crucifixum et se mundo.** (*In Epistolam ad Galatas, VI 168B*).

El v. 15 y su glosa sancionan de manera lapidaria y escueta la nueva dimensión tanto existencial como histórica que se ha abierto en Jesucristo; se trata de la misma argumentación que ya hemos visto en *2 Corintios 5:17*.

a. Ca en ihesu christo no ual nada la circuncision ni el prepucio. mas la nueva creatura. **esto es. el renacimiento y la nueva uida.** (*Biblia E6*).

b. In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *In Christo enim.* [...] Quasi dicat: Aequalia sunt Deo praeputium et circumcisio, **sed nova creatura, id est regeneratio et nova vita.** (*In Epistolam ad Galatas, VII168B*).

La última glosa de la carta, en 6:16, proclama la aprobación divina sobre el camino cristiano y la unidad en la nueva fe entre judíos y gentiles, transfigurando en la Iglesia la misma noción de Israel. Desde la perspectiva de la aplicación al contexto castellano, los conversos podrían encontrar en la religión cristiana el perfecto cumplimiento de su herencia israelita:

a. E quantos esta regla siguieren paz sea sobrellos e piedat. e sobre israhel de dios. **esto es. Los que touieren derecha regla de alabança auran paz e segurança e piedat. esto es. que perdon de sus peccados auran de dios. aquellos gentiles e israel. esto es los iudios. no los carnales mas los espiritales que son de dios.** (*Biblia E6*).

b. Et quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos, et misericordia, et super Israel Dei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Et quicumque fuerint secuti hanc regulam**, id est rectitudinem **gloriandi, pax**, id est **tranquillitas** mentis, **et misericordia**, de peccatis, **id est peccatorum remissio, erit a Deo super eos gentiles, et etiam super Israel, id est Judaeos, non utique carnales sed qui sunt Dei, id est spirituales.** (*In Epistolam ad Galatas, VI 168CD*).

8.5 Las glosas en Efesios

La carta de Pablo a los Efesios solo contiene 26 glosas; sin embargo, estas son relevantes desde la perspectiva de un acercamiento históricamente contextualizado a la versión de E6. *Efesios* se caracteriza, con respecto a la mayoría de las epístolas paulinas, por ser un documento de carácter teológico más bien que intencionado a tratar cuestiones puntuales que podían afligir a una iglesia local en particular. De hecho, tampoco es cierta la atribución del destinatario, puesto que podría tratarse de una carta circular para las asambleas cristianas de una entera región, según indicaría la existencia de manuscritos sin mención de la comunidad de Éfeso en los saludos iniciales (Kobelski 1990: 883).

El tema principal de la carta es la profundización del misterio de Cristo y su relación con la Iglesia; de esta da una interpretación eminentemente mística: es el cuerpo de Cristo, quien, a su vez, rige el universo entero (cf. *Efesios* 1:20-23; 2:20-22). La epístola se ocupa también del tema de la unidad en la Iglesia entre cristianos de origen gentil y judío, unidad realizada por Jesucristo (cf. 2:11-22) y que se concretiza en la superación definitiva de la Ley mosaica (cf. 2:8-10). Se trata de los mismos temas que hemos visto tratados también en *1-2 Corintios* y *Gálatas*. Por esa razón, el hecho de que la mayoría de las glosas se concentre en esas cartas no parece una circunstancia casual, sino reflejo de preocupaciones concretas de la Iglesia castellana del siglo XIII, en un período de ampliación territorial y definición nacional. A partir del capítulo 4 la carta se ocupa también de la ética cristiana y de los comportamientos que deben distinguir a los discípulos. En efecto, si el texto glosado se dirigía a la catequización tanto de los conversos como a la formación de los católicos, no podía ocuparse solamente de cuestiones relacionadas con la unidad de la Iglesia, sino ir más allá y proporcionar los referentes morales y prácticos de la fe cristiana, con vistas a una formación completa y adecuada del pueblo. Todas las glosas de la carta proceden de los *Collectanea*.

En el primer capítulo solo se encuentra una glosa (1:5-6), sin embargo, esta presenta una importancia trascendental. En efecto, en ella se afirma el principio de la elección incondicional de Dios con respecto a la Iglesia, realizada en Cristo desde los tiempos eternos. Si, por un lado, se trata de un claro elemento teológico identitario para el pueblo cristiano, por otro, acaba también retomando un tema típico de la fe judía, el del llamado por iniciativa unilateral de Dios, tal y como había sido el caso con Abrahán (cf.

Génesis 12:1-3) y luego, por extensión, con Israel su descendiente (cf. *Génesis* 35:9-13). Se trata de otra herramienta potencial en la catequización de los conversos y en la apologética dirigida a los judíos, para su asimilación de la fe cristiana en la convicción también de seguir en la estela de la revelación del mismo Dios.

- a. (1:5) El que nos escogio mucho dantes; enporfijamiento de hijos de ihesu christo en aquello mismo. segund el prometimiento de su uoluntad. (1:6) en loor dela gloria de su gracia. **esto es. Escoionos mucho dantes nos por nuestros merecimientos; maes por ihesu christo. en aquello mismo. esto es. que auiemos a auer con ihesu christo aquello mismo. non por nuestro plazer. mas por el prometimiento de su uoluntad. Diz el texto.** En la que nos el fizo agradables por el so amado fijo. (*Biblia E6*).
- b. Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Qui praedestinavit.* [...] Quasi dicat: **Elegit nos** ut hic essemus sancti. [...] *Per Iesum.* Quasi dicat: quod ipsi filii sunt, hoc **non est per merita, sed per Iesum Christum.** Praedestinavit dico, **non nostro placito, sed secundum propositum voluntatis suae,** id est secundum bonam voluntatem, longe antequam impleretur in nobis praedestinatio, habitam, vel omnibus palam propositam et ostensam. (*In Epistolam ad Ephesios, I 172CD*).

El capítulo 2 contiene cuatro glosas exegéticamente muy significativas, puesto que expresan desde una perspectiva transhistórica la unidad en la Iglesia entre judíos y gentiles y la realización de dicha solidaridad como resultado de los designos eternos de Dios. La primera se encuentra en el v. 7 y explica que ese plan divino será revelado para todos en el día del juicio:

- a. por mostrar en los siglos sobre uinientes. **esto es. enel dida del iuyzio.** las abondadas riquezas de su gracia en bondat sobre nos. por ihesu christo. (*Biblia E6*).
- b. Ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae, in bonitate super nos in Christo Iesu. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *In saeculis supervenientibus,* id est in die iudici. (*In Epistolam ad Ephesios, III 82A*).

La unidad entre judíos y gentiles que han creído en Cristo es afirmada solemnemente por Pablo en los vv. 15 y 16, y por las glosas correspondientes que presentamos juntas. No podría haberse dado afirmación más explícita, la cual responde plenamente a las dinámicas que atravesaban la Iglesia castellana, con los prejuicios incipientes hacia los conversos y la tentación para estos de volver a su antigua fe a raíz de la hostilidad encontrada y de la insuficiente formación cristiana recibida.

- a. (2:15) tolliendo las enemiztades por su carne. la ley de los mandamientos por decretos. **esto es. por los castigamientos dell euangelio. Diz el testo.** por que en si mismo acuerde dos en un ombre nuevo. faziendo paz (2:16) e amigando los con dios amos en un cuerpo. amatando la enemiztad en si mismo por la cruz. **esto es. Qve los dos pueblos departidos por la ley primera mentre; que los acuerde en si mismo e los ayunte en su fe.**

faziendo el paz. esto es. apaziguando los con dios e tornando los entramos en un cuerpo. destruyendo las enemiztades por la su passion. (Biblia E6).

b. Legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Legem*. [Haimo] quasi dicat: Ipse dico, *evacuans legem mandatorum*, id est evacuans legem veterem, quantum ad ea quae mandabat, id est ad carnales observantias, non quantum ad veritatem quam praesignabat. Evacuans dico, *decretis*, id est **praeceptis Evangelii** quae ex ratione sunt, ideo evacuavit, **ut duos populos prius divisos per legem, condat in semetipso**, id est **conjungat in fide ejus**. [Ambrosius] **Ipse** dico, **faciens pacem**, destructis inimicitias. Faciens dico, *in uno novo homine*, id est in se solo a quo non aliunde est novitas. Et item ideo evacuat **ut reconciliet ambos Deo positos in uno corpore**, Ecclesiae; [Haimo] quasi dicat: **Sublata inimicitia**, et lege evacuata, facit pacem inter ipsos et ambos reconciliat Deo Patri. [...] *Per crucem*, id est **per mortem**. (*In Epistolam ad Efesios*, II 185AB).

El mismo tema controla también la glosa del v. 21. En ella se especifica que se trata de una realidad de tipo místico, realizada por la misma acción de Dios. No podría haber argumentación de mayor impacto.

a. Enel qual todo cimientto fecho crece en santo tiemplo. en dios. **esto es. todo cimientto fecho por christo tambien de iudios cuemo de gentiles. crece en fe por acrecimiento de uertudes fasta que es fecho santo tiemplo de dios. y esto por dios. esto es por obra de dios. (Biblia E6).**

b. In quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. [Augustinus] Unde subdit: *In quo* Christo, id est **per quem Christum, omnis aedificatio, tam de Judaeis quam gentibus, constructa in fide, crescit per argumentum virtutum**. Nemo enim tam perfectus est qui non possit esse perfectior. Crescit dico, *in templum*, id est **usquequo sit templum Dei, factum**, remotione vitiorum, **in Domino, id est, in operatione Domini**. (*In Epistolam ad Ephesios*, II 186C).

En el capítulo 3 se localizan cinco glosas (vv. 1-3,9,13,18,19). Este apartado insiste sobre el mismo aspecto de la unidad, subrayando que los gentiles tienen en Jesucristo acceso a las mismas promesas que habían protagonizado los judíos (3:6) y que esto se corresponde con los designos eternos de Dios para unificar a toda la humanidad (3:9). En las glosas se vuelve a defender la autoridad apostólica de Pablo (3:1-3,9), comprobada también por las dificultades y sufrimientos que él tuvo que padecer (3:1-3,13), y se proclama que la comprensión del ministerio de Cristo solo puede llevar a la mutua aceptación dentro de la Iglesia, su cuerpo (3:18,19). La primera glosa aparece en los vv. 1-3:

a. (3:1) por la gracia desta cosa so atado de ihesu christo por uos gentiles. (3:2) pero si oyestes la dispensacion de la gracia de dios que fue dada ami en uos. **por la gracia desta cosa. esto es. por esta cosa que es ami agradable e por la gracia de dios complidera en esta cosa. yo paulo so preso en roma por ihesu christo e por uos. esto es. por que preigue a los gentiles. uierbo de salut. por uos digo pero si entendiestes la dispensacion de christo. que fue dada ami en uos. esto es el apostolado que me fue**

dado de dios. el que sabe por quem escoio pora este officio. Diz el testo. (3:3) ca segund el descubrimiento connoçudo fue ami el sagramiento assi cuemo desuso escreui en uos breue mientre. (*Biblia E6*).

b. Huius rei gratia, ego Paulus vinctus Christi Iesu, pro vobis gentibus, si tamen audistis dispensationem gratiae Dei, quae data est mihi in vobis: quoniam secundum revelationem notum mihi factum est sacramentum, sicut suprascripti in brevi. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Hujus rei gratia, id est pro hac re mihi grata** ut vos coaedificemini, **vel pro gratia Dei implenda in hac re, ego Paulus**, [Haimo] qui tantus sum, **sum** modo Romae, **vinctus Christi Iesu**, id est **pro Christo Iesu, et pro vobis gentibus, scilicet quia gentibus praedicavi verbum salutis. Pro vobis dico, si tamen audistis, id est intellexistis, dispensationem gratiae Dei.** Quasi dicat: Mihi in vobis, **id est apostolatatum dispensatum mihi a Deo, qui scit quare me ad hoc officium elegit.** (*In Epistolam ad Efesios, III 187BC*).

Aunque el discurso del apóstol se refiera a los sufrimientos causados por su predicación a los gentiles –a la cual se oponían los judíos (cf. *Hechos 22:21-22*)– y se dirija a tranquilizarlos de que forman parte de pleno derecho del pueblo de Dios (cf. 3:6), su recurso retórico puede también utilizarse para apoyar el argumento opuesto, ya que es la noción de unidad la que controla toda su exposición. Dentro del contexto castellano, esto podía significar un llamado a la solidaridad y reconciliación, teniendo también en cuenta las dificultades padecidas por los primeros cristianos gentiles y perdonando, en nombre de la caridad, sin volver a cometer el mismo tipo de error (cf. 3:14-19).

La glosa del v. 9 explica la misión particular confiada a Pablo por Dios, es decir anunciar el misterio que, precisamente, la unidad de judíos y gentiles representa:

a. (3:8) ami que so menor de todos los santos es dada gracia de preigar a los gentiles las riquezas de la gracia de christo (3:9) que non pueden seer seguidas e alumbrar a todos qual sea la dispensacion del sacramento ascondudo de los siglos en dios. **poniendo se ell apostol por menor de todos los santos. omilla se sabiendo que la humildat acabada cosa es. non se mete el por menor de todos de poder. mas por aquel fue dada tan grand gracia de preigar a los gentiles las non seguidas riquezas de christo. esto es. los muchos dones de christo que non pueden seer entendudos ni alcançados. e alumbrar a todos por preygacion e por miraglos. por que entiendan qual sea la dispensacion deste sagramiento. que maravillosa e de quanto amor sea fecho el complimiento dela encubierta redemption. Mas si aquellas riquezas no son alcançaderas cuemo las preigo ell apostol. ca aquella cosa es no alcançadera la que ombre no puede prender. en su natura non son alcançaderas mas por gracia e por descubrimiento del santo espirito alcançaderas son. del sagramiento. digo ascondido de los siglos. esto es. encubierto a todas las creaturas de los siglos. estando en dios. esto es. en el connocer de dios solo. Diz el testo.** El que crio todas las cosas. (*Biblia E6*).

b. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. [Ambrosius] Hujus autem gratiae magnitudinem cum sua **comparans** parvitate repetit: *Mihi, inquam, omnium sanctorum minimo, humiliat se* cum se minimum dicit, **sciens humilitatem profectum habere. Non ergo de potestate minimum dicit, sed** pro prioribus humilior est. Nam **tantam gratiam sibi datam** dicit, ut donum praeteris saeculis ignotum asserat sibi concessum

manifestare gentibus. Mihi, inquam, minimo *data est haec* id est tam magna, *gratia*, scilicet *in gentibus*, id est inter gentes, *evangelizare investigabiles*, vel inestimabiles, *divitias*, id est **multa dona Christi quae** prorsus **intelligi vel investigari non possunt.** *Et illuminare per praedicationem et miracula*, [Haimo] quasi quadam declaratione *omnes* credere volentes de hac re, scilicet **ut intellegant quae sit dispensatio sacramenti**, id est **quam mirabilis, et ex quanta dilectione sit facta adimpletio arcanae redemptionis.** Idem enim appellat sacramentum quod supra divitias. **Sed si investigabiles sunt illae divitiae, quomodo Apostolus eas evangelizavit? nam investigabilis res est quae non potest comprehendi.** Ad quod dicitur, quia **in sui natura investigabiles sunt; sed per gratiam et revelationem sancti Spiritus investigabiles [non] sunt fidelibus.** **Mysterii dico, absconditi a saeculis, id est celati ab omnium saeculorum creaturis, et existentis in Deo, id est in sola notitia Dei.** (*In Epistolam ad Ephesios*, III 188CD-189A).

La glosa sucesiva se encuentra en el v. 13. Se trata de un versículo en que Pablo invita a los cristianos de Éfeso a que no se desanimen a causa de los sufrimientos y persecuciones que él padece; de hecho, se sabe que el apóstol se encontraba en la cárcel al momento de escribir la epístola²³¹ (cf. 3:1):

- a. Por que yo pido que non fallezcadeis en mis tribulaciones por uos que es uestra gloria. **Esto es. por que auedes allegança e los otros bienes que dichos son. pido yo que no fallezcadeis de la fe ni de buenas obras por las mis tribulaciones que son por uos lo que es nuestra loor. Si uos estades firmes en ello que no fallezcadeis.** (*Biblia E6*).
- b. Propter quod peto ne deficiatis in tribulationibus meis pro vobis: quae est gloria vestra. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Propter quod, id est quia habetis accessum et alia bona, quae supradicta sunt, peto ne deficiatis, a fide et bona operatione, in tribulationibus meis, id est propter tribulaciones meas, quae sunt pro vobis, probandis, quae est gloria vestra, si vos statis in eis et non deficitis.* (*In Epistolam ad Ephesios*, III 191B).

La traducción de “quae est gloria vestra” por “lo que es nuestra loor” es probablemente un error de descuido del copista. La invitación a la firmeza en la fe que Pablo demuestra, puede también aplicarse al público converso, en el sentido de que no se desanimara por la acogida no particularmente calurosa recibida en la Iglesia²³².

Las glosas a los vv. 18 y 19, en cambio, hacen destacar el amor que debe caracterizar las relaciones dentro de la comunidad cristiana, reflejo de aquel que el mismo Cristo había mostrado. La primera de las dos acotaciones (v. 18) hace hincapié en la asimilación existencial por parte de los cristianos de todo origen de la noción de caridad;

²³¹ Aunque la paternidad paulina de *Efesios* sea todavía objeto de debate entre los exegetas (Kobelski 1990: 883-884), es indudable que el autor la construye alrededor de la experiencia de la reclusión.

²³² Hacemos alusión a los insultos dirigidos a los conversos, como “tornadizo”, y de los cuales dan constancia las disposiciones del *Fuero de Brihuega* (1239-1242) y de las *Siete Partidas* (1256-1265) que hemos mencionado en el apartado 2.3.3. La distancia temporal entre los dos documentos muestra la vigencia del problema tanto durante el reinado de Fernando III como durante el de Alfonso X, aunque las conversiones de judíos al catolicismo no fueran tan extensas como a finales del siglo XIV (cf. González Ruiz 1982: 541-542).

el glosador da una interpretación y explicación multifacética, la cual comentaremos brevemente.

a. por que podades prerder con todos los santos qual es ell anchura e la longura. ell altura e la baxeza. **Caridat es amor. pues ell anchura de caridat se deue tender fasta los enemigos. la longura es auer luengo coraçon de perseuerar. ell altura es que el coraçon sea endereçado a suso atendiendo el gualardon de dios. la baxeza es entender ell encubierto iuyzio de dios. por que da all uno e no all otro.** (*Biblia E6*).

b. Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Quae sit*, id est quante esse debet **latitudo** charitatis, quae debet usque ad inimicos extendi, et cum hilaritate bene operari, quia qui tristis dat, perdit quod dat. [...] *Et*, quae sit **longitudo** charitatis. Haec **est perseverandi longanimitas**, ubi quodammodo stando perseveratur.[...] *Et* quae sit **sublimitas** charitatis. [Augustinus] Haec **est quae sursum cor dirigit, ut Deus in praemium expectetur.** [...] *Et* quid sit **profundum** charitatis, id est possitis **intelligere occultum iudicium Dei** esse, **quare isti dat, illi non.** (*In Epistolam ad Ephesios*, III 192CD-193A).

Después de recordar que todas las familias humanas –todos los pueblos– tienen su origen en Dios (cf. 3:15), Pablo ruega que los Efesios, gracias a la acción del Espíritu Santo, puedan llegar al conocimiento de la grandeza del amor divino manifestado en Jesucristo y a la contemplación de todas sus dimensiones (vv. 17-19). La interpolación del v. 18 desglosa y contextualiza sus componentes según la ética cristiana: el amor hacia los enemigos, la perseverancia en la fe a pesar de las dificultades, la esperanza en la recompensa última divina, y el conocimiento de Dios. Se trata de cuatro aspectos que, en la aplicación a la catequización de los conversos, podían en efecto servir para alentarlos a que no renunciaran al camino emprendido. La glosa al v. 19 completa la acotación precedente, fundamentando en el amor de Cristo la razón por tal práctica que se les exigía a los Efesios; una motivación, de nuevo, transferible al contexto castellano:

a. e saber la sobrepuiante caridat de christo. de sciencia humanal por que seades llenos de todo enllenamiento de dios. **esto es. yo ruego a dios que podades uos saber por que sigades ell amor de christo. ell amor de christo con que nos ell amo. que sobra al nuestro amor. amor digo sobrepuiant de sciencia humanal. esto es. que puia e uence ala ciencia del ombre. ca non puede seer sabudo quanto nos ell amo.** (*Biblia E6*).

b. Scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Scire*. Quasi dicat: **Oro ut possitis etiam scire**, ex parte ut **imitemini charitatem Christi, qua nos dilexit, quae nostram superat, supereminentem scientiae humanae, id est quae supereminet, et excedit scientiam humanam, quia plene sciri non potest quanta charitate dilexerit.** (*In Epistolam ad Ephesios*, III 194C).

El capítulo 4 contiene once glosas. El apóstol continúa invitando a la unidad dentro de la Iglesia (4:1-6), un llamado que hábilmente construye alrededor de la confesión tradicional de la fe judía sobre la unicidad de Dios (*Deuteronomio* 6:4-5);

dicha unidad debe también llevar al compromiso común hacia la propagación y el conocimiento de la sana doctrina (4:7-16) y traducirse en una nueva ética, reflejo de la transformación del individuo realizada por Cristo (4:17-32). La glosa a 4:3 renueva el llamado a la unidad:

- a. que ayades cuedado de guardar la unidat dell espirito con atamiento de paz. **esto es. que guardedes la paz que es dicha atamiento.** (*Biblia E6*).
- b. Solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Vos, dico, degentes *in vinculo pacis*, **id est pacem servantes: quae dicitur vinculum**, quia pax ista est nutrimentum spiritualis unitatis. (*In Epistolam ad Ephesios*, IV 196C).

Desde la perspectiva histórica aplicada al contexto castellano, la plena recepción de los conversos en el seno de la Iglesia de Cristo sería reflejo de su unidad espiritual místicamente realizada en Cristo. Una lectura y catequización de este tipo, acompañada de las medidas legales ya mencionadas²³³, dan constancia de un proyecto cultural y social de amplio alcance, reflejo de las exigencias de construcción de una comunidad no trabada por rivalidades potencialmente desestabilizadoras.

La glosa al v. 5 da una sustancia teológica al llamado a la unidad de la Iglesia; esta se deriva, de hecho, de la unidad de la revelación divina y de la fe, reflejo de la existencia de un único Dios. El referente bíblico es el mismo que ya hemos indicado al examinar las acotaciones de *1 Corintios* 8:7 y *2 Corintios* 5:17, esto es *Deuteronomio* 6:4²³⁴. Reproducimos juntos *Efesios* 4:4, 4:5 y 4:6 para mayor claridad de la argumentación desarrollada por Pablo:

- a. (4:4) seades un cuerpo e un espirito assi cuemo fuerdes llamados en una esperança de uuestro llamamiento. (4:5) un sennor es. es una fe e un baptismo. **esto es. deuides guardar unidat. ca uno es el sennor e una la fe e uno el baptismo por que no auedes en que desacordar.** diz el testo. (4:6) Vn dios e padre de todos. que es sobre todos e por todas cosas y entodas cosas anos. (*Biblia E6*).
- b. Unum corpus, et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Sicut vocati estis.* [...] Quasi dicat: **Debetis servare unitatem, quia vobis unus Dominus** non tres pro quorum diversis voluntatibus vos oporteat discordare. **Et una fides** de Deo. [...] **Et unum baptisma**, id est aequale a quocunque detur, nec potest iterari, et vobis est *unus Deus*, id est creator *omnium et Pater*, procurando et gubernando: et **ideo nemo potest se alteri praeferre**, quia unum habemus creatorem et recreatorem. (*In Epistolam ad Ephesios*, IV 197CD-198A).

Es evidente el paralelismo con la confesión judía, hecho más explícito en el v. 6. Se trata de una argumentación de tipo teológico que subraya, por un lado, la solidaridad

²³³ El *Fuero de Brihuega* y las *Siete Partidas*.

²³⁴ Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est. (*Deuteronomio* 6:4 *Vulgata Sixto-Clementina*).

que procede de la fe común, y por otro, la continuidad con la fe de Israel y, por tanto, la plena ciudadanía espiritual para los conversos.

Las glosas a los vv. 13, 15 y 16 insisten en el tema de la importancia del progreso común en el conocimiento de Dios y de la verdadera doctrina, una tarea que se realiza dentro de la Iglesia, bajo la dirección de los maestros establecidos por el mismo Cristo (cf. v. 12), y que ha de durar hasta la nueva venida de él. En este caso también nos encontramos frente a una importante herramienta catequética, no solo en lo referente a la cuestión conversiva, sino también fácilmente utilizable en contra de los movimientos heréticos que podían ocasionalmente subvertir la paz de la Iglesia castellana. A continuación reproducimos la glosa del v. 13:

a. fasta que corramos todos en unidat de fe. en connocimiento del fide dios. en uaron acabado. en medida de la edat del cumplimiento de christo. **esto es. Tanto durara este ordenamiento fasta que nos que somos en unidat de fe e de connocimiento de fide dios. corramos el dia del iuyzio en uno a gozo e a alegria. en uaron acabado. esto es. que todos seremos estonce uarones acabados en la edat missma de christo.** (*Biblia E6*).

b. Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Donec omnes*, etc. Quasi dicat: **Tandiu durabit ista praelatio et ordinatio, donec in die iudicii nos omnes, qui sumus in unitate fidei**, id est in una, et non discrepanti fide, *et unitate agnitionis Filii Dei*, id est in una et non differenti agnitione Filii Dei. [...] Quasi dicat, desiderio **currentes ad gaudium**. [...] Non dico, proficenter et crescents *in virum perfectum et in mensuram plenitudinis Christi*, id est vestram, crescentes, **ut unusquisque sit perfectus vir**. [...] Et **sit unusquisque habens aetatem eandem in qua aetate Christus plenitudinem** annorum et corporis **habuit**, in qua de hoc mundo exivit. (*In Epistolam ad Ephesios*, IV AB).

El “ordenamiento” al que hace referencia el glosador se corresponde con la repartición de los diferentes ministerios dentro de la Iglesia (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores) para llevar a cabo la formación religiosa de todo el pueblo cristiano (vv. 11-12). Esos ministerios se plantean, pues, como instituidos por el mismo Cristo hasta el final de los tiempos para la edificación de sus discípulos en conformidad con el ejemplo dado por él. Las tres glosas a los vv. 14-15 los invitan, en efecto, a mantenerse fieles a esa enseñanza, sin dejarse desviar por falsos maestros:

a. (4:14) E non seamos ya ninnos andeantes e traydos en derredor de ningun viento de doctrina ni dela maldat de los ombres en arteria pora enganno de error. **Esto es. que non seamos ninnos de seso cuemo fumos antes de agora ondeantes. esto es. dubdantes por nuestra flaqueza.** e non seamos mouidos de todo uiento de doctrina. **esto es. de ensennamiento malo. Ca ell ensennamiento de los malos atal es cuemo uiento e tempestat. en arteria digo. esto es. por los ombres maliciosos en si e arteros pora enganno. cuyo ensennamiento es pora engannar. que conparecencia de uerdat engannan a ombre leuandol a error. diz el testo.** (4:15) Maes fagamos uerdat con

amor. crezcamos en todas cosas por el que es cabeça christo. **Esto es. que non seamos tales. maes que fagamos bien. no enfinta mientre maes con amor. e crezcamos en todo don espirital. e esto obrando lo aquel que es nuestra cabeça. el nuestro sennor ihesu christo.** (*Biblia E6*).

b. Ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Veritatem autem facientes in charitate, crescamos in illo per omnia, qui est caput Christus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Sed usque ad illud tempus hos preadictos ministros dedit: ad hoc utique, **ut jam, sicut olim, non simus parvuli sensu et fluctuantes, id est titubantes vestra debilitate, et non circumferamur**, alio urgente *omni vento doctrinae, id est prava doctrina. Doctrina pravorum est quasi ventus et tempestas.* [Ambrosius] Doctrinae **dico**, factae *in nequitia hominum*, pro qua creati sunt. Et factae **in astutia, id est per homines malignos in se, et ad supplicium deceptionem astutos, quorum doctrina fit ad circumventionem erroris, ut sub praetextu veritatis magis decipiat trahens ad errorem.** [...] *Veritatem autem.* Quasi dicat: Non **tales simus, sed potius facientes actu, veritatem**, id est bona secundum doctrinam et hoc **in charitate**, id est **non fecte**, vel ex timore, **crescamos**, assertione fidei, per omnia, id est **in omni spiritali dono. Et hoc in illo, id est illo operante, qui est caput nostrum**, id est praevidens, et **Christus**, id est regere potens. (*In Epistolam ad Ephesios, IV 202BC-203A*).

El glosador ha modificado levemente el texto original de Pedro Lombardo; traduce “titubantes vestra debilitate” por “dubdantes por nuestra flaqueza”, lo que no cambia el sentido de la exhortación a la pureza doctrinal.

Las restantes glosas del capítulo 4 (vv. 25, 26, 27, 29, 30) contienen recomendaciones de carácter ético acerca de la conducta que se espera por parte de los cristianos, lo que se corresponde convenientemente con el propósito pedagógico tanto de la carta original como de las interpolaciones explicativas latinas y romances. Las glosas que tienen una mayor relevancia exegética son las de los vv. 25 y 30. La primera acotación, en efecto, remacha el tema de la unidad entre discípulos, identificándolos como miembros de un mismo cuerpo, una circunstancia mística que justifica y exige la honestidad recíproca:

a. Por que tirando de uos la mentira; dezit uerdat cada uno con so uezino. ca miembros somos entre nos. **esto es. Acorriendo nos unos a otros; somos miembros entre nos.** (*Biblia E6*).

b. Propter quod deponentes mendacium, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo: quoniam sumus invicem membra. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Quoniam sumus*, etc. **Quasi dicat:** Decet loqui veritatem, **quoniam sumus membra, alter alterius invicem, subserviendo.** (*In Epistolam ad Ephesios, IV 205D-206A*).

Las glosas sucesivas se encuentran en los vv. 26-27 y son de carácter meramente comportamental, sobre el control de los efectos de la cólera:

a. (4:26) Ensannat uos e non pecquedes. **El apostol dexa ensannar ca es temptacion dell ombre. maes uieda que la ira no llegue a acabamiento. diz el testo.** El sol non se

amate sobre uuestra ira. **esto es. que non dure uuestra ira fasta ques ponga el sol. diz el testo.** (4:27) non dedes logar al diablo. (*Biblia E6*).

b. Irascimini, et nolite peccare: sol non occidat super iracundiam vestram. Nolite locum dare diabolo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Irascimini et nolite peccare.* [...] **Permittit quidem Apostolus irasci quod est humana tentatio, sed prohibete iram ad effectum deducere.** [...] Et *sol non occidat super iracundiam vestram, id est ipsa ira non duret ad occasum solis.* (*In Epistolam ad Ephesios, IV 206AB*).

La interpolación contenida en el v. 29 concierne a la mutua edificación entre miembros de la Iglesia, estableciendo así un principio de responsabilidad recíproca dirigida al beneficio común del progreso en la fe, superando las rivalidades y celos; aspecto que podía aplicarse potencialmente a la instrucción o predicación dentro del contexto castellano:

a. Ninguna mala palaura de uuestra boca non sala. E la buena palaura si fuer pora cimimiento de la fe. por dar gracias a los oydores. **esto es. que mala palaura non sala de uuestra boca ni la buena otro si. fueras quando fuer mester. e que sea aprouechable e que plega a los oydores.** (*Biblia E6*).

b. Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat: sed si quis bonus ad aedificationem fidei ut det gratiam audientibus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Sed si quis.* Quasi dicat: **Malus sermo non debet procedere de ore, sed nec etiam sermo bonus inutiliter dicendus est,** et hoc est quod ait, *sed si quis sermo bonus est valens ad aedificationem fidei,* ita optime et circumscripse procedat **ut det gratiam, id est ut sit gratus audientibus.** (*In Epistolam ad Ephesios, IV 207BC*).

La última glosa del capítulo 4 se halla en el v. 30. Se trata de una glosa particularmente importante desde la perspectiva exegética e histórica.

a. E no corrocedes al santo espirito de dios enel que fueres sennalados el dia de la redemption. **esto es. enel dia del baptismo.** (*Biblia E6*).

b. Et nolite contristare Spiritum sanctum Dei: in quo signati estis in diem redemptionis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Estis signati.* [...] Vel, *estis signati,* id est discreti a malis. Et hoc **in die redemptionis, id est baptismi.** (*In Epistolam ad Ephesios, IV 208B*).

En primer lugar, el contexto en que el versículo se encuentra orienta su interpretación. La sección de la carta paulina representada por 4:17-32 insiste en la necesidad de reflejar el seguimiento de Cristo por una reorientación existencial que se concretice en relaciones dirigidas por el principio de la caridad especialmente dentro de la Iglesia (Kobelski 1990: 889); esa reorientación es el resultado de la recreación de la humanidad que Cristo ha realizado a través de su muerte y resurrección (cf. 4:22-24), conforme a lo que ya hemos observado al comentar *2 Corintios 5:17* y *Gálatas 6:15*:

Despojaos del hombre viejo y de su anterior modo de vida, corrompido por sus apetencias seductoras; renovaos en la mente y en el espíritu y revestíos de la nueva condición humana creada

a imagen de Dios: justicia y santidad verdaderas. (*Efesios 4:22-24 Biblia Conferencia Episcopal Española*).

Corroçar (‘entristecer’) al Espíritu Santo se identifica, por tanto, con toda ofensa que rompa el ideal de comunión fraterna. La falta de acogida, entonces, de los judíos conversos dentro de la Iglesia y los recelos frente a ellos, podían ser configurados, a través de una exégesis hábil como culpas muy graves, lo que se corresponde plenamente con la política de sanciones adoptada por la monarquía castellana con respecto a los insultos a los católicos nuevos procedentes de la fe hebraica. En segundo lugar, la glosa identifica el *diem redemptionis* con el “día del bautismo”. Surgen a este propósito interesantes consideraciones textuales y teológicas. El texto del v. 30 se lee como sigue en la *Vulgata Sixto-Clementina*:

Et nolite contristare Spiritum sanctum Dei: in quo signati estis in diem redemptionis.

Sin embargo, tanto los *Collectanea* como la *Glossa Ordinaria*²³⁵ y la mayoría de los códices de la *Vulgata* prefieren la lección “in die redemptionis”²³⁶ –que también E6 sigue al identificar “redemptionis” con el *bautismo*, es decir, con un acontecimiento pasado– aunque el texto griego original justifique más bien la variante “in diem redemptionis” por presentar una preposición de movimiento seguida por el nombre en acusativo (εἰς ἡμέραν ἀπολυτρόσεως). Las traducciones castellanas contemporáneas dan constancia de esto al traducir:

No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios con el que os ha sellado **para el día de la liberación final**. (*Biblia Conferencia Episcopal Española*)²³⁷.

La preferencia por la variante “in die redemptionis”, aunque no modifique excesivamente el sentido del versículo, acaba leyendo el texto paulino desde una perspectiva más interesada en la escatología ya realizada que en la escatología futura. Desde esta óptica, lo que más importa al exegeta es que la aceptación de la predicación cristiana ha llevado a la recepción del Espíritu Santo por parte de los nuevos creyentes, esencialmente al dejarse bautizar, según también sugiere la glosa de E6²³⁸, que identifica

²³⁵ *Ad Ephesios*, 1109.

²³⁶ *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart 2007, p. 1813).

²³⁷ Soluciones similares (“para el día”) han sido adoptadas también por la *Biblia de Jerusalén*, la *Biblia Nácar-Colunga* y la *Biblia Torres Amat*.

²³⁸ El esquema predicación/aceptación del mensaje cristiano/bautismo/recepción del Espíritu Santo se constata en *Efesios* 1:13 (cf. también *Gálatas* 3:2). Aunque ese versículo no mencione explícitamente el

el “día de la redemption” precisamente con el de la celebración del sacramento. El bautismo, por tanto, los sitúa de pleno derecho dentro de la comunión eclesial.

Desde la perspectiva de una aplicación contextualizada del texto paulino, la mención explícita del acto bautismal –según hace la glosa– se corresponde con afirmar nuevamente de manera rotunda la identidad cristiana de todos los bautizados y, como tales, su renovación espiritual y existencial refrendada por el sello del Espíritu Santo. Por tanto, ninguna distinción de trato se hace posible hacia los conversos. El bautismo es, para todos, el comienzo de un nuevo camino de vida.

La única glosa del capítulo 5 se encuentra en 5:13, un versículo de carácter exhortativo para que los cristianos abandonen el pecado y se dejen alumbrar por la luz de Cristo. Se sitúa, entonces, dentro de lo que se puede esperar de todo texto de naturaleza catequística. Sin embargo, la interpretación proporcionada por el comentario de los *Collectanea*, y posiblemente implícita en la lectura del traductor de E6, es de carácter sacramental, con referencia al precepto de la confesión y penitencia. El potencial catequético es, entonces, relevante:

- a. Ca todas las cosas que son reprendidas malfiesta lumbre son. **Est es ell entendimiento. Todo mal quando es malfiesto en lumbre se torna.** (*Biblia E6*).
- b. Omnia autem, quae arguuntur, a lumine manifestantur: omne enim, quod manifestatur, lumen est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Omnia autem, vel enim, quasi dicat: [...] Omne enim malum quod sic manifestatur, id est per confessionem et poenitentiam, lumen est, id est in lumen vertitur, quia bonum est ut peccatum per confessionem et poenitentiam manifestetur.* (*In Epistolam ad Ephesios, V 211B*).

Las tres glosas del capítulo 6 (vv. 1, 9, 22) son de carácter exhortativo; conciernen a la conducta de los hijos, de los amos con respecto a sus siervos y a la acogida de un colaborador de Pablo. La primera se encuentra en el v. 1 y traduce el texto de Pedro Lombardo casi al pie de la letra:

- a. hijos obedecet a uuestros padres. y esto derecho es en dios. **esto es. Segund la fe e la iusticia de dios. e deuedes lo fazer. ca derecha cosa es e mandamiento de ley diziendo lo nuestro sennor dios.** (*Biblia E6*).
- b. Filii, obedite parentibus vestris in Domino: hoc enim iussum est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *In Domino, id est secundum fidem Domini et iustitiam. Et debetis hoc facere. Hoc enim iustum est, quia praeceptum legis est in qua Dominus hoc praecipit dicens: Honora patrem tuam, et matrem tuam.* (*In Epistolam ad Ephesios, VI 217C*).

bautismo, lo implica, puesto que esa es la sucesión de eventos que es atestiguada habitualmente en los *Hechos de los Apóstoles* (cf. 2:38; 8:12-17; 10:34-48; entre otros).

La siguiente glosa aparece en el v. 9 y exige por parte de los amos un tratamiento humano de sus siervos. Teniendo en cuenta el contexto medieval, se trata de una acotación significativa desde la perspectiva del proyecto de construcción social y del papel educador de la Iglesia, no necesariamente del lado de los poderosos²³⁹:

a. E uos los sennores esso mismo fazed a ellos perdonando los. sabiendo que en cielo es el sennor dellos e uuestro. e que no a recebimiento de personas en dios. **esto es. que dios es derechurero iuez e non departe las personas maes los fechos. e con qual medida midiere cada uno con tal midran a el.** (*Biblia E6*).

b. Et vos, domini, eadem facite illis, remittentes minas: scientes quia et illorum, et vester Dominus est in caelis: et personarum acceptio non est apud eum. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Personarum acceptio non est apud Deum; Dominus enim justus iudex causas discernit, non personas. Ideo in qua mensura quis mensuraverit, remetietur illi.* (*In Epistolam ad Ephesios, VI 218C*).

La última glosa de *Efesios* se encuentra en 6:21-22 y concierne a las recomendaciones del apóstol para que su enviado Tíquico recibiera una buena acogida. Podría considerarse como un ejemplo concreto de lo que se espera por parte de los cristianos con respecto a todos sus discípulos. La traducción de la primera parte de la glosa es bastante libre, para poder construir el discurso en primera persona, como si Pablo mismo estuviese hablando:

a. (6:21) E que sepades las cosas que ami son e que deua fazer. digauollo titico mio amado hermano e fiel siruient en dios. (6:22) el que yo enuie auos por esto mismo. que sepades lo que es denos e que console uuestros coraçones. **esto es lo que diz ell apostol. Enuio uos a mio amado hermano titico que uos diga las tribulaciones e las quexas que yo suffro. e lo que yo fago contra ellas. e que sepades que es de nos. e de consolamiento a uuestros coraçones. e las cosas que uos dix primero sean assi cuemo uos ensenne.** (*Biblia E6*).

b. Ut autem et vos sciatis quae circa me sunt, quid agam: omnia vobis nota faciet Tychicus, charissimus frater, et fidelis minister in Domino: quem misi ad vos in hoc ipsum, ut cognoscatis quae circa nos sunt, et consoletur corda vestra. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Ut autem et vos sciatis ea quae circa me sunt. Hoc, quia multae ei erant tribulaciones quae quasi eum circumdabant,** vel ideo dicti circa, quia interiora non tangebant, **ut,** inquam, illa sciatis, et **quid agam,** id est, quam constans sim **inter illa** omnia, *omnia nota vobis faciet Tychicus frater meus in fide charissimus,* ut libenter et bene audiant verba Tychici hunc commendat. Unde etiam subdit: *Et est fidelis minister in Domino,* id est in his quae sunt Domini, et ideo audite eum, *quem misi ad vos, in hoc ipsum,* id est propter hoc ipsum **ut cognoscatis per eum quae circa nos sunt, et consoletur corda vestra. Et ut preadicta sicut docui fiant, pax sit fratribus et charitas cum fide.** (*In Epistolam ad Ephesios, VI 222B*).

²³⁹ A este propósito recordamos que las prohibiciones de préstamos a interés entre cristianos, recibidas, por ejemplo, por el IV Concilio de Letrán (1215) y las *Siete Partidas*, y fundamentadas en *Levítico 25:36-37*, tenían como objetivo no el de impedir las grandes operaciones de crédito a través de préstamos a príncipes, sino más bien el de proteger a los pobres contra la usura (Pérez 2013 [1993]: 23, 50).

8.6 Las glosas en Filipenses

La carta a los Filipenses contiene diez glosas, siete de ellas se encuentran en el primer capítulo. Desde la perspectiva exegética, no parecen particularmente relevantes. En general, animan a los creyentes a que guarden la fe a pesar de las dificultades, aprovechando toda oportunidad para anunciar a Cristo. Todas proceden de los *Collectanea*, con ciertas adaptaciones en varios casos. La epístola se configura como un escrito de carácter exhortativo. El capítulo 3 específicamente se enfrenta a la cuestión de la observancia de la Ley judía, que descarta decididamente con respecto a la perseverancia en la fe cristiana. De hecho, hay una glosa en 3:14-15 a ese propósito.

Las primeras dos glosas se encuentran en 1:5-6:

- a. (1:5) faziendo ruegos sobre la comunidat de uos enell euangelio de christo desdel primero dia fasta agora. **esto es. Por que uos siguiestes a mi en la fe e en las obras dell euangelio o assi. conmigo fuerdes enell euangelio enalçar desdel primer dia de uuestro conuertimiento fasta agora. Diz el testo.** (1:6) Fiando esto mismo en uos que aquel que compeço en uos buena obra. acabar lo a fastal dia de ihesu christo. **esto es. fasta la fin de la uida quando dios sera uisto. e fastal dia del iuyzio.** (*Biblia E6*).
- b. Cum gaudio deprecationem faciens, super communicatione vestra in Evangelio Christi a prima die usque nunc. Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Gaudio dico habito *super*, id de *communione vestra*, quae est in *Evangelio Christi*, **id est quia vos communicastis in fide et operibus Evangelii. Vel vestra comuna fecistis in Evangelio exaltando, et hoc a primo die conversionis vestrae usque nunc.** [...] Perficiet dico, *usque in diem Christi Iesu*, **id est usque ad finem quo Deus videbitur.** Vel, perficiet in nobis, per successionem, usque in diem Jesu Christi, id est **usque ad communem iudicii diem.** (*In Epistolam ad Philippenses*, I 224BC).

La glosa a 1:14 en particular constituye una poderosa invitación a la perseverancia y al valor en la fe y la evangelización a pesar de las dificultades. Arregla el texto de los *Collectanea*, cuyo orden modifica. Como la acotación se refiere también a los vv. 12-13, reproducimos el texto de estos junto con el v. 14:

- a. (1:12) Hermanos quiero que sepades las cosas que yo padezco que maes uinieron por pro dell euangelio. (1:13) assi que los mios atamientos malfiestos fuesen en christo en todo logar de ayuntamiento. e entodos los otros. (1:14) porque muchos de nuestros hermanos en dios. fiando en mios atamientos maes abundada mientre osassen sin temor fablar la palaura de dios. **Diz ell apostol. Hermanos quiero que sepades lo que yo sufro. ca maes me uino por pro dell euangelio; que pora pena de mi cuemo los malos touieron. por que sea malfiesta cosa entodo logar o se ayuntan los mayores e en todos otros logares que los mios atamientos e lo que yo suffro por christo es. por que los que son nuestros hermanos en dios. fiando en los mios atamientos; osada mientre e sin temor preygassen palaura de dios. entendiendo que yo por el so preso; enon por ningun pecado.** (*Biblia E6*).
- b. Scite autem vos volo fratres, quia quae circa me sunt, magis ad profectum venerunt Evangelii: ita ut vincula mea manifesta fierent in Christo in omni praetorio, et in caeteris omnibus, et plures e

fratribus in Domino confidentes vinculis meis, abundantius auderent sine timore verbum Dei loqui. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Vos autem, fratres, volo scire*, quia dixi vos socios gaudii mei, hoc scilicet quia *ea quae circa me sunt*, id est exterior undique me circumdans **abundantia passionum**. Vel ideo ait circa me, **quia** non ad interiora pertingunt, *magis venerunt ad profectum Evangelii, quam ad detrimentum ut mali intenderunt* ad profectum. [...] [Haimo] Vel vincula mea fierent in Christo, id est manifestum fieret **quod vincula ipsa mihi essent** in Christo, id est **pro Christo**, id est quod **propter eum victus essem non pro aliquo crimine**, quia namque patienter quaelibet mala sustineo, patet non esse scelus falsitatis, quod in me justa vindicta procellat; sed quandam veritatem, quam sustinendi fortitudo magnificat. [Hieron.] **Manifesta fierent dico in omni praetorio, quo majores conveniunt; et in caeteris omnibus locis.** [...] Ita pro Evangelio ea sustineo *ut plures e fratribus*, non in se, sed **in Domino confidentes vinculis meis**, id est in consideratione vinculorum meorum, *abundantius* quam ante *auderent* contra pugnantes *loqui verbum Dei sine timore.* (*In Epistolam ad Philippenses*, I 226BCD).

Las glosas sucesivas se encuentran en los vv. 17 y 18. Las presentamos juntas por estar relacionadas y proceder de una sección seguida de los *Collectanea*:

a. (1:17) Vnos ay que endesprecio preyan a christo non debuena manera. cuedando aleuantar por y; apretamiento de los mios atamientos. **esto es. que unos ay que preigan a christo por desprecio e por malquerencia asmando que si los alguno acusare que traspasan e quebrantan la ley; que lo pongan ellos ami e se escusen de culpa. Quatro maneras de preygadores puso ell apostol aqui. dos de buenos e dos de malos que todos preyan a christo. Los buenos con puro coraçon e con buena fe. los malos no consimple ni conuerdadero coraçon. pero todos aprouecharuan en ell euangelio. e por ende que son sofrideros. Onde diz el testo.** (1:18) Que nos faze si christo es preygado. quier por uerdad quier por otra manera. **Est es ell entendimiento. Non sola mientre nos que somos uerdaderos preygadores trabaíamos a prouechar ell euangelio. mas aun los malos que non preyan de buen coraçon son a prouechamiento dell euangelio. e por ende son sofrideros. Diz el testo.** En esto me gozo y en esto me gozare. (*Biblia E6*).

b. Quidam autem ex contentione Christum annuntiant non sincere, existimantes pressuram se suscitare vinculis meis. Quid enim? Dum omni modo sive per occasionem, sive per veritatem, Christus annuntietur: et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Alii autem, *quidam* diversi a prioribus quia mali sunt, **praedicant quidem Christum**. Et hoc faciunt, **propter invidiam et contentionem**, id est quia invident mei apostolatus gloriae, et contendunt habere. [...] Et ne viderentur correcti, addit, *non sincere*, id est non puro animo, sed *existimantes suscitare pressuram vinculis meis*, id est **existimantes hoc, ut si quis de praedicatione eos accuset in me auctorem ejus vindicent.** [...] [Augustinus] Ecce **quatuor species doctorum distinxit, duas bonorum, et duas malorum, qui omnes annuntiant Christum**, sed non eodem animo. **Mali autem non simplici nec veraci animo Christum annuntiabant, boni vero puro animo et fide sincera: omnes tamen Evangelio proficiebant. Unde malos tolerados dicit, subdens: Quid enim. Quasi dicat: Non solum ergo et alii veri doctores laboramus ad profectum Evangelii, sed etiam mali. Qui non bono animo praedicant sunt ad profectum, et ideo tolerandi.** (*In Epistolam ad Philippenses*, 227ABC).

El principio de la primera glosa se refiere más bien al v. 15, que reproducimos a continuación:

- a. Vnos a hy que por enuidia e por despreciamiento preyan a christo. otros por buena uoluntat. (*Biblia E6*).
- b. Quidam quidem et propter inuidiam et contentionem: quidam autem et propter bonam uoluntatem Christum praedicant. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Las dos glosas podían también utilizarse desde una óptica de puesta en guardia contra los predicadores heréticos, como ya hemos visto por ejemplo en el caso de 2 *Corintios* 11:4.

La acotación sucesiva aparece en 1:25-27 y es un texto de ánimo a perseverar en la fe, a pesar de las persecuciones:

- a. (1:25) E yo feuzante se aquesto que durare e finire a todos uos a aprouechamiento de uos. y el gozo de la fe (1:26) y la uuestra alegria. abonde en ihesu christo en mi por la mi uenida decabo a uos. (1:27) si tan sola mientras uos mantouieredes digna mientras en ell euangelio de christo. **Este es ell entendimiento. Yo fiando en esto que mester a que yo dure por uos. se que durare e non poco. mas largo durare a todos uos a menores e a mayores. por pro de uos. que crezcades por buenas obras a gozo de fe. e aprouechedes assi que el uuestro gozo abonde en ihesu christo que uos fizo bien en me uos tornar sano e saluo; e suelto de las prisiones. esto es. que abundada mientras dedes gracias a dios por la mi uenida que sera por uos afirmar. e uerne sin falla. si tan sola mientras uos firmes souieredes; en ell euangelio de christo. esto es. en ell castigamiento de dios. ca segund que uos fizieredes. aure yo uida pora uuestra pro. Diz el testo.** E quando yo fuer si uos uier o no uos uier; oya de uos que estades en un espirito dun coraçon trabaiando en la fe dell euangelio. (*Biblia E6*).
- b. Et hoc confidens scio quia manebo, et permanebo omnibus uobis ad profectum uestrum, et gaudium fidei: ut gratulatio uestra abundet in Christo Iesu in me, per meum aduentum iterum ad uos. Tantum digne Euangelio Christi conversamini: ut sive cum uenero, et uidero uos, sive absens audiam de uobis, quia statis in uno spiritu unanimes, collaborantes fidei Euangelii. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Et ego confidens in hoc**, scilicet **quia necessarium est me manere propter uos, scio quod manebo**, etc. [Ambrosius] [...] Vel ita, et ego scio, non dubie, sed confidens in misericordia Dei, hoc scilicet quia manebo, id est **non parum** quidem, **sed diu permanebo omnibus uobis minoribus et maioribus**, scilicet **ad profectum uestrum, ut crescatis per bona et ad gaudium fidei**, ut scilicet de fide uestra gaudeamus, uel ut uos de fide gaudeatis in ea proficientes, quae non est nisi ubi munda est conscientia. [Haimo] Et ita gaudeatis **ut proficiatis, ut gratulatio uestra abundet in Christo Iesu, qui beneficet uobis, qui me uobis incolumem reddidit et liberatum a uinculis, id est ut abundanter agatis gratias Christo** cum gaudio. *In me*, id est pro me liberato et seruato uobis, scilicet **per meum aduentum iterum ad uos confirmandos**, et ueniam utique ad uos, **si tantummodo digne conversamini Euangelio Christi, id est disciplina Dominica, quia secundum meritum uestrum dabitur mhi uita ad opus uestrum.** (*In Epistolam ad Philippenses*, I 230CD-231A).

La siguiente glosa aparece en el v. 28 y sigue el mismo argumento de la exhortación:

- a. E non seades espantados de uuestros auersarios en ninguna cosa. lo que es aellos achaque de perdicion. e a uos de saluamiento. **esto es. que despues daquesto no uos espanten uuestros aduersarios de ningun periglo. que uos espantan con asperas cosas. lo que es a ellos achaque de perdimiento sin fin. e a uos de saluamiento pora siempre.** (*Biblia E6*).

b. Et in nullo terreamini ab adversariis: quae illis est causa perditionis, vobis autem salutis, et hoc a Deo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Et post haec, in nullo terreamini ab adversariis qui vos terrent per aspera quae est illis causa perditionis aeternae, vobis autem causa salutis aeternae.** (*In Epistolam ad Philippenses, I 231B*).

La única glosa del capítulo 2 se encuentra en los vv. 6-7. *Filipenses* 2:5-11 representa uno de los textos más importantes de la teología cristiana por referirse explícitamente al misterio de la Encarnación. En él, Pablo invita a los discípulos a que adopten la humildad en su conducta y manera de pensar (cf. v. 5), conforme al ejemplo mismo del Hijo de Dios, que renunció a su condición y posición divina para humillarse hasta el suplicio de la cruz (v. 8), una forma de ejecución capital habitualmente reservada a esclavos rebeldes, desertores y traidores. Por su humildad, obediencia y valor él fue, por consiguiente, exaltado por Dios y proclamado Señor del universo (vv. 10-11). La glosa afirma de forma muy escueta la realidad de la Encarnación, esto es la renuncia total a todo atributo divino. Puesto que las herejías que habían estado presentes en Castilla y León tenían rasgos de docetismo²⁴⁰ y gnosticismo, una glosa como esta podía servir de inspiración para una predicación dirigida contra las influencias heterodoxas. La Biblia E6, por tanto, parece presentarse como una herramienta adaptada a las variadas necesidades de la Iglesia castellana.

a. El que estando en forma de dios no asmo el por arrabamiento seer egual de dios. **esto es. que non tomo lo que no era suyo.** mas torno se a nada. tomando forma de sieruo. fecho en semeiança de ombre. e fue fallado en abito de ombre. (*Biblia E6*).

b. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetispum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Se esse aequalem Deo Patri, non faciens rapinam, id est non usurpando quod non suum esset.* (*In Epistolam ad Philippenses, II 233BC*).

El capítulo 3 de la epístola se centra en la exhortación a seguir el camino cristiano con objeto de conseguir la recompensa eterna (vv. 11-16). En particular, a causa de la presencia de predicadores judaizantes en la iglesia de Filipos, Pablo insiste en lo poco que significan para él su ascendencia judía y su militancia farisea, por el hecho de haber conocido la Nueva Alianza en Jesucristo (vv. 1-11). El llamado de los vv. 13-15, entonces, que contienen la única glosa del capítulo, podría entenderse también como otro texto susceptible de utilizarse para la catequización de los conversos. El glosador, de

²⁴⁰ Recordemos que la herejía docética enseñaba que la humanidad de Cristo solo era aparente, tratándose de un ser divino. Fue condenada por el Concilio de Nicea del año 325.

hecho, siguiendo al apóstol anima a sus lectores para que olviden la existencia anterior a la conversión con vistas a concentrarse en conseguir la vida eterna. La referencia en la glosa a “las passadas cosas que son las terrenales” alude también al pasado judío de Pablo, puesto que él acaba de describirlo en detalle en los vv. 5-6, después de reafirmar que la Alianza se manifiesta en Jesucristo y ya no en las prácticas de la Ley (v. 3):

Los circuncisos somos nosotros, los que damos culto en el Espíritu de Dios y ponemos nuestra gloria en Cristo Jesús, sin confiar en la carne. Aunque también yo tendría motivos para confiar en ella. Y si alguno piensa que puede hacerlo, yo mucho más: circuncidado a los ocho días, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, irreprochable. Sin embargo, todo eso que para mí era ganancia, lo consideré pérdida a causa de Cristo. Más aún: todo lo considero pérdida comparado con la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él lo perdí todo, y todo lo considero basura con tal de ganar a Cristo y ser hallado en él, no con una justicia mía, la de la ley, sino con la que viene de la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios y se apoya en la fe. (*Filipenses 3:3-9 Biblia Conferencia Episcopal Española*).

Reproducimos a continuación la glosa a los vv. 13-15, recortadas a través del comentario muy extenso de Pedro Lombardo²⁴¹:

a. (3:13) Hermanos yo no tengo que lo e alcançado. maes una cosa. oluidando las passadas cosas; tiendo me alas primeras cosas. (3:14) Sigo el gualardon que es puesto de dios que me llamo por ihesu christo. **Est es ell entendimiento. Hermanos yo non tengo que lo e alcançado o ganado aquello en pos que ando. mas fago una cosa. oluido las passadas cosas que son las terrenales. e tiendo me pora ganar las celestiales. e sigo el gualardon que me fue puesto de dios que me llamo por ihesu christo. Diz el testo.** (3:15) Pues todos quantos somos acabados esto sintamos E si dotra guisa lo entendedes; dios uos lo descubrio. (*Biblia E6*).

b. Fratres, ego me non arbitrator comprehendisse. Unum autem, quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora, extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus: et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. **Fratres.** [...] [Augustinus] [...] *Quae quidem quae retro sunt.* Vel ita, **non arbitrator me comprehendisse.** Hic distingue, non comprehendi. **Unum autem de me vobis assero,** quod *ego obliviscens ea quidem quae retro sunt, ad ea vero quae priora sunt me extendens, et persequor,* etc. [...] *Persequor,* dico, qualiter? hoc modo, **obliviscens** quidem, id est dans oblivioni, **quae retro sunt, id est terrena** quae reliqui **ad ea vero quae sunt priora,** id est **celestia** quae terrenis priora sunt, **extendens me,** tota intentione et desiderio nondum habitae rei. [...] Ideo dicit, obliviscens quae retro sunt, id est cuncta temporalia, et extendens meipsum ad ea quae sunt priora appetens aeterna. [Ambrosius] **Persequor,** dico, eo usque donec veniam **ad destinatum** praemium, scilicet **ad bravium,** id est ad **praemium quod est mihi destinatum** et promisso **a Deo,** vel ad quod proposui me correre. Bravium, dico, *supernae vocationis Dei in Christo Iesu,* id est aeternae vitae, **ad quam** in supernis dandam **vocat me Deus per** Filium suum **Jesum Christum** et ideo digna est res et certa. (*In Epistolam ad Philippenses, III 247CD-248BC*).

²⁴¹ Los comentarios de los *Collectanea* a *Filipenses 3* :13-15 ocupan las páginas 247BCD-248ABC.

La última glosa de la carta se halla en 4:17-18 y consiste en una exhortación para que los Filipenses sigan en el camino de las buenas obras, de que ya habían dado prueba al enviar a Pablo una ayuda financiera (cf. 4:16):

a. No por que yo demando don. mas requiero el fruto habondant en uuestra razón. **Esto es. que non demando yo don por me fartar dello. mas requiero la uuestra derecha e buena voluntad de buena obra. Diz el testo.** Ca yo e abondo de todas cosas. lleno so de los dones quem enuiastes con epafrodito; en olor muy bueno. hostia recebida e plazient a dios. (*Biblia E6*).

b. Non quia quaero datum, sed requiro fructum abundantem in ratione vestra. Habeo autem omnia, et abundo: repletus sum, acceptis ab Epaphrodito quae misistis odorem suavitatis, hostiam acceptam, placentem Deo. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Non quia.* [...] **Et hoc est quod ait: Non** ideo dico hoc, quia *quaero datum*, id est **ut explear datis rebus, sed requiro fructum**, id est **bonam et rectam voluntatem bonae operationi adjunctam.** (*In Epistolam ad Philippenses, IV 257 AB*).

8.7 Las glosas en Colosenses

La carta a los Colosenses solo contiene dos glosas, que proceden de los *Collectanea* (2:13-14; 3:8); la segunda se limita a la explicación de un término (“blasfemia”). En la epístola Pablo defiende la primacía de Cristo sobre toda creación –material y espiritual–, proclamando su señorío, centralidad y exclusividad en la redención del mundo (cf. 1:15-20)²⁴². El apóstol interviene así para rebatir ciertas tendencias presentes en la comunidad de Colosas que han sido definidas como protognósticas por la exégesis contemporánea (Horgan 1990: 877-878) y que tendían al sincretismo entre la fe cristiana, tradiciones hebraicas y elementos de los misterios y de la astrología, atribuyéndole un papel central al culto de seres espirituales (cf. 2:16-23). La primera glosa se encuentra en 2:13-14. El contexto de ese pasaje está constituido por los vv. 1-15. En ellos Pablo descalifica toda comprensión espiritual que quite a Cristo la primacía exclusiva como mediador entre Dios y la humanidad, reafirmando que a través del bautismo el creyente ha sido unido a él y a su muerte y resurrección (vv. 12-13; cf. *Romanos* 6:3-4). Desde una perspectiva cósmica, los efectos de la muerte de Cristo descritos en el v. 14 pueden interpretarse de diferentes formas:

Canceló la nota de cargo que nos condenaba con sus cláusulas contrarias a nosotros; la quitó de en medio, clavándola en la cruz. (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

²⁴² La autoría paulina de *Colosenses* es todavía objeto de debate entre los exegetas (Horgan 1990: 876-877).

En estas palabras se han visto referencias a la Ley mosaica, al pecado original y a las especulaciones filosóficas de las religiones de los misterios (Horgan 1990: 881). El glosador de E6 optó, retomando a san Agustín –que es la fuente de la glosa de Pedro Lombardo²⁴³– por la segunda interpretación: la muerte y resurrección de Cristo atestiguan que la deuda contraída por la humanidad a través de la transgresión de Adán fue saldada. La glosa, por lo tanto, podía ser utilizada con vistas a una instrucción religiosa elemental.

a. (2:13) E uos cuemo fuessedes en peccados e en circumcidamiento de carne; resucituous con el. dando auos e deliendo todos los peccados. (2:14) dend era contra nos la carta del decreto. la que tiro de medio fincando la en la cruz. **Diz sant Agostin. Decreto fue de dios quando mando a adam que non comiesse dell arbol de saber de bien e de mal. pues la carta deste decreto quebrantado deslio la dios. quando lauo el peccado del primer ombre por la sangre de christo. e la remenbrança daquel decreto era anos contrallosa. e aquella tiro de medio fincando la en la cruz.** (*Biblia E6*).

b. Et vos cum mortui essetis in delictis, et praepetio carnis vestrae, convivicavit cum illo, donans vobis omnia delicta: delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Delens*, Etc. Quasi dicat: [...] **Decretum Dei fuit quod Adae praecepit**, scilicet, **De ligno scientiae boni et mali ne comedas** (*Gen. II*). **Hujus decreti violati chirographum**, id est memoriam, **delevit Deus quando peccatum primi parentis per sanguinem abluit, et illa memoria erat contraria nobis, sed ipsam tulit de medio affigens cruci.** (*In Epistolam ad Colossenses*, II 275C).

Puesto que en nombre de la resurrección de Cristo los creyentes han sido unidos a él en una nueva dimensión existencial (cf. 3:1-2), se les exige también una nueva ética y una nueva conducta de vida. La glosa a 3:8 se sitúa dentro de ese contexto de invitación al discípulo de Cristo a que abandone toda forma de maldad, y explica el significado del término “blasfemia”; se trata de una traducción bastante libre de la acotación original:

a. Mas agora dexat lo uos todo. ira e sanna. malicia. blasfemia **que es dezir mentira e mal de dios.** palaura torpe de uestra boca. (*Biblia E6*).

b. Nunc autem deponite et vos omnia: iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Nunc autem*, quasi dicat: [...] *malitiam*, effectum irae, scilicet indignationis. *Malitia* autem est qua quis molitur damnum alicui, *blasphemiam*, **in fratrem vel Deum.** (*In Epistolam ad Colossenses*, III 281C).

8.8 Las glosas en 1 y 2 Tesalonicenses

La primera carta a los Tesalonicenses, que es el escrito más antiguo del Nuevo Testamento, solo contiene dos glosas (2:1-2; 5:21). No son particularmente relevantes

²⁴³ Pedro Lombardo indica la fuente en *In Epistolam ad Colossenses*, II 274C; esta sería el *De Trinitate* de san Agustín.

desde la perspectiva exegética y manifiestan un carácter exhortativo. El propósito principal de la carta era aclarar la cuestión de la parusía, la segunda venida de Cristo, que parecía estar atrasándose y, por tanto, el asunto también del destino de los cristianos que mientras tanto habían fallecido (4:1-5:11). En la primera glosa (2:1-2), Pablo recuerda a la comunidad de Tesalónica su trabajo misionero en la ciudad a pesar de las persecuciones encontradas. Son, entonces, palabras de ánimo a la imitación:

- a. (2:1) Ca hermanos uos mismos sabedes la nuestra entrada a uos que non fue uana. mas ante padeciemos e fuemos abondados. (2:2) **esto es. que la nuestra entrada a uos non fue de liger mas con mucho cuedado e con muchas auersidades que ouiemos. diz el testo.** cuemo uos sabedes en philipis ouiemos feuzá en nuestro sennor de fáblar auos ell euangelio de dios (con) (mucho) conmucho cuedado. (*Biblia E6*).
- b. Nam ipsi scitis, fratres, introitum nostrum ad vos, quia non inanis fuit: sed ante passi, et contumeliis affecti (sicut scitis) in Philippis, fiduciam habuimus in Deo nostro, loqui ad vos Evangelium Dei in multa sollicitudine. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Nam vos ipsi, o fratres, **scitis introitum nostrum ad vos**, hoc de illo scitis **quia non fuit inanis**, id est **facilis**, id est non fuit in prosperitate saeculari, quae inanis est; **sed fuit in multa sollicitudine pro adversis quae sustituiamus.** (*In Epistolam I ad Thessalonicenses*, II 292A).

La segunda glosa aparece en 5:21-22 y también contiene palabras de exhortación ética:

- a. (5:21) Prouat todas las cosas e tenet lo que es bueno. (5:22) e retenet uos de toda semeiança mala. **este es ell entendimiento. Prouat todas las cosas non por fecho. mas escodrinandolas por razon. e retenet uos de toda cosa en que a esperença de mal.** (*Biblia E6*).
- b. Omnia autem probate: quod bonum est tenete. Ab omni specie mala abstinete vos. (*Biblia Sixto-Clementina*).
- c. Sed **probate, id est ratione discutite omnia probanda**; sed certa enim non egent discussione, et **quod bonum est**, id est quod bonum esse invenitur, **tenete, et abstinete vos ab omni specie mala**, id est **ab omni re quae speciem mali praetendit**, ut a prava expositione. (*In Epistolam I ad Thessalonicenses*, V 309C).

La segunda carta a los Tesalonicenes también se ocupa del tema de la parusía (cf. 2:1-12), que algunos agitadores presentaban como inminente (2:2). Pablo advierte a la comunidad de que la venida de Cristo no ha de ocurrir antes de la manifestación de la apostasía y del “hombre de la impiedad” (el Anticristo), y anima a que sus integrantes se atengan a las enseñanzas que han recibido sin aventurarse en especulaciones (2:3). Es este precisamente el tema de la única glosa de la epístola en 2:7. Desde la perspectiva de la aplicación contextualizada a la situación de Castilla, la nota podía servir de inspiración para que el clero alentara a los feligreses para que no se dejaran influenciar por la predicación de los movimientos heréticos.

- a. Ca ya se obra el fecho de pecado. Tan sola mientre el que tiene agora tenga. fasta que lo demedio sea fecho. **Dize sant Agostin que ell apostol amonesta a los christianos que**

aturen en la fe que tienen. fasta que de medio de la iglesia sala el fecho del peccado. e es el seso. que esto es afazer. que tiene la fe tengala firme mentre e dure en ella fasta que sea el fecho o la fazienda del peccado. (Biblia E6).

b. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medi fiat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Tantum ut qui tenet. [...] Dicunt Apostolum hortari fideles ut in fide quam tenent tenaciter perseverent, donec exeat de medio Ecclesiae mysterium iniquitatis, quod nunc occultum est. Et est sensus: Tantum hoc superest agendum, ut qui tenet nunc fidem teneat, id est firmiter in ea perseveret, donec mysterium iniquitatis de medio fiat, id est donec qui modo in Ecclesia ficti sunt ab eadem manifeste recedant. (In Epistolam II ad Thessalonicenses, II 319C)*²⁴⁴.

8.9 Las glosas en 1 Timoteo

En la primera carta a Timoteo se hallan solo cuatro glosas (1:3-4; 3:6; 5:22; 6:6). Se trata de una epístola de índole pastoral en la que Pablo da instrucciones a su discípulo acerca del nombramiento de los responsables de las comunidades cristianas. Estas se reflejan en las glosas, que podían servir de referencia para un obispo, por ejemplo, con respecto a la selección de los candidatos al clero. En este caso también nos encontramos frente a acotaciones que responden a las diferentes exigencias de la vida de la Iglesia.

La primera glosa aparece en 1:3-4 y concierne a la necesidad de arraigar la fe solamente en Cristo y no en especulaciones acerca de antiguas tradiciones y genealogías, una referencia probablemente a corrientes de tipo judaizante (Wild 1990: 894-896). Esta posibilidad situaría esta glosa también dentro del material de referencia para la catequización de los conversos.

a. (1:3) assi cuemo te rogue que fincasses en epheso quando yo iua a macedonia que dixiesses a unos que hy auie que no preigassen (1:4) por fablas ni por genealogias non determinadas que mueuen questiones e contiendas mas que no el raygamiento **de la ius** de dios que es en la fe. (*Biblia E6*).

b. Sicut rogavi te ut remaneres Ephesi cum irem in Macedoniam, ut denunciares quibusdam ne aliter docerent, neque intenderent fabulis, et genealogiis interminatis: quae quaestiones praestant magis quam aedificationem Dei, quae est in fide. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Quae fabulae, magis parant quaestiones, id est lites, quam aedificationem justitiae Dei, id est non aedificant homines in justitia Dei, quae aedificatio justitiae est in fide. (In Epistolam I ad Timotheum, I 328B)*.

La segunda glosa se halla en 3:6 y concierne al hecho de que los aspirantes al estado clerical no sean recién convertidos a la fe cristiana, una práctica que parece haber

²⁴⁴ San Agustín, como lo indica E6, es la fuente de la glosa de Pedro Lombardo (*De Civitate Dei*).

afligido a la Iglesia antigua. Esto podría también implicar, en Castilla, ciertas reservas con respecto a una posible admisión de los conversos al estamento clerical²⁴⁵:

- a. No sea neophito. **esto es. que non sea nueua mentre conuertido e bateado. Dize ieronimo. que esto guardan pocos. ca eyr sennalado de fe; oy seer obispo. E yr enel templo de los ydolos. oy en la iglesia. Ante noch enel cerco; oy en el altar. e consecrador de las uirgines. Diz el testo. no neophito. por que alçado en soberuia no caya en iuyzio del diablo. (Biblia E6).**
- b. Non neophytum: ne in superbiam elatus, in iudicium incidat diaboli. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Non neophytum, id est rudem noviter renatum, noviter conversum. Hoc tam manifestum testimonium pauci custodiunt. [Hieron.] Nam heri cathecumenus, hodie pontifex est: heri in theatro, hodie in Ecclesia; vespere in circo, hodie in altari; dudum fautor histrionum, nunc consecrator virginum. (In Epistolam I ad Timothaeum, III 345A).*

El hecho de que el traductor de E6 vierta *noviter renatum* por “bateado” refleja la concepción sacramental de la Iglesia, según la cual el bautismo se relaciona estrictamente con la recepción del Espíritu Santo, conforme a los ejemplos contenidos en los *Hechos* (cf. 2:38; 8:12-17; 10:34-48; 19:1-6). La glosa a 5:22 contiene el mismo tipo de recomendaciones acerca de la prudencia en la admisión al estado clerical:

- a. No pongas ayna las manos sobre ninguno. ni te acompannes a los pecados ajenos a ti mismo guarda que seas casto. **Esto es. que no ordenes luego. mas ante prueua muchas vezes si es sabio e religioso. por que tu no ayas el so pecado. (Biblia E6).**
- b. Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccata alienis. Teipsum castum custodi. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Manus nemini cito imposueris, id est non cito ordines, sed saepe proba, et si sapiens, et si religiosus videatur, et si inconsiderate ordinas. Neque communicaveris consensu peccatis alienis, quae post ordinationem facit. (In Epistolam I ad Timothaeum, V 356A).*

La última glosa de la carta se halla en 6:6 y concierne al hecho de que los candidatos al ministerio no deban ser motivados por intereses de ganancia sino por su piedad:

- a. Grand pedido es piedat quando cumple al ombre lo que a. **Esto es. que el pedido piedat es quando cumplen al ombre las pocas cosas que a. e no dessea mas de lo que a mester. ca assi conuiene. (Biblia E6).**
- b. Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Est autem. Quasi dicat: Putant quod pietas sit quaestus, sed piaetas est longe alius quaestus, quia est quaestus magnus, scilicet aeternus, pietas cum sufficientia, quam habet ille cui sua parva sufficiunt, quando homo plus non desiderat habere quam necesse est. (In Epistolam I ad Timothaeum, VI 358C).*

²⁴⁵ Aludimos a las disposiciones del IV Concilio de Toledo (633) y de Alfonso VII con respecto a la ciudad de Toledo (1118) en lo que concernía al ejercicio de funciones de autoridad sobre cristianos por parte de judíos y de conversos, que hemos mencionado en el apartado 4.3.1 (cf. Benito Ruano 2004: 64-65). Sin embargo, es notorio que en los siglos XIV-XV los conversos pudieron acceder sin dificultad al estado clerical (Pérez 2013 [1993]: 88).

8.10 Las glosas en 2 Timoteo

2 *Timoteo* es otra carta de carácter pastoral, con advertencias contra las actividades de los falsos maestros (2:14-3:9). Contiene solamente cuatro glosas (1:3; 3:6-7; 4:3; 4:13), dos de las cuales se sitúan dentro de ese contexto de amonestación. La primera interpolación aparece en 1:3; en este versículo Pablo afirma la continuidad de su fe con la de sus antepasados, que la glosa interpreta como una referencia a los patriarcas de Israel²⁴⁶. En este sentido, podría también percibirse como parte del arsenal retórico utilizable en la catequización de los conversos, puesto que se vuelve a vislumbrar la continuidad entre judaísmo y cristianismo.

- a. Gracias fago a aquel que yo siruo. las que fizieron mios engendrades. **esto es. Abraham ysaac e iacob. Diz el testo.** con pura conciencia. que toda uia e remenbrança de ti en mis oraciones denoch e de dia. (*Biblia E6*).
- b. Gratias ago Deo, cui servio a progenitoribus in conscientia pura, quod sine intermissione habeam tui memoriam in orationibus meis, nocte ac die. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Deo meo, dico, *cui servio*, quem et tu sequere. Servio, dico, edoctus a *progenitoribus meis*, id est ab antiquis patribus, **scilicet Abraham, Isaac, et Jacob**, et aliis qui unum Deum vera fide coluerunt, quia una fides est utrorumque, scilicet antiquorum et modernorum justorum. (*In Epistolam II ad Timotheum*, I 364A).

La glosa que se encuentra en 3:6-7 puede interpretarse , con resepto al contexto castellano, como una puesta en guardia contra las actividades de predicadores heréticos que podían aprovecharse de la buena acogida de los feligreses y de su falta de conocimiento:

- a. (3:6) Ca daquestos son los que traspasan las casas e aduzen catiuas alas mugerciellas cargadas de peccados que son aduchas por muchos desseos. (3:7) siempre aprendiendo e numqua llegando a sciencia de uerdat. **Este es ell entendimiento. que algunos entrauan alas casas e engannauan alas mugieres con arterias e con engannos de palauras primera mientre. e por ellas alos maridos dellas. assi cuemo el diablo enganno primero a eua. e por ella fue adam engannado.** (*Biblia E6*).
- b. Ex his enim sunt qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur variis desiderii: semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Ex his enim sunt qui penetrant domos*. Ad litteram. **Ingrediebantur enim in domos mulierium, et decipiebant eas**. Unde subdit: *Et captivas ducunt*. [Ambrosius] id est **subdolis et versutis verbis** seducunt, **mulierculas prius, et per eas viros earum, ut diabolus prius Evam seduxit, et per eam Adam**. (*In Epistolam II ad Timotheum*, III 375C).

²⁴⁶ La paternidad paulina de las cartas a Timoteo es disputada por parte de la exegesis contemporánea (Wild 1990: 892).

También la glosa a 4:3 se ocupa del mismo asunto, advirtiendo que llegarían efectivamente los tiempos en que el pueblo cristiano estaría dispuesto a aceptar cualquier enseñanza que le apetezca:

- a. Ca sera tiempo que no soffriran sana preigacion. mas pora sos desseos allegaran maestros que ayan comezon en las oreias. **esto es. que ayan desseo de oyr non buenas cosas.** (*Biblia E6*).
- b. Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Ipsi dico, *prurientes auribus*, **Desiderio audiendi non tamen bona.** (*In Epistolam II ad Timothaeum*, IV 379B).

La última glosa de la carta se encuentra en 4:13 y no es particularmente significativa desde la perspectiva exegética, puesto que se limita a aclarar unos términos relativos al manto (*pennola*) de Pablo y a sus pergaminos (*membranas*). Su interés podría, quizá, consistir en el hecho de que las preocupaciones del apóstol por esos objetos reflejaran una práctica muy simple de vida, que debería asociarse con el ministerio cristiano (Wild 1990: 902). En este sentido la acotación podía servir como inspiración homilética y pedagógica acerca del estilo de vida de los candidatos al sacerdocio.

- a. La pennola que dexe en tidada a carpo quando uinieres adula contigo. e los libros. e mayor mientre las menbranas. **Esta pennola segund que diz aymon dada fue al padre de paulo por grand cosa de los romanos; quandol recibieron por compannero e por ciudadano de roma. Onde paulo se llama ciudadano de roma. La pennola era uestidura que uistie el consul de roma quando entraua en la cort. e aquella uestidura mando paulo a timotheo quel troxiesse. Menbranas son cartas e retaços en que ell apostol escriuie sus notas e sus cosas.** (*Biblia E6*).
- b. Penulam, quam reliquia Troade apud Carpum, veniens affer tecum, et libros, maxime autem membranas. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Veniens affer tecum maxime autem membranas, ut ibi scribam Epistolas meas. Haec penula secundum Aimonem data fuit patri Pauli in insigne a Romanis quando susceptus est in socium et civem Romanum. Unde et Paulus se civem Romanum appellat. Penula enim erat vestis consularis qua induebantur consules Romani ingredienti in curiam.* (*In Epistolam II ad Timothaeum*, IV 381CD).

La frase “e aquella uestidura mando paulo a timotheo quel troxiesse” es probablemente una traducción libre de la primera parte de la glosa, puesto que en ella no se encuentra ninguna correspondencia directa, y tampoco en la *Glossa Ordinaria*.

8.11 Las glosas en Hebreos

La carta a los Hebreos contiene veintiuna glosas y todas proceden de los *Collectanea*. Se trata de un texto particularmente complejo desde la perspectiva teológica. De autor desconocido, se dirige a los cristianos de origen judío para mostrarles en Cristo la más

completa revelación del Dios de Israel (cf. 1:1-3), la realización de las expectativas de la religión hebraica –cuyos rituales interpreta como prefiguraciones del sacrificio de Cristo– y para animarlos a mantener su nueva fe a pesar de las persecuciones (cf. 12:1-3; 13:13), sin caer en la tentación de volver al judaísmo. Precisamente estas características acaban configurando muchas de las glosas a esta epístola como posibles herramientas en la preparación para la catequización de los conversos.

En el capítulo 2, que contiene tres glosas, el autor proclama la superioridad de la revelación divina en Jesucristo con respecto a la Ley de Moisés, por ser el Hijo de Dios de naturaleza superior a la de los ángeles que sirvieron de mediadores para el otorgamiento del antiguo código²⁴⁷. Las tres acotaciones afirman la superioridad de Cristo y su muerte redemptora para el linaje humano. La primera se encuentra en 2:8:

- a. e establecist le sobre las obras de tus manos. Todas cosas metist so los sos pies. **esto es lo que diz. que todas las cosas metio so sos pies.** e non dexo ninguna cosa que non fuesse sometida a el. pero agora non ueemos aun todas las cosas sometidas a el. (*Biblia E6*).
- b. Omnia subiecisti sub pedibus eius. In eo enim quod omnia ei subiecit, nihil dimisit non subiectum ei. Nunc autem necdum videmus omnia subiecta ei. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Ei omnia subiecit, id est dicit ei subjecta esse omnia.* (*In Epistolam ad Hebreos, II 418A*)²⁴⁸.

La glosa sucesiva se halla en 2:16; presenta a Cristo como descendiente de Abrahán y explica que el propósito de la Encarnación era precisamente la redención del linaje del patriarca, configurando así a Cristo como Mesías de los judíos. Desde la perspectiva histórica, se trata de otro argumento relevante con respecto tanto a la catequización de los conversos como a su aceptación en la Iglesia:

- a. Ca en ningun logar non tomo los angeles; mas tomo el linage de abraham. **Esto es. que no fallamos en ningun logar que christo tomasse natura de angeles por que los angeles redimiesse. mas leemos que tomo el linage de abraham. esto es. la carne de abraham por que saluasse los fijos de abraham.** (*Biblia E6*).
- b. Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Nusquam enim.* [...] quod in angelis apparet, quia *nusquam apprehendit angelos, id est in nulla Scriptura legitur apprehendisse angelicam naturam, ut angelos redimeret. Sed hoc legitur quod semen Abrahae, id est carnem de Abraham, ut filios ejus salvaret,* [Chrysost.] non dico assumpsit, sed *apprehendit.* (*In Epistolam ad Hebreos, II 423B*).

²⁴⁷ Hemos mencionado este punto al analizar la glosa de *Gálatas* 3:19; ver también *Hechos* 7:53 y *Deuteronomio* 33:2 (*LXX, Vulgata*).

²⁴⁸ En 417CD se encuentran otras expresiones equivalentes, siendo la glosa de Pedro Lombardo muy larga y repetitiva.

La glosa a los vv. 17-18 añade, sin embargo, que el alcance de la experiencia de la Encarnación y muerte de Cristo se extiende a todos los hombres y no solo a la descendencia de Abrahán, ampliando así el ámbito de aplicación de la Alianza divina y presentando el cristianismo en la óptica de sucesión y superación del judaísmo:

a. (2:17) Onde conuino que semeiasse a los hermanos en todas cosas. por que fuesse piadoso e fiel obispo a dios. que perdonasse los peccados al pueblo. **esto es. que quiso seer de carne e de sangre. e padecer e morir. por redemir los peccados del linage de los ombres. Diz el testo.** (2:18) En aquello que el padecio e fue temptado. puede ayudar a aquellos que son temptados. (*Biblia E6*).

b. Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentatur, auxiliari. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Más que traducir directamente una glosa de los *Collectanea*, el texto de E6 parece recortar y resumir el contenido del comentario extremadamente largo de Pedro Lombardo a los vv. 11-18 que ocupa las páginas 420B-424A de la edición de Migne. Sin embargo, se pueden determinar con bastante certidumbre las partes que sirvieron de referencia:

Ergo, id est ideo, *et ipse* Christus (cf. v. 14) *participavit eisdem*, id est pueris, quia factus est puer constan ex anima et carne, vel, **participavi** eisdem, id est **carne et sanguine**, scilicet anima. Et hoc similiter, id est ita quod **fuit homo passibilis et mortalis** ut posset mori. (*In Epistolam as Hebreos*, II 421A).

Unde. [...] *ad Deum*, seipsum offerens ei sacrificium **ut repropitiaret**, id est prope vocatus **removeret, delicta populi**. (*In Epistolam as Hebreos*, II 423D).

El texto original de la glosa de Pedro Lombardo –siguiendo la *Vulgata*– habla de *delicta populi*, mientras que la traducción de E6 vierte la expresión en “los peccados del linage de los ombres”, ampliando así el alcance de “pueblo”, que, en cambio, constituía una evidente referencia a los israelitas (cf. 2:14-18). Cabe preguntarse si se trata de una elección consciente por parte del traductor con vistas a mostrar la aplicación más amplia de la Nueva Alianza con respecto a la Antigua, ya que acaba abarcando a toda la humanidad. De ser así, el propósito catequético y pedagógico de la versión E6 resultaría comprobado una vez más.

El capítulo 4 contiene tres glosas (vv. 7, 8 y 13). La primera se encuentra en el v. 7. En *Hebreos* 4:1-7 el autor de la carta proporciona una interpretación alegórica del descanso hebraico del sábado instituido por Dios después de la creación (*Génesis* 2:1-2). A partir de una relectura del *Salmo* 95 (cf. *Hebreos* 3:7-4:7)²⁴⁹ –tradicionalmente atribuido al rey David– donde Dios amenazaba al pueblo israelita de que no iba a entrar

²⁴⁹ En la *Vulgata* se trata del Salmo 94.

en la Tierra Prometida a causa de sus rebeldías, esta sección de la epístola anima a la perseverancia en la fe para no perder la bendición prometida, es decir, la participación en el reino de Dios (4:11). La referencia al sábado representa respectivamente de manera simbólica la entrada en Canaán de los israelitas de la época del éxodo y el descanso final en el reino de Dios, planteando así un paralelismo entre la experiencia israelita del éxodo y el peregrinaje del cristiano de esta vida a la otra (Bourke 1990: 927). Se trata de una interpretación que podía permitir una utilización en la enseñanza de los conversos, volviendo a mostrar la relación de continuidad entre las dos religiones; en concreto, la glosa se refiere directamente al endurecimiento de los antiguos israelitas en su rebeldía contra Dios durante los cuarenta años pasados en el desierto:

- a. (4:6) Pues por que aun an a entrar algunos en aquella folgura. e los primeros aqui fue dicho no hy entraron por su descreencia. (4:7) decabo determina un dia hoy en dauid diziendo. Depues de tanto tiempo cuemo es dicho desuso. Si oyeredes oy la su uoz no endurezcades uuestros coraçones **assi cuemo fue en aquella sanna de crueldat.** (*Biblia E6*).
- b. Quoniam ergo superest introire quosdam in illam, et ii, quibus prioribus annuntiatum est, non introierunt propter incredulitatem: iterum terminat diem quemdam, Hodie, in David dicendo, post tantum temporis, sicut supra dictum est: Hodie si vocem eius ausieritis, nolite obturare corda vestra. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Hodie*, id est tempore gratiae, *si vocem ejus audieritis*, sicut vere audieritis, *nolite obdurare corda vestra*, **quemadmodum fecerunt patres in illa acerbatione.** (*In Epistolam ad Hebreos, IV 431A*).

La segunda glosa (4:8) solo está dirigida a aclarar una posible equivocación en la comprensión del texto, puesto que la *Vulgata* utiliza el nombre *Iesus* también para indicar a Josué, el sucesor de Moisés que hizo entrar a Israel en la tierra prometida. En 4:8-11 el autor de la carta presenta el acceso a la tierra de Canaán como una alegoría de la salvación final realizada por Cristo. Se hacía, por tanto, necesario evitar todo malentendido:

- a. Ca si ihesus **que es iosue** la folgura ouiesse dada a aquellos despues daquel dia no fablara de otro dia. (*Biblia E6*).
- b. Nam si eis Iesus réquiem praestitisset, numquam de alia loqueretur, posthac die. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Nam si eis*, id est filiis Israel, *Iesus id est Josue* qui duxit in terram promissionis. (*In Epistolam ad Hebreos, IV 432A*).

Tratándose de un texto que introduce una interpretación alegórica de un relato fundacional de Israel, volvemos a encontrarnos con material de elevado potencial para la catequización de los conversos y la apologética dirigida a los judíos.

La glosa de 4:13 se coloca dentro de la misma perspectiva, identificando a Jesucristo con la Palabra de Dios, la cual, en el contexto representado por 4:1-16 designa las afirmaciones proféticas del Antiguo Testamento proferidas directamente por Dios. Estas, entonces, encuentran en Cristo su cumplimiento:

a. (4:12) Ca uiuo es el uierbo de dios e poderoso. e traspassa maes que todo cuchiello taiador damas partes. e alcança fasta departimiento de alma e de espirito. e de ayuntamiento de meollos. e departidor de pensamientos e de entendimientos de coraçon. (4:13) e no a ninguna criatura que los oios del nola uean. Todas las cosas son desnuyas e abiertas a los oios. al qual nos deuemos palaura. **Esto es. el fide dios al que nos auremos a dar razon de todas nuestras obras e de nuestros pensamientos.** (*Biblia E6*).

b. *Vivus est enim sermo Dei, et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus: compagnum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non es nulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius, ad quem nobis sermo.* (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Ad quem. Dei Filium nobis est sermo, id est cui oportet nos reddere rationem de operibus et cogitationibus et intentionibus vestris.* (*In Epistolam ad Hebreos, IV 434B*)²⁵⁰.

La glosa sucesiva se encuentra en 6:4-6. Es particularmente significativa desde la perspectiva de la adaptabilidad de los comentarios de E6 al contexto castellano, por tratarse *Hebreos* 6:1-12 de un pasaje en que el autor anima a su auditorio de origen hebraico para que no ceda a la tentación de abandonar la fe y volver al judaísmo. Desde la perspectiva espiritual, el peligro sería muy grande, puesto que no habría vuelta atrás y posibilidad de un nuevo bautismo para reintegrarse a la comunidad cristiana. El paralelismo es evidente con la situación de aquellos conversos que, frente a la falta de formación y a la desconfianza experimentada en la Iglesia, estuviesen volviendo a las prácticas de su antigua religión. El texto de la glosa recorta a partir del comentario original de Pedro Lombardo, que es extremadamente largo (442B-445C):

a. (6:4) Ca los que una uez fueron alumbrados e gustaron el dono del cielo. e fueron aparceros del santo espiritu. (6:5) gustaron de tod entodo el buen uierbo de dios. e las uertudes dell auenidero siglo. (6:6) e se tiraron a fuera. no puede seer que sean renouados decabo a penitencia. crucifigando otra uez al fijo de dios en si mismos. teniendo lo a marauilla. **Esto es lo que diz ell apostol. que aquellos que una uez fueron alumbrados por fe e por baptismo. e por el santo espirito. e por aquella fe gustaron el dono de dios. esto es. perdon de sos peccados en baptismo. e fueron aparceros del santo espirito auiendo los linages de las lenguas e otros dones. e gustaron las uertudes del siglo auenidero. esto es. que entraron en esperança de nunca morir en aquel siglo. estos tales que depues de tod esto peccaron graue mientre e fueron**

²⁵⁰ *Vestris* es probablemente un error de copia, puesto que en la *Glossa Ordinaria* (*Ad Hebreos*, 1135) se encuentra *nostris*, que es más conforme con el sentido de la frase “cui oportet nos reddere rationem de operibus”. De hecho, E6 traduce por “nuestros pensamientos”.

malos de tod entodo; non pueden seer renouados por baptismo. crucifigando a christo otra uez. ca tal es el segundo baptismo. cuemo crucifigar a christo otra uez. e estos tales no crucifigan a christo por derecho. mas semeian a los escarnidores e a los crucifigadores. ca assi cuemo una muerte de christo. assi un baptismo cumple contra todos los peccados passados e contra los por fazer. si penitencia fuere fecha dellos. assi cuemo aquella muert cumple pora toller todos los peccados. e cuemo el primero baptismo es alimpiamiento de peccados e es pora uida. assi el segundo baptismo es pora muert. e esto es lo que diz ell apostol. que los que una uez son bateados e depues peccan mucho. que non pueden seer perdonados por se batear otra uez. (Biblia E6).

b. Impossibile est enim eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste, et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt; rursus renovari ad poenitentiam rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Impossibile est enim*: non tantum difficile, ne quis in hoc diffideret, impossibile est, inquam, **eos qui semel sunt illuminati, per fidem et baptismum et per Spiritum sanctum, et per ipsam fidem gustaverunt**, id est quasi suavem gustum et jucundum perceperunt, **donum celeste**, id est remissionem peccatorum in baptismo, **et qui etiam participes facti sunt Spiritus sancti, habentes genera linguarum et alia dona, et gustaverunt bonum Dei verbum**, id est divinitatem Christi, vel evangelicam doctrinam *nihilominus* quam vos, vel, nihilominus qui facti sunt participes Spiritus sancti, **virtutesque saeculi futuri**, scilicet **gustaverunt, id est qui impassibilitatem et immortalitatem futuram spe gustaverunt. Et post haec omnia prolapsi sunt**, id est **graviter peccando lapsi sunt**, eos inquam, qui etiam haec bona habuerunt, **nedum penitus malos impossibile est, rursus** justitia recuperata, **renovari, per baptismum** motos, scilicet *ad poenitentiam*. [Remigius] Negat hic Apostolus iterationem baptismi, sed non excludit poenitentiam. Et est sensus: Impossibile est eos motos ad poenitentiam qui hoc acceperunt semel, rursus renovari, id est baptizari, id est ut baptizentur post poenitentiam. Renovari enim est novum fieri. Novum autem facere lavacri est. Unde *Renovabitur sicut aquila juvenus tua* (Psal. CII). Hoc fit in baptismo, cujus virtus in cruce Christi constat. Unde subdit: *Rursus crucifigentes*. Quasi dicat: Illos dico, si rebaptizentur, **rursus crucifigentes Filium Dei, et ostentui habentes**, id est irrisioni. Et hoc, *sibimetipsis*, id est quantum ad seipsos. [Hieronym.] **Non enim in re crucifigunt Christum, sed similes sunt irrisoribus et crucifixoribus, quia una mors Christi unum baptisma consecravit: Quod sufficit contra omnia peccata etiam sequentia, si poenitentia de eis agatur, sicut illa mors sufficit ad omnia peccata tollenda. Qui vero iterat baptismum, quasi illa una mors, et unum ex ea baptisma non sufficiat, iterat et mortem, et ut ex ea iterata fiat iterata remissio, quod impossibile est. Sicut enim impossibile est secundo crucifigere Christum, ita secundo per baptismum mori peccatis. Facti enim sumus per baptismum conformes similitudini mortis ejus, et consepulti ei sumus per baptismum. Proinde quia in baptismo sumus conformes morti ejus et sepulturae, qui putat **secundo baptizari, secundo, quantum ad se, Christum crucifigit**; quod est eum habere ostentui. Ut enim semel mortuus est in carne ita nos in baptismo semel peccatis morimur, non secundo vel tertio. Baptismus enim nihil aliud est quam interitus ejus qui baptizatur et resurrectio. Vel ita: Rursus crucifigentes. Et refertur ad hoc quod praedixit, *prolapsi sunt*. Quasi dicat: **Impossibile est eos qui post baptismum graviter lapsi sunt rebaptizari.** (*In Epistolam ad Hebreos*, VI 442BCD-443AB).**

Las frases que el traductor de E6 vierte en “ca tal es el segundo baptismo. cuemo crucifigar a christo otra uez” y “e cuemo el primero baptismo es alimpiamiento de peccados e es pora uida. assi el segundo baptismo es pora muert” no se corresponden directamente con ninguna frase de la glosa latina original. Sin embargo, las hemos puesto en correspondencia con “qui putat secundo baptizari, secundo, quantum ad se, Christum

crucifigit” y “qui vero iterat baptismum, quasi illa una mors, et unum ex ea baptisma non sufficiat, iterat et mortem, et ut ex ea iterata fiat iterata remissio”, por transmitir el mismo sentido. Tampoco se encuentra una glosa exactamente correspondiente en la *Glossa Ordinaria*. Teniendo en cuenta la amplitud del comentario de Pedro Lombardo sobre los tres versículos, podría tratarse de un resumen –puesto que la argumentación original continúa– o de frases procedentes de la edición específica de los *Collectanea* que fue utilizada por los traductores de E6²⁵¹.

La glosa siguiente se encuentra en 7:9. Esta también muestra cierta relevancia con respecto a la catequización de los conversos y a la apologética dirigida a los judíos. El capítulo 7 de *Hebreos*, en efecto, trata de un misterioso personaje del Antiguo Testamento, el rey y sacerdote Melquisedec, que aparece por primera vez en *Génesis* 14:17-20. En este texto del Pentateuco, después de una batalla entre varios reyes de Canaán en la cual Abrahán había participado, Melquisedec se encuentra con el patriarca, le ofrece pan y vino, y le bendice. Por su parte, Abrahán le paga el diezmo de todas sus posesiones. Melquisedec vuelve a ser mencionado en el *Salmo* 109, un texto mesiánico que Jesús aplicó a sí mismo (cf. *Marcos* 12:35-37)²⁵²:

El Señor dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, mientras que yo pongo a tus enemigos por tarima de tus pies. De Sión hará salir el Señor el cetro de tu poder; domina tú en medio de tus enemigos. Contigo está el principado en el día de tu poderío, en medio de los resplandores de la santidad; de mis entrañas te engendré, antes de existir el lucero de la mañana. Juró el Señor, y no se arrepentirá, y dijo: Tú eres sacerdote sempiterno, según el orden de Melquisedec. (*Salmo* 109:1-4 *Biblia Torres Amat*).

El argumento del autor de *Hebreos* es que Melquisedec era una prefiguración de Cristo –como también señalan la ofrenda de pan y vino– y de su sacerdocio eterno (7:3, 11-17). Puesto que el sacerdocio levítico –esto es, el sacerdocio legítimo hebraico administrado por los descendientes de Aarón y la tribu de Levi y al que todos los israelitas pagaban el diezmo– fue instituido solamente cuatro siglos más tarde por la Ley de Moisés (*Éxodo* 28-29; *Levítico* 8-9), el hecho de que Abrahán –y en él simbólicamente también su descendiente Levi (*Hebreos* 7:9)– pagara el diezmo a Melquisedec implica, por parte del patriarca, el reconocimiento de una autoridad sacerdotal superior a la

²⁵¹ La investigación académica ha mostrado que debieron de existir varias ediciones de los *Collectanea*, aunque la única publicada hasta la fecha es la de Migne (Zier 2007: 368-369).

²⁵² Utilizamos aquí la numeración de la *Vulgata* y de la liturgia católica, que siguen la de la *LXX*. En la Biblia hebraica es el *Salmo* 110.

levítica y representada por ese misterioso personaje como anticipación y figura del sacerdocio eterno de Cristo (7:16-17). Una vez más, entonces, los relatos fundacionales de la fe judía se reinterpretan en función de los relatos fundacionales de la fe cristiana, dentro de la lógica de continuidad, cumplimiento y superación a que hemos apuntado ya varias veces. A continuación reproducimos el texto de *Hebreos 7:9* y su glosa:

- a. E esto es dicho por abraham e por leui que recibio diezmos e dezmo. **Esto es. que la orden de leui que de sos hermanos tomo diezmos; diezmos dio a melchisedech. e non dezmo leui por su persona. mas dezmo abraham.** (*Biblia E6*).
- b. Et ut ita dictum sit per Abraham, et Levi, qui decimas accepit, decimatus est. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Et ut ita*: [Ambrosius] Quasi dicat: Hoc etiam modo dignior est Melchisedech quam Levi. Etiam, id est quia *Levi*, **id est Leviticus ordo, qui a fratribus decimas accipit decimatus est**, id est **decimas dedit Melchisedech**. (*In Epistolam ad Hebreos*, VII 450C).

El mismo tipo de imaginaria sacerdotal y sacrificial, evocadora de las tradiciones de Israel, se encuentra también en la glosa situada en 10:5-6. En *Hebreos 10:1-18* el escritor bíblico presenta el entero sistema de los sacrificios judíos que se realizaban en el Templo de Jerusalén, como prefiguraciones –“sombra” (10:1)– del sacrificio de Cristo. Es el argumento que específicamente se afirma, de manera muy escueta, en la única glosa del capítulo, que se halla en los vv. 5-6. Si en el capítulo 7, según acabamos de ver, Cristo era el sacerdote eterno, en este apartado en cambio él es designado como la “oblación y ofrenda” eterna, retomando otro texto fundacional de la fe judía, el *Salmo 39-40* según la versión griega, y proporcionando otra herramienta de catequización:

- a. Por eso, al entrar él en el mundo dice: Tú no quisiste sacrificios ni ofrendas, pero me formaste un cuerpo; no aceptaste holocaustos ni víctimas expiatorias. (*Hebreos 10:5-6 Biblia Conferencia Episcopal Española*)²⁵³.
- b. (10:5) Porende en de entrando enel mundo dize. (10:6) Oblacion e ofrenda non quesist mas a aptest ami cuerpo. **esto es. que me dist cuerpo conuenible.** e non te ploguieron olocaustos por el peccado. (*Biblia E6*).
- c. Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi: holocaustomata pro peccato non tibi placuerunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- d. *Aptasti mihi*, **id est aptum et idoneum corpus mihi dedeisti**, quia sine peccato; et passibile et mortale, quod valeat offerri in redemptionem omnium. (*In Epistolam ad Hebreos*, X 479D).

En el capítulo 11 se encuentran cuatro glosas (vv. 2, 4, 27, 39-40). Se trata de uno de los textos más importantes de la literatura devocional cristiana; en él el autor de la carta hace un amplio recorrido de la historia de Israel, indicando a sus más conocidos

²⁵³ La versión hebraica del Salmo (40:7) lee, en cambio, “No has querido sacrificio ni oblación, pero me has abierto el oído; no pedías holocaustos ni víctimas” (*Biblia de Jerusalén*). La variante “me formaste un cuerpo” se encuentra en la mayoría de los manuscritos de la *LXX* (Bourke 1990: 938).

protagonistas como ejemplos de fe en el cumplimiento de las palabras de Dios que se iban a realizar en Jesucristo (11:39-40). Los personajes evocados son muchos y extremadamente relevantes para la religión hebraica: Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, José, Moisés, Rajab y los profetas. Todos ellos son presentados como pendientes de la realización final de la promesa divina claramente identificada con el reino de Cristo (11:14-16). Nos situamos, por tanto, ante una serie de materiales potencialmente de referencia para toda actividad pedagógica, homilética o apologética que pudiese dirigirse a judíos y conversos dentro del contexto castellano.

La primera glosa se halla en el v. 2 e introduce el tema del capítulo: los héroes de la historia de Israel destacaron principalmente por su fe, que, a su vez, será definida más adelante como fe en la realización futura de las promesas (vv. 13, 39, 40):

- a. Por esta [fe] alcanzaron testimonio los uieios. **Esto es. que los antiguos padres por fe alcanzaron testimonio de iusticia. por fe fueron iustos.** (*Biblia E6*).
- b. In hac enim testimonium consecuti sunt senes. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *In hac enim*, id est propter hanc fidem, *sense*, **id est antiqui patres sunt consecuti** a Deo vel ab hominibus **testimonium iustitiae**, quia **propter fidem** Deus **testatus est esse iustos**. (*In Epistolam ad Hebreos*, XI 488D).

Lo que también resalta en la glosa es la afirmación inequívoca de que la Alianza con Dios –es decir, la “justicia” (cf. *Génesis* 15:6)– es atestiguada por la fe, la confianza que los personajes mencionados a lo largo del capítulo tuvieron en las palabras divinas, y no por la Ley. Además, muchos de ellos –como Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob y José– vivieron antes de que el código mosaico fuera establecido. Se trata de otro argumento susceptible de ser invocado para afirmar, una vez más, la temporalidad de la Ley en la economía de la salvación de Israel y de la humanidad.

La glosa sucesiva aparece en el v. 4 y presenta a Abel como modelo de fe:

- a. Por fe ofrecio abel a dios mayor oblacion e maes recebidera que chaym. por que ouo testimonio de iusto. Dando dios testimonio del por sus oblaciones. muerto estando aun fabla por aquella fe que ouo. **Esto es. que nos auemos materia que fablemos del.** (*Biblia E6*).
- b. Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse iustus, testimonium perhibente muneribus eius Deo, et per illam defunctus adhuc loquitur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Et per illam*, fidem, *defunctus loquitur adhuc*, **id est materia est nobis loquendi**, ut de ejus fide exemplum demus. (*In Epistolam ad Hebreos*, XI 490B).

La historia de Caín y Abel (*Génesis* 4:1-16) constituye uno de los relatos más oscuros del Antiguo Testamento: la Biblia no explica por qué Dios aceptó el sacrificio de

Abel –los primogénitos de su rebaño– pero rechazó la ofrenda de su hermano Caín, representada por los productos agrícolas fruto de su trabajo. Dentro de la argumentación construida por *Hebreos* 11 alrededor del concepto de fe, es posible plantear la hipótesis de que se tratara, en la ofrenda de Abel, de una prefiguración del sacrificio de Cristo²⁵⁴.

La glosa sucesiva se halla en el v. 27 y se refiere a la huida de Moisés de Egipto a raíz del asesinato de un guardia egipcio por maltratar a un esclavo israelita, antes de recibir el llamado de Dios en el Sinaí (cf. *Éxodo* 2:11-22):

a. por fe dexo a egipto non temiendo la sanna del rey. e sufrio al que non puede seer uisto assi cuemo sil uiesse. **Eso es. que fiando en dios fio enel cuemo sil uiesse. esperando que complirie lo que prometiera. e por ende non ouo miedo.** (*Biblia E6*).

b. Fide reliquit Aegyptum, non veritus animositatem regis: invisibilem enim tanquam videns sustinuit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Tamquam videns, id est ac si videret, sustinuit, et in eo confidit expectans quod promiserat, et ideo non [timuit].* (*In Epistolam ad Hebreos, XI 496BC*)²⁵⁵.

La última interpolación del capítulo 11 se encuentra en los vv. 39-40. En ellos el autor lleva a conclusión su discurso afirmando que ninguno de los héroes mencionados consiguió ver la realización de las promesas de Dios, aunque las siguieron esperando, puesto que iban a cumplirse solo más tarde gracias al advenimiento de Jesucristo:

a. (11:39) E todos estos fueron prouados pore testimonio de fe. Mas no recibieron el prometimiento. (11:40) proueyendo dios anos de alguna mejor cosa. por que non fuessen acabados sin nos. **Est est ell entendimiento. maguer que estos de la ley uieia que aqui cuenta fueron prouados por buenos auiendo testimonio de fe. non recibieron aun el prometimiento de dios que es la uida sin fin fasta la passion de christo. maes dios penso de nos dando nos el el so fijo en redemption. e maguer estos fueron muy buenos. non pudieron alcançar este bien sin nos. ni fasta que nos lo ouiemos por la mercet de dios.** (*Biblia E6*).

b. Et hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Et hi.* Quasi dicat: **Tanta per fidem antiqui fideles operati sunt**, vel passi pro fide. *Et tamen hi omnes probati testimonio fidei*, id est quod fides de his perhibuit, *non adhuc acceperunt repromissionem*, id est plenam corporis et animae beatitudinem, id est duas stolas esti singulas, *Deo aliqui pro nobis melius providente, ut non consummarentur*, id est perficerentur, *sine nobis*, id est communi gaudio omnium, ut majus fieret singulorum. [...] Vel illi priores **non acceperunt, statim repromissionem, id est permissam vitam usque ad Christum.** Cur non? **Deo providente aliquid melius**, scilicet ut naturam nostram assumeret, et gloriosus eos nobiscum exaltaret. Unde addit, ut non sine nobis consummarentur, id est requie et visione Dei fruerentur. Et si illi tenuerunt fidem qui tandiu expectaverunt requiem, multo magis nos teneamus qui statim accipimus. (*In Epistolam ad Hebreos, XI 499D-500AB*).

²⁵⁴ Esta interpretación se trasluce en la glosa a *Hebreos* 12:24.

²⁵⁵ El verbo *timuit* no se encuentra en la edición de Migne de los *Collectanea*, dejando la frase incompleta; sin embargo, aparece en la acotación interlineal correspondiente de la *Glossa Ordinaria* (*Ad Hebreos*, 1143).

La parte final de la glosa –“e maguer estos fueron muy buenos. non pudieron alcançar este bien sin nos. ni fasta que nos lo ouiemos por la mercet de dios”– no se corresponde exactamente con el texto de los *Collectanea*, aunque el sentido sea muy cercano. Tampoco hay correspondencia en la *Glossa Ordinaria*. Podría tratarse de una traducción libre, teniendo en cuenta también el hecho de que la frase “maes dios penso de nos dando nos el el so fijo en redemption” parezca elaborar a partir del significado de “Deo providente aliquid melius”.

El capítulo 12 de *Hebreos* contiene tres glosas (vv. 19-20, 24, 25). Se trata de un texto exhortativo: la perseverancia en la fe como consecuencia de los ejemplos procedentes de la historia de Israel presentados en el capítulo 11 (cf. 12:1-2). En particular, la perícopa constituida por los vv. 18-24 se articula todavía alrededor del paralelismo entre las prácticas y los relatos fundacionales judíos, por un lado, y la nueva realidad representada por Cristo y el nacimiento de la Iglesia, por otro, siempre desde la óptica de cumplimiento y superación: a través de la Iglesia y de su culto los cristianos tienen un contacto directo con la esfera sobrenatural. Teniendo en cuenta este aspecto, el glosador concluye en el v. 25 con una severa invitación a no desatender la revelación de Dios representada por Jesucristo y, por tanto, a no abandonar la fe cristiana. Se trata, entonces, otra vez, de recursos formativos muy útiles dentro del marco de una predicación o catequesis destinada a los judíos o a los conversos.

La primera glosa del capítulo se encuentra en los vv. 19-20:

a. (12:18) E no uos allegastes al fuego apalpadero e acercadero. (12:19) e al torbelinno e ala tenebregura e al sueno de la trompa. e ala uoz de las palauras. e los que la oyeron fuxieron della. (12:20) ca no podien soffrir las palauras que eran dichas. e si bestia tanxiere al mont apedreada sera. **este es ell entendimiento. Quando dios dio la ley a moysen enel monte sinay. tan grand era el torbellino e los relampagos e los tuenos e la tenebregura la tempestat y el pedrisco e las uozes cuemo de trompa por que los fijos de israel con miedo nolo podien soffrir. e dizeles la palaura de dios. tira te aluenne del monte. ca si bestia tanxiere al mont apedreada sera. ca assi lo mandara dios a moysen. diziendo. Aluenguen se los fijos de israel del monte. ca si bestia o ombre tanxiere al mont. el pedrisco lo matara. e lo que ellos oyen dezir assi era espauentable que ni lo osauan oyr ni acostar se al mont.** (12:21) **Diz el testo.** e assi era tod aquello espauentable. por que dixo moysen. espantado so e triemo. (*Biblia E6*).

b. Non enim accessistis ad tractabilem montem, et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem, et procellam, et tubae bonum, et vocem verborum, quam qui audierunt, excusaverunt se, ne eis fieret verbum. Non enim portabant quod dicebatur: Et si bestia tetigerit montem, lapidabitur. Et ita

terribile erat quod videbatur. Moyses dixit: Exterritus sum, et tremebundus. (*Vulgata Sixto-Clementina*)²⁵⁶.

c. Et non accessistis *ad turbinem*, Turbo est vis ventorum cum grandine et pluvia. [...] *Et caliginem* [...]. *Et procellam*. [...] *et tubae sonum*. [...] Haec ad litteram **in datione legis** facta sunt, ut corda Iudaeorum prona ad peccandum converterentur, ne auderent legem transgredi. [...] *Non enim portabant quod dicebatur*, id est **non poterant ferre** vocem angeli **prae timore, videntes totum montem Sinai fumare, procellas quoque et tonitrua et voces tubarum audientes. Et dicebatur eis longe stare a monte, quia si bestia enim tetigerit montem, lapidabitur**, grandine, **sicut praeceperat Dominus dicens: Longe faciant filii Israel a monte, quia si homo vel bestia tetigerit montem, lapidibus grandinis interficietur** (*Exod. XIX*). **Et ita, erat terribile quod videbatur, ut nec audire auderent, nec accedere ad montem.** (*In Epistolam ad Hebreos, XII 506CD-507AB*).

Las diferencias entre la glosa de E6 y la de los *Collectanea* son mínimas y podrían deberse a cierta libertad en el traducir un texto bastante redundante: “videntes totum montem Sinai fumare, procellas quoque et tonitrua et voces tubarum audientes” se corresponde, en efecto, con “tan grand era el torbellino e los relampagos e los tuenos e la tenebregura la tempestat y el pedrisco e las uozes cuemo de trompa”, donde el traductor parece haber atendido a términos esparcidos a lo largo de la glosa original más que traducirla al pie de la letra. La interpolación y el texto bíblico proporcionan una interpretación alegórica de los fenómenos naturales violentos relacionados con el otorgamiento de la Ley (*Éxodo* 19:16-19) y típicos de una teofanía: el temor de Dios que debe acompañar una revelación aun superior como la que ha sido manifestada en Jesucristo (cf. *Hebreos* 12:25). Será precisamente este el tema de la glosa a 12:25.

En la glosa a 12:24 se encuentra otra referencia a Abel, contraponiendo su muerte a la de Cristo. Mientras que la sangre del primero exigía venganza (*Génesis* 4:10), la de Cristo confiere el perdón de los pecados. Es, pues, otro texto que funciona dentro de la dinámica de prefiguración, cumplimiento y superación alrededor de la cual el autor de *Hebreos* construye la relación entre judaísmo y cristianismo:

a. Ca ihesu christo medianero del nueuo testamento e all esparzimiento de la sangre meior fablant que la de abel. **Diz la glosa. Ca la sangre de christo llama perdon. la de abel llama uengança. La de christo salut; la de abel dannamiento. e por esto dixo el apostol esparzimiento de sangre meior fablante que la de abel.** (*Biblia E6*).

b. Et testamenti novi mediatorem Iesum, et sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. [Chrysos.] Quasi dicat: Haec omnia habent per Iesum qui dedit Testamentum Novum, et per **sanguinem Christi, melius loquentem quam loquitur sanguis Abel, quia iste veniam, ille vindictam; iste salutem, ille damnationem clamat**. Iste etiam persecutoribus vitam et indulgentiam implorat, Domino dicente: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* (*Luc.*

²⁵⁶ *Montem* no se encuentra en la mayoría de los manuscritos de la *Vulgata* (cf. *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart 2007, p. 1856). De hecho, E6 no lo traduce.

XXIII). Et nota quod Abel qui fuit primus injuste occisus, posuit pro omnibus aliis quorum sanguis nullam remissionem facere potuit, tunc multo minus sanguis animalium, sed sanguis Christi fecit. **Et ideo dicitur melius loqui.** (*In Epistolam ad Hebreos*, XII 509 AB).

Según ya hemos anticipado, la conclusión de la argumentación se encuentra en la glosa del v. 25, que explícita y severamente invita a la audiencia a que no haga caso omiso de la sangre de Cristo abandonando la fe en él. Esta vez también el discurso se construye en paralelismo con las tradiciones judías: si la Ley conminaba castigos terribles en caso de transgresión, tanto más terribles serían las consecuencias de una apostasía con respecto a la revelación de Jesucristo:

a. Guardat que no refusedes la sangre fablant. ca si aquellos no fuxieron refusingo al que sobre tierra fablaau; mucho mas no deuemos nos refusar al que nos fabla de los cielos. **esto es lo que diz. Tenet mientes que no refusedes ni despreciedes al nuestro sennor ihesu christo. que uieda las carnales cosas e manda fazer las espiritales. ca si nuestros padres non pudieron foyr de pena refusingo a moysen que les mandaua guardar los carnales mandamientos. prometiendo las terrenales cosas. mucho mas non podremos nos foyr del nuestro sennor ihesu christo que nos fabla del cielo las cosas espiritales; e promete las que numqua falleçran. e nos nol deuemos refusar.** (*Biblia E6*).

b. Videte ne recusetis loquentem. Si enim illi non effugerunt, recusantes eum, qui super terram loquebatur: multo magis nos, qui de caelis loquentem nobis avertimus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Videte*. Quasi dicat: Quia ad Deum accessitis, cuius sanguis melius loquitur quam Abel, ergo **videte ne recusetis**, id est contemnatis, **loquentem Christum** per Evangelium, **quia carnalia prohibet, spiritualia praecipit. Si enim illi, scilicet patres vestri**, non effugerunt, id est **non evaserunt poenam, recusantes eum**, id est Christum, **qui loquebatur eis super terram**, id est **qui** terrena, scilicet **carnales observantias mandabat**, per Moysen **et terrena promittebat**. Vel, recusetis eum, **scilicet Moysen**, vel angelum, **qui loquitur super terram**, id est terrena. **Multo magis nos, non effigiemus, qui advertimus Christum, loquentem nobis de caelo**, id est **loquentem nobis spiritualia, et promittentem aeterna. Nec debemus recusare**, quia ipse idem, **cujus vox tunc**, scilicet cum de terra loquebatur, cum legem dabat in monte Sina, **movit terram**, ut comminaretur ne recusarent. (*In Epistolam ad Hebreos*, XII 509CD)²⁵⁷.

En el último capítulo de la carta, el 13, se encuentran cinco glosas (vv. 8, 10, 16, 18, 22) de particular interés desde la perspectiva de la aplicabilidad contextualizada en relación con la situación de la Iglesia castellana del siglo XIII. Por su ubicación conclusiva, se trata de un texto recapitulativo y de exhortación a la coherencia entre fe y conducta (13:1-6, 16-19, 22), sin dejar de subrayar la lógica, varias veces ya mencionada, de continuidad, cumplimiento y superación que, en la perspectiva del autor de la epístola, caracteriza las relaciones entre judaísmo y cristianismo (13:8-15). La primera glosa se halla en el v. 8:

²⁵⁷ E6 traduce “*Si enim illi, scilicet patres vestri*” por “ca si nuestros padres”; en efecto, la glosa interlinear correspondiente en la *Glossa Ordinaria (Ad Hebreos*, 1144) lee “patres nostri”.

a. Jhesu christo eyr e oy e siempre. **este es el seso. ihesu christo que ayudo a los del tiempo passado ayudara agora auos e a los otros fieles. aqui y enel siglo que no a fin.** (*Biblia E6*).

b. Iesus Christus heri, et hodie: ipse et in saecula. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Jesus Christus*. [Haimo] [...] Quasi dicat: Non est dubitandum de promissione, quia **Jesus Christus qui heri** id est **praeterito adjuvit** Josue, **ipse hodie**, id est **in praesenti adjuvat vos et alios fideles, adjuvabit** in futuro, **in saeculo**, id est **sine fine**. (*In Epistolam ad Hebreos*, XIII 512D-513A).

El v. 8 inaugura una reflexión, constituida por los vv. 13:8-15 en que se vuelve a dar una interpretación alegórica de las prácticas rituales judías como prefiguraciones del sacrificio de Cristo, con una invitación explícita en el v. 9 a dejarlas de lado en lo sucesivo. La afirmación de la eternidad de Cristo en el v. 8, reflejo de las mismas especulaciones que hacen destacar el prólogo del Evangelio de Juan (1:1-18), señala el cumplimiento en él de las esperanzas judías, además de acompañarse por una plegaria a favor de la unidad en la Iglesia entre judíos y gentiles al mencionar el hecho de que el Hijo de Dios acompañara a ambos a lo largo de la historia. Se trata de argumentos de peso con vistas a una posible utilización contextualizada de los textos dentro del ámbito castellano, puesto que son todos temas que de una manera u otra podían preocupar a las conciencias de los conversos.

La glosa sucesiva se encuentra en el v. 10, que reproducimos acompañado del v. 9 para que resulte más claro el contexto de referencia:

(13:9) No os dejéis arrastrar por doctrinas complicadas y extrañas; lo importante es robustecerse interiormente por la gracia y no con prescripciones alimenticias que de nada valieron a los que las observaron. (13:10) Nosotros tenemos un altar del que no tienen derecho a comer los que dan culto en el tabernáculo. (*Biblia Conferencia Episcopal Española*).

La referencia a la necesidad de abandonar las prácticas judías y las enseñanzas de los predicadores judaizantes es evidente, puesto que el v. 10 sigue en el marco de la comprensión alegórica de la simbología cultural hebraica, asociando esta vez el altar del Templo de Jerusalén con el sacrificio de Cristo. Sin embargo, el glosador prefirió optar por otra interpretación, relacionando el v. 10 con las exhortaciones contra las transgresiones de la moral sexual contenidas en el v. 4:

Que todos respeten el matrimonio; el lecho nupcial, que nadie lo mancille, porque a los impuros y adúltero Dios los juzgará. (*Hebreos 13:4 Biblia Conferencia Episcopal Española*).

De hecho, así se presenta el v. 10 con su glosa:

a. Auemos un altar de que no an poder de comer los que ala tienda siruen. **este es ell entendimiento. ell altar es el cuerpo de christo de que non pueden comer los que siruen ala uoluntad de so cuerpo.** (*Biblia E6*).

b. Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Habemus*. [...] Vel ita. Ideo non est studendum escarum affluentiae, quia habemus **altare, id est corpus Christi**, fide cujus preces et oblationes sunt acceptae, quod in altari consecratur atque sumitur; **de quo non habent potestatem**, id est licentiam, **edere qui** deserviunt, id est ex toto **seruiunt** tebernaculo, id est **corporum voluptati** et ciborum affluentiae. (*In Epistolam ad Hebreos*, XIII 513D).

En efecto, esta es toda la línea de pensamiento que adoptan las numerosas glosas de los *Collectanea* al v. 10 y que retoman a los Padres de la Iglesia. En este sentido, se ha seguido, entonces, el matiz parenético del capítulo conclusivo de la carta, que también resalta en la glosa sucesiva, en el v. 16:

a. No oluidedes fazer bien e seer comunales. **esto es. que seades largos en dar elemosinas. e las uuestras cosas que sean de comun. e maguer que lo que auiedes uos sea tollido; fazet limosinas daquello que auedes. Diz el testo.** ca detales offrendas plaze a dios. (*Biblia E6*).

b. Beneficentiae autem et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Beneficentiae*, id est largitatis in alios. **Beneficus enim dicitur largitus eleemosynarum; et communionis**, id est charitatis, qua **omnia putantur communia**. Quasi dicat: **Et si vestra substantia sit ablata, tamen ex his quae habetis, eleemosynas date.** (*In Epistolam ad Hebreos*, XIII 516D).

Las instrucciones de la glosa no hacen sino interpretar el texto de la epístola a la luz de las enseñanzas del Sermón de la Montaña (cf. *Mateo* 5:38-42; *Lucas* 6:27-38).

En la glosa del v. 18 se vuelve a afirmar la igualdad entre judíos y gentiles dentro de la Iglesia. Otro asunto susceptible de aplicación en el contexto castellano.

a. Orat por nos. Nos fiamos que auemos buena uoluntad a todos. queriendo que fagan buena uida. **esto diz ell apostol por que algunos le enculpauan diziendo que despreciaua su yent e su lineage. mas muestra que a buena uoluntad a todos tan bien a iudios cuemo a gentiles.** (*Biblia E6*).

b. Orate pro nobis: confidimus enim quia bonam conscientiam habemus in omnibus bene volentes conversari. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. Orate dico, *confidimus enim* de vobis, *quia habemus bonam cinscientiam*, id est bonam voluntatem de praeteris, *in omnibus*, non solum in gentilibus, *volentes* etiam in futuro *bene conversari*, tam iudaeos quam gentiles. **Hoc ideo dicit quia culpabatur Apostolus a quibusdam quod sua negligeret; sed ostendit se affectum bonum habere ad omnes, scilicet iudaeos et gentiles**, de quorum praeteritis bonis gaudet, eis que in futuro meliora optat. (*In Epistolam ad Hebreos*, XIII 517D).

La alusión a la buena disposición de Pablo –a quien tradicionalmente se había atribuido la paternidad de la epístola, hoy impugnada (cf. Bourke 1990: 920-921)– hacia

los cristianos de origen judío ha de entenderse como palabra de ánimo, dentro del contexto castellano, para su plena integración de todo derecho en la Iglesia.

La última glosa de la carta aparece en 13:22 y no es de particular relevancia, sino por una nota final de afecto del autor hacia su auditorio:

- a. Mas ruego uos hermanos que suffrades esta epistola de solaz. ca uos enuie dezir pocas cosas. **Diz la glosa. ca uos enuie dezir pocas cosas temiendo uos enoiar con luengas palauras.** (*Biblia E6*).
- b. Rogo autem vos fratres, ut sufferatis verbum solatii. Etenim perpaucis scripsi vobis. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Rogo autem vos, fratres, ut sufferatis patienter verbum solatii. [...] Et enim perpaucis scripsi, timens vobis oneri esse. Quasi dicat: Non potest quisquam longitudinem sermonis abnuere.* (*In Epistolam ad Hebreos, XIII 518D*).

8.12 Las glosas en las Cartas Católicas y Apocalipsis

Con la epístola a los Hebreos se concluyen los escritos neotestamentarios glosados a partir de los *Collectanea*, puesto que dicha recopilación solo abarca las cartas paulinas y *Hebreos*. Las demás glosas del Nuevo Testamento de E6 –en *1 Pedro* y *Judas*– proceden de la *Glossa Ordinaria*.

Las cinco interpolaciones al texto de la primera carta de san Pedro son de carácter esencialmente exhortativo y no atañen a cuestiones teológicas. En esto, se corresponden con la actividad pedagógica, catequética y homilética ordinaria de los sacerdotes. Podrían, de nuevo, reflejar el propósito formativo del clero de la traducción de E6.

La primera glosa se encuentra en 3:1; consiste en una exhortación dirigida a las mujeres para que perseveren en la fe y así contribuyan a la conversión de sus maridos. Teniendo en cuenta el hecho de que la práctica religiosa ha tendido tradicionalmente a ser mayor entre las mujeres, la acotación se configura como material de referencia para el ministerio sacerdotal a través de las diferentes épocas históricas.

- a. Otrossi las mugeres sean obedecientes a sos maridos. por que si algunos no creen ala palaura; por la uida de las mugieres sean conuertidos sin la palaura. **Esto es lo que diz. que las mugieres sean obedecientes a sos maridos maguer que ellos no crean la preigacion. pero assi que por mandamiento dellos no fagan ninguna cosa que sea contra la fe. mas que fagan santa uida. e los que no creen la palaura. que se conuiertan por la santa uida de las mugieres.** (*Biblia E6*).
- b. Similiter et mulieres subditae sint viris suis: ut et si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Ut et si qui, etc.* Ita bonas **mulieres vult viris incredulis subdi, ut non solum nihil mali ad imperium eorum faciant, sed etiam in tam sanctam conversationem persistent insuperabiles, ut ipsis viris etiam exemplum sint charitatis, castitatis et fidei.** (*Prime Petri, 1183*).

La traducción no es literal, sino más bien dinámica y sigue las acotaciones de la *Glossa Ordinaria*. La expresión “maguer que ellos no crean la preigacion” simplemente traduce la glosa interlinear a “si qui non credunt verbo”, que lee “predicationis”. El glosador de E6, por tanto, ha amalgamado la acotación interlinear dentro del texto de una glosa marginal de la *Glossa Ordinaria*, que, a su vez, es retomada a partir de la *Expositio super Epistolas Catholicas* de Beda el Venerable (siglo VII)²⁵⁸.

La glosa sucesiva se encuentra en 3:7 y concierne en este caso a los maridos y al amor y respeto que les deben a sus esposas.

a. Otro si los maridos morando con las mugieres segund sciencia dat les onra cuemo a uaso mugeril mas flaco. **Esto es lo que diz. Cuemo alas mugieres castigue que por su buena uida ganen sos maridos. assi castigo auos los maridos que por uestra buena uida ganedes uestras mugieres e guardar las conusco dando les so debdo. e esto segund entendimiento. no segund los desseos de la carne. mas cuemo entendedes que plaze a dios. e si por uentura uos quisieredes retener de uos ayuntar con ellas. dat les las cosas que mester ouieren. Diz el texto.** Assi cuemo a herederos conusco por gracia de uida. de guisa que non sean destorbadas las uestras oraciones. (*Biblia E6*).

b. Viri similiter cohabitantes secundum scientiam, quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem, tanquam et cohaeredibus gratiae vitae: ut non impediatur oraciones vestrae. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

c. *Viri. Sicut praecepi uxoribus ut per sanctam conversationem suam lucrifaciant maritos et seruiant illis. Similiter praecipio vobis o viri, ut per vestram conversationem lucrifaciant mulieres, et custodite eas vos dico cum illis reddendo debitum* cohabitantes. **Et hoc secundum conscientiam, non in passionibus desiderij, sed sicut Deum intellegimus velle**, scilicet ut generetis filios in cultum unius Dei, vos dico impartientes honorem vasculo muliebri, quali infirmiori, et in vestibus, et in alijs necessarijs eis prouidentes. **Et si aliquando placet illis a coitu cessare, impendite honorem**, quia infirmiores sunt. Impendite etiam tanquam cohaeredibus gratiae in praesenti datae a Deo, et vitae dandae in futuro, vel vitae pro gratia dandae. (*Prime Petri*, 1183).

La glosa de 4:11 es de carácter exhortativo, puesto que invita a la ayuda desinteresada hacia el prójimo:

a. Si alguno fablare assi cuemo en uierbo de dios. el que da; assi cuemo de uertut la que dios da. **Esto es. que si alguno dier limosnas o fizier alguna cosa atal. que la faga con humildat. ca no lo ha por si mas dios gelo dio. diz el testo.** por que en todas cosas sea dios ondrado; por ihesu christo nuestro sennor el que ha gloria e sennorio en los siglos de los siglos. (*Biblia E6*).

b. Si quis loquitur, quasi sermones Dei: si quis ministrat, tanquam ex virtute, quam administrat Deus: ut in omnibus honorificetur Deus per Iesum Christum: cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

²⁵⁸ En la edición cuidada por Migne el texto correspondiente se encuentra en III, 85A (*Patrologia Latina*, vol. 93).

La glosa traduce una acotación interlineal de la *Glossa Ordinaria* y, como la sucesiva, mantiene el carácter exhortativo para la buena práctica cristiana:

Vel elemosynam, vel aliquod bonum opus, humiliter impendat, quia nihil habet a seipso quod unpendat, sed a solo Deo. (*Prime Petri*, 1184).

También la glosa a 4:12 procede de una acotación interlineal de la *Glossa Ordinaria*, traducida más libremente:

- a. Amigos no andedes en bolicio que sea a temptacion de uos. esto es. **que no uos desuiedes de la fe. ni cansedes.** (*Biblia E6*).
- b. Charissimi, nolite peregrinari in fervore, qui ad tentationem vobis fit, quasi novi aliquid vobis contingat. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Ab amore Dei ne estuetis deficientes a fide. (*Prime Petri*, 1184).

La última glosa de *1 Pedro* se encuentra en 5:13, en la salutación final de la carta, y explica el sentido figurado de la designación de Roma como Babilonia:

- a. Saluda uos la iglesia que es en babilonna. **El apostol san pedro a roma llama babilonna. por el cofondimiento de los ydolos. e por muchos pecados que se fazien hy. diz el testo.** E saluda uos mucho mio fijo. (*Biblia E6*).
- b. Salutatio vos Ecclesia quae est in Babylone coelecta, et Marcus filius meus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *In Babylone. Romam vocat Babylonem propter confusionem multiplicis idolatriae.* (*Prime Petro*, 1185).

La epístola de Judas solo contiene una glosa, en el v. 9, procedente de la *Glossa Ordinaria*. El traductor de E6 amalgama material procedente de una glosa marginal con otra acotación interlineal del mismo versículo. La traducción es, por tanto, bastante libre. En ella se aclara una oscura afirmación del autor de la carta acerca de una tradición judía sobre el paradero secreto de la sepultura de Moisés (cf. *Deuteronomio* 34:5-6) contenida en el libro apócrifo hebraico de la *Ascensión de Moisés* (Neyrey 1990: 918). Por esta razón, el texto podría formar parte del material de referencia utilizable en la catequización de los conversos.

- a. E migael archangel disputando lidio con el diablo sobrel cuerpo de moysen. mas no fue osado de dar iuyzio de denosteo; mas dixo. Mande te dios. **Diz la glosa que quando moysen murio en somo del mont. los fijos de israel non pudieron saber ni fallar o yazie su cuerpo. ca por uentura sil fallassen aoraran le como a dios. faziendo ydolo del. e por esta razon diz que disputaron e ouieron contienda; samigael y el diablo. ca el diablo querie descubrir el cuerpo de moysen por tal que enganasse al pueblo con el. mas ell angel non quiso. pero nol oso dar iuyzio de maldicion mas dixo mande te dios.** (*Biblia E6*).
- b. Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercetur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae: des dicit: Imperet tibi Dominus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. *Cum Michael. [...] Potest fingi angelum egisse altercationem cum diabolo de corpore Moysi, quasi nollet sepulturam Moysi Iudaeis revelatam esse, ne cum quasi Deum adorarent, ad quod*

efficiendum conabatur diabolus, sed non invenit in autoritae. [...] Aliter legit quia abscondit Dominus corpus Moysi. Et ob hoc forsitan, **ne populus Israel** more Gentilium, qui amicos sibi reges et principes post mortem factis eos flatuis **ut deos, corpus Moysi adorarent et per idolatriam huiusmodi a Deo praevaricarentur**. Potest ergo videre quasi fuerit certamen et altercatio Michaelis cum diabolo volente corpus Moysi revelare, ut populum per idolatriam deciperet. Michael autem prohibente ne populus cuius princeps erat peccaret. (*Jude*, 1194).
d. Glosa interlinear: **Ille non est ausus blasphemare**. (*Jude*, 1194).

La última glosa de E6 se halla en *Apocalipsis* 3:19 y traduce una glosa interlinear provniente de la *Glossa Ordinaria*. Su carácter es exhortativo:

- a. yo los que amo reprendo los e castigo los. Pues sey enuidioso. **esto es que ayas enuidia a los que suffren tribulacion** e faz penitencia. (*Biblia E6*).
- b. Ego quos amo, arguo, et castigo. Aemulare ergo, et poenitentiam age. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. **Quos vides pati adversa**. (*Apocalipsis*, 1198).

Cabe preguntarse por qué fue glosado específicamente este texto. El versículo está colocado en la carta que Cristo ordenaba al apóstol Juan que escribiera a la iglesia de Laodicea (3:14-22), una comunidad a la que acusa de falta de fervor y tibieza en la fe (vv. 15-16). Desde la perspectiva de la adaptabilidad a la situación castellana, podría tratarse de un texto dirigido a animar al entusiasmo religioso dentro de un contexto de coexistencia inevitable con fes distintas y de confrontación casi permanente con los territorios musulmanes de la península. Un fervor religioso renovado, por cierto, con vistas a fines bélicos. Además, no hay que descartar el hecho de que se tendiera a presentar la presencia islámica en España como un castigo de Dios, lo que se compaginaría con el tono severo y amenazador del texto bíblico de la carta para la iglesia laodicense. En efecto, en la historiografía del siglo XIII, tal era la percepción que se comunicaba. Con respecto a la invasión árabe de 711 podemos leer en la crónica de Lucas de Tuy la siguiente valoración:

[Sarraceni] euerterunt preterea ciuitatum antiquarum menia, diruerunt quedam que rex Rodericus innouauerat castra, destruxerunt monasteria, sacre legis libros ignis incendio tradiderunt et multa perpetrarunt enormia, quia gens gloriosa Gotorum ignominiose precepta Domini dereliquit. (*Chronicon Mundi*, Libro III, 63: 46-50, p. 222).

El prólogo del *De Rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada, que hemos citado en el apartado 4.1, daba constancia de la misma interpretación al afirmar que los visigodos

“padecieron el juicio de Dios por medio de los árabes en el reinado de Rodrigo” (1989: 57)²⁵⁹.

Las glosas del Nuevo Testamento de E6, por tanto, se presentan mayoritariamente como dirigidas a enfrentarse con necesidades puntuales de la Iglesia castellana de índole catequética y exhortativa. Como veremos en las conclusiones, la traducción de E6 y E8 se plantea, entonces, como una útil herramienta para la formación del clero con vistas al ejercicio de sus múltiples funciones pedagógicas y de socialización.

²⁵⁹ “Ubi etiam ab Arabibus sub Roderico rege Dei iudicium pertulerunt”. (*De Rebus Hispaniae*, Prólogo, 81-82, p. 7).

9. Conclusiones

La versión bíblica contenida en E6 forma parte de un conjunto de catorce traducciones al romance castellano realizadas entre los siglos XIII y XV. Es una traducción de la *Vulgata* latina y abarca el Antiguo Testamento a partir de *Proverbios* y el Nuevo Testamento. Es la más amplia y más antigua traducción castellana procedente de la Edad Media, con excepción de unos fragmentos en la *Fazienda de Ultramar* y de un *Salterio* prealfonsí. La labor traductora fue llevada a cabo tomando como texto de referencia principal la *Vulgata* en una de las ediciones de la Universidad de París contenida en los manuscritos Ω m (ca. 1230), Ω j (ca. 1250), Ω s (ca. 1270, basado en ediciones precedentes) (cf. García de la Fuente 1988: 91; Alfaro Bech 1989: 2). Las versiones parisinas habían ido afirmándose, desde la segunda mitad del siglo XII, como texto estándar en los estudios bíblicos. Sin embargo, los traductores que colaboraron en E6 se sirvieron también de manuscritos anteriores, en particular de los códices hispanos *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis 2*, cuya utilización se refleja en la presencia de múltiples variantes textuales y en la utilización de prólogos procedentes de dichos manuscritos, según se ha mostrado en los capítulos 5 y 8.

Algunos rasgos específicos hacen resaltar la versión E6: el orden de los libros bíblicos, conforme a la tradición de la *Vulgata* y no a la tradición hispano-goda (que colocaba los *Hechos de los Apóstoles* antes del *Apocalipsis*); la división en capítulos, que sigue mayoritariamente, pero no exclusivamente, aquella que había sido establecida en París por Stephen Langton en el primer cuarto del siglo XIII, haciendo así destacar el carácter compuesto de la versión y su posible realización a partir de códices latinos de proveniencia distinta para los varios libros de las Escrituras –lo que era coherente con la práctica del período de copiar separadamente los libros sagrados–; la abundante presencia de glosas al texto, especialmente en el Nuevo Testamento, y prólogos a los libros bíblicos, procedentes de la *Glossa Ordinaria* y de los *Collectanea* de Pedro Lombardo, además de un texto particularmente arreglado en el libro del profeta *Ezequiel*; la concentración de las glosas del Nuevo Testamento en las cartas *1-2 Corintios* y *Gálatas*, cuyo tema principal eran las relaciones entre cristianos de origen judío y griego, con una posible conexión, por tanto, con la abigarrada situación socio-religiosa de Castilla en el siglo XIII

a raíz de los avances de la Reconquista y, más específicamente, con la incipiente cuestión conversas y los intentos de conversión de los judíos al catolicismo llevados a cabo por los órdenes mendicantes; y el estado de la lengua, caracterizado por su variedad, con presencia tanto de soluciones más vernáculas como de arcaísmos, cultismos y variantes de registro, señalando así a su vez la naturaleza compuesta de la realización de la obra, con colaboradores de procedencia regional distinta y llevadores de diferentes visiones de la labor traductora (cf. Fernández-Ordóñez 2005: 403 y 408-409; Sánchez-Prieto Borja 2005: 427).

A continuación, procedemos a resumir las conclusiones a las cuales hemos llegado a partir de nuestro acercamiento a los trabajos precedentes realizados sobre E6 y E8, y sobre todo a partir de nuestro examen del material extrabíblico añadido a estas dos versiones, esto es las glosas y prólogos. En particular, vamos a detenernos en la cuestión de la relación entre E6 y E8 (9.1), en el ámbito de procedencia de la traducción (9.2), en los criterios de selección crítico-textual (9.3) y en la función del material extrabíblico (9.4). Señalaremos, además, algunas ideas para posteriores trabajos sobre varios aspectos específicos de la versión bíblica (9.5).

9.1 La relación entre E6 y E8

Uno de los rasgos distintivos de la versión E6 es su estrecha complementariedad con el texto contenido en el manuscrito E8 de principios del siglo XIV. Mientras que E8 contiene los libros bíblicos a partir de *Levítico* 6:8 hasta el *Salmo* 70:18, E6 retoma a partir de *Proverbios* hasta el *Apocalipsis*, donde se concluye el Nuevo Testamento. Esta correspondencia constituye la razón principal que ha llevado a la mayoría de los estudiosos a plantear ambas ediciones como dos partes de una única traducción originaria (Berger 1977 [1899]: 255; Llamas 1949:16, entre otros) o al menos como resultado de un esfuerzo común de romanceamiento (Morreale 1969: 466 y 470, entre otros). Sin embargo, todos concuerdan en que E8 es una copia incompleta aragonesa o riojana de una versión precedente, del siglo XIII (Morreale 1962: 321 y 1969: 466; Littlefield 1977: 227 y 1983: vi-vii), que habría podido constituir el primer tomo de E6. La presencia de espacios vacíos en el códice, diseñados para prólogos o miniaturas al principio de *I Reyes* y *I Crónicas*, se plantea como indicio en este sentido. En nuestra opinión, además, la

explícita colaboración de Hermann el Alemán, al menos en lo que concierne a la traducción del Salterio –según indica su prólogo– contribuye a situar E8 dentro de los mismos referentes temporales y de entorno que E6 (cf. Llamas 1949: 16), puesto que el clérigo estuvo trabajando como traductor en Toledo entre 1240 y 1256, período en que también colaboró en la educación de los infantes Felipe y Sancho, hijos de Fernando III y futuros arzobispos de Sevilla y Toledo, respectivamente.

La diversidad de las fuentes de procedencia de las glosas de E8 (*Historia Scholastica* de Pedro Comestor y fuentes rabínicas en el caso del Salterio) con respecto a E6 (*Collectanea* de Pedro Lombardo y *Glossa Ordinaria*) no invalida necesariamente la hipótesis de que las dos versiones formaran originariamente una misma traducción, puesto que en ambos manuscritos el material glosado destaca por concentrarse en su mayoría en libros específicos: *Números*, *2 Samuel*, *1-2 Reyes* y *Salmos* en el caso de E8, y las cartas del Nuevo Testamento en el caso de E6. Esto sería coherente con la práctica de la época de copiar separadamente los libros del texto sagrado y también con los programas académicos, que preveían el estudio de un libro de ambos Testamentos por sesión, en caso de que se tratara de material de procedencia estudiantil (cf. Smalley 1976: 201-202; Montgomery y Baldwin 1970: 62). Además, hemos mostrado que es posible comprobar cierta similitud temática en relación con el intento de afirmar la continuidad entre judaísmo y cristianismo y el cumplimiento de las expectativas del primero en la nueva fe (cf. capítulos 6 y 8).

Con respecto a la relación de E6 con otros manuscritos bíblicos castellanos medievales, recordamos la correspondencia casi completa de la traducción del Nuevo Testamento y sus glosas con el códice E2 de la *General estoria*, y de *2 Macabeos* con el códice E3 del siglo XIV-XV, confirmada por la reproducción de la glosa a 4:9.

9.2 La procedencia de E6

La versión E6/E8 se configura como un artefacto típico de su tiempo, no solo, y de manera evidente, desde la perspectiva filológica, sino también como reflejo de las problemáticas que lo atravesaban y de la comprensión de la Historia que lo caracterizaba.

Los rasgos lingüísticos del texto contenido en E6 permiten fecharlo tanto en la época del reinado de Fernando III (r. 1217-1252) como en la de Alfonso X (r. 1252-1284),

puesto que la documentación oficial producida por la Cancillería de Castilla bajo el primero a partir de 1230 ya anticipaba la que habitualmente se designa como *norma alfonsí* (cf., por ejemplo, Fernández-Ordóñez 2004: 382-386). Sin embargo, razones de índole más propiamente cultural y circunstancial nos inclinan a optar por una fecha durante el período fernandino. Entre ellas destacan:

- 1) El posible patrocinio regio de la redacción del *Setenario*, empezado por el infante Alfonso antes de su ascenso al trono y por mandato de su padre (cf. §4.1.2). El hecho de que se tratara de una obra de formación religiosa destinada no solo al príncipe, sino también al clero y al pueblo, y que, además, contuviera una traducción del canon de la Misa y la explicación de los Sacramentos, podría dar constancia de la determinación del soberano para intervenir en la formación espiritual de sus súbditos y en su configuración identitaria cristiana, circunstancias que serían coherentes también con la realización de una traducción bíblica al romance.
- 2) La presencia de Hermann el Alemán en Toledo y Burgos entre 1240 y 1256, años que se sitúan dentro del reinado de Fernando III (m. 1252), teniendo también en cuenta que el clérigo fue uno de los preceptores de los infantes Felipe y Sancho entre 1240 y 1248, los cuales habían sido confiados a la supervisión del arzobispo Jiménez de Rada y del obispo Juan de Soria, cuando este dirigía la diócesis de Burgos en el mismo período.
- 3) La presencia de miniaturas al principio de *Proverbios* y *Eclesiastés* (E6) que parecen representar al rey Salomón bajo la apariencia de Fernando III (ver Anexos 1 y 2). Sin embargo, en este caso el argumento no es decisivo en vista de la utilización póstuma de la imagen del rey Santo por parte de Alfonso X con el propósito de afianzar la autoridad y legitimación dinástica, según ha demostrado la historiografía contemporánea (cf. Pérez Monzón 2006: 561-562).

En términos generales se puede concluir que el reinado de Fernando III anticipó ciertos rasgos que caracterizaron el gobierno de su hijo Alfonso X, no solo desde la perspectiva lingüística sino también desde la perspectiva historiográfica y de la política hacia las minorías musulmanas y judías, y que la Biblia E6 se integra oportunamente

dentro de tal contexto de dinámicas culturales. Más específicamente, la versión representada por el conjunto de los manuscritos E6 y E8 podría relacionarse con la figura del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, según sugeriría la coherencia con la producción cultural e historiográfica de este, representada principalmente por el *De Rebus Hispaniae*, el *Brevuarium Historiae Catholicae* y el *Dialogus Libri Vitae*²⁶⁰. Estas obras no solo reflejan la comprensión histórica de la época, caracterizada por la inserción de la historia castellana dentro del marco de la historia sagrada y por el mito fundacional identitario de la continuidad con el pasado preislámico hispano-godo, sino también hacen recurso –es el caso del *Dialogus* y del *Breviarium* (cf. Fernández Valverde 1999: 157-167)– a la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor y a su acercamiento de tipo literal e histórico al relato bíblico, además de translucirse una preocupación por la formación del clero, del pueblo católico, de los conversos y por la apologética dirigida a los judíos (el *Dialogus Libri Vitae*), problemáticas estas que orientaron la labor glosadora de E6/E8. Más específicamente, el volumen de E6 podría haber sido la Biblia de estudio de uno de los infantes, Felipe y Sancho, hijos de Fernando III, destinados a la carrera eclesiástica, lo que sería coherente con el propósito de formar autoridades eclesiásticas que se enfrentaran a las necesidades de índole político y pastoral de la Iglesia castellana. E8 sería una copia posterior del primer tomo, hoy perdido. La versión E6/E8, pues, no solo se inserta perfectamente dentro del panorama cultural de su tiempo, sino también parece caber en las circunstancias existenciales e intelectuales de los que fueron los protagonistas de la historia oficial.

Las temáticas sobre las cuales los comentarios se centran –apologética, formación religiosa católica de los conversos, ética y praxis del pueblo cristiano, prácticas culturales, criterios de selección del clero– tienden a revelar una procedencia eclesiástica de la traducción, sin embargo, en amplia convergencia con los intereses de la monarquía, que, como sabemos por la historiografía de la época, insertaba su proyecto nacional dentro del designio divino, tanto desde la perspectiva de la construcción del consenso como desde la óptica de la visión del mundo, que se percibía regido por la Divinidad, de quien emanaban el poder eclesiástico y el poder civil, según la

²⁶⁰ Según hemos mencionado en el apartado 2.3.6, tampoco se podría excluir un patrocinio por parte de Juan de Soria, Canciller de Castilla y obispo de Burgos, aunque los argumentos a favor de Jiménez de Rada nos parecen más sólidos a causa de su producción literaria apologética.

comprensión tradicional agustiniana (Nieto Soria 1986: 711 y 1997: 50). En particular, el matiz sutilmente favorable a la monarquía de la glosa a *2 Samuel* 8:17 y el carácter más proeclesiástico de los comentarios a *1 Reyes* 11:43 y *1 Corintios* 11:10 podrían sugerir cierto equilibrio de poder entre ambas instancias de autoridad, un rasgo que se corresponde más con el reinado de Fernando III que con el de Alfonso X, interesado, en cambio, en afirmar la primacía de la Corona con respecto a la nobleza y al clero (cf. Fernández-Ordóñez 2002-2003: 114 [§ 3.4]; Linehan 1993: 432-433).

9.3 Los criterios de selección crítico-textual

Desde la perspectiva crítico-textual, la Biblia E6 se caracteriza por haber sido traducida a partir del latín y por el recurso también a manuscritos hispanos para la determinación del texto de referencia. La fuente principal de procedencia es representada por los manuscritos de la familia parisina Ω , según han comprobado investigaciones precedentes (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 54, Alfaro Bech 1989: 2; entre otros); sin embargo, se encuentran lecturas que remiten a códices peninsulares, como el *Cavensis*, el *Toletanus* y en menor medida el *Legionensis* 2. El recurso a esas fuentes destaca sobre todo en lo que se refiere a los prólogos de algunos libros del Nuevo Testamento (*Marcos*, *Juan*, *Hechos*), además de unas cuantas glosas y variantes textuales (cf. Apéndice 1), valorizando así el patrimonio textual nacional. Creemos que ambas opciones revistieron un matiz ideológico con vistas a la producción de un texto no solo cristiano sino típicamente hispano, el cual, sin embargo, a través del recurso a las versiones bíblicas parisinas, testimoniara también la plena inserción del reino de Castilla dentro de las dinámicas culturales europeas, una inserción que había ido afirmándose progresivamente desde el siglo XI con el desarrollo del Camino de Santiago, la influencia de la orden de Cluny y el ascenso del intercambio humano, comercial, eclesiástico y cultural con Francia, sin olvidar los lazos dinásticos.

En continuidad ideal con la labor crítico-textual de reconstrucción del texto latino de la *Vulgata*, emprendida durante el siglo IX en el imperio carolingio por Alcuino y Teodulfo bajo el patrocinio imperial, para la realización de E6 se efectuó un trabajo crítico de determinación del texto latino de referencia, planteando así la nueva versión como Biblia nacional e insertándola dentro de un propósito político y cultural de

construcción de la identidad castellana alrededor de la lengua romance y de la fe católica y en continuidad con el pasado preislámico hispano-godo.

De forma más específica, la Biblia E6 se corresponde perfectamente con los parámetros que rigieron la producción historiográfica de la época con vistas a la construcción identitaria de la ampliada nación castellana, cuya población se encontraba extremadamente dividida desde la perspectiva socio-cultural alrededor de ejes de identificación religiosa mutuamente excluyentes –las tres “religiones del Libro”– y, por tanto, potencialmente desestabilizadores de la paz cívica. Dichos referentes se articulaban alrededor de la noción de continuidad entre la Castilla de la Reconquista y el pasado hispano-godo preislámico, y de la inserción de la historia nacional dentro del marco más amplio de la historia universal y de la historia sagrada, y en específica continuidad con esta desde las perspectivas nacional y dinástica, según se afirmaba en las obras historiográficas producidas dentro del entorno de la corte fernandina, como el *Cronicon Mundi* del obispo Lucas de Tuy y el *De Rebus Hispaniae* del arzobispo Jiménez de Rada, sin olvidar el apoyo divino directo a los soberanos como agentes de la Providencia (la *Crónica latina de los reyes de Castilla* de Juan de Soria). El recurso al texto bíblico latino en lugar del hebraico y griego revistió un claro matiz apologético y polémico hacia la minoría judía de la población, puesto que durante el siglo XIII en Castilla se estaban replicando las controversias acerca de la integridad de los supuestos textos bíblicos originales que habían afectado las relaciones entre cristianos y judíos ya desde finales del siglo I (cf. Resnick 1996: 351).

En el marco de ese proyecto de construcción nacional se trató, no sin contradicciones, de redefinir las relaciones entre las diferentes comunidades en términos de separación dentro de la sociedad –según dan constancia las provisiones del IV Concilio de Letrán (1215) y las legislaciones inspiradas en ellas, como las *Siete Partidas*– mientras se iba promoviendo una identidad de síntesis alrededor del romance castellano y de la religión católica, esperando, a largo plazo, la conversión de las minorías musulmana y judía, contando, en este último caso, con el alcance potencialmente profético de los argumentos de san Pablo, que pronosticaba la futura adhesión de los israelitas a la fe de Cristo (*Romanos* 11:25-32). Diversa fue la situación en la corte, sobre todo en la época alfonsí, por la participación de miembros de las élites

cristianas, judías y musulmanas en el proyecto de producción cultural de alcance universal patrocinado por el soberano y tradicionalmente designado como *convivencia*, con todo, una dinámica no destinada a ampliarse a la sociedad civil ni concebida en tal óptica (cf. Salvador Martínez 2006: 15 y 126-127).

9.4 La función del material extrabíblico

La presencia notable de glosas y prólogos en E6/E8 sugiere un objetivo de formación del clero y consiguiente catequización del pueblo católico a través de la predicación y de la enseñanza de la doctrina, con atención especial dirigida a la formación religiosa de los conversos, la cual había sido muy deficiente (Rábade Obradó 2006: 346). En este sentido deberían interpretarse algunos rasgos que caracterizan el material de procedencia no directamente bíblica:

- 1) La concentración de glosas en aquellas cartas del Nuevo Testamento que más específicamente se ocupaban de las complejas relaciones entre cristianos de origen judío y gentil en la Iglesia del siglo I (*1-2 Corintios, Gálatas, Efesios, Hebreos*) con vistas a animar a la mutua aceptación entre cristianos de diferente procedencia cultural, como se daba el caso en lo que concernía a las relaciones entre católicos ‘viejos’ y conversos en la Castilla del siglo XIII, un asunto que parecía preocupar a la Corona, interesada en favorecer la concordia cívica, tal y como demuestran varias de las legislaciones de la época de Fernando III y Alfonso X acerca de las multas por conminarse a quienes insultaran conversos (*Fuero de Brihuega, Siete Partidas*).
- 2) La presencia en E8 de algunas glosas que ‘cristianizaban’ tradiciones judías (cf. *1 Reyes 10:13* y *2 Reyes 21:16*) con el propósito probable de querer mostrar las relaciones entre judaísmo y cristianismo en términos de continuidad y cumplimiento y así llegar a la plena asimilación de los neófitos procedentes de la fe hebraica.
- 3) El recurso a fuentes rabínicas para comentar el Salterio de E8; este libro se caracterizaba por ser percibido dentro de la tradición judía como una recopilación de oraciones destinadas a alimentar la piedad, no solo colectiva y cultural del pueblo de Israel sino también la vida espiritual individual del creyente. La

tendencia de las glosas seleccionadas a relacionar el texto con circunstancias específicas de la atormentada vida del rey David no podía sino reforzar su percepción en tal óptica, permitiendo a los conversos la transición a la religión cristiana manteniendo una práctica de oración arraigada en la correspondencia entre la fe y las preocupaciones existenciales del individuo. Sin embargo, destaca por su ausencia toda interpretación cristocéntrica del texto de los *Salmos*, tradicionalmente utilizados por la Iglesia en términos cristológicos. El énfasis se situaría, pues, en animar a continuar en la vía de la piedad personal.

Con respecto a la finalidad de las glosas y prólogos, se puede también pensar en una perspectiva apologética dirigida a la predicación a los judíos, aunque la elección del latín como lengua de procedencia sugiera más bien una utilización interna a la Iglesia, como en el caso de la enseñanza a los conversos. De hecho, el análisis de las glosas ha mostrado cómo algunas de ellas se debían dirigir más específicamente al clero con vistas a favorecer su concienciación acerca del desempeño de las actividades pastorales y culturales, y cómo especificaran los criterios de selección del mismo y se ocuparan de las temáticas relacionadas con la formación del pueblo de los feligreses en términos de coherencia entre fe profesada y actuación práctica, denotando así su propósito eminentemente catequístico y pedagógico²⁶¹.

El objetivo principal de formación del clero se transluce de las temáticas tratadas en las glosas –aspecto de particular vigencia en la Iglesia ya desde el IV Concilio de Letrán (1215)– y del hecho de que se elaboraran otras obras dirigidas hacia el mismo propósito y alrededor de la misma época, como el *Setenario*. Las problemáticas que son objeto de la reflexión del material extrabíblico son demasiado puntuales y contextuales con respecto a la situación de Castilla para ser producto del azar y se corresponden con las necesidades específicas del proyecto de construcción nacional y de catequización del pueblo cristiano en sus varios componentes. Para conseguir esos objetivos era necesaria una adecuada preparación del clero; de ahí la necesidad de disponer de una edición bíblica de referencia. Si el volumen de E6 efectivamente perteneció a uno de los infantes Felipe y Sancho –no olvidemos que procede de la biblioteca de la familia real castellana,

²⁶¹ Remitimos a las notas del apartado 9.4.2 para las listas de glosas según su alcance argumental.

según atestigua la circunstancia de que más tarde formara parte de la colección de la reina Isabel la Católica (Ruiz 2004: 404-406; Avenzoa 2010: 21)– se puede divisar la importancia que una adecuada formación de los más altos cargos eclesiásticos, y por consiguiente del clero y del pueblo, detentaba para el soberano y para las jerarquías eclesiásticas más elevadas de Castilla, todos implicados en el proyecto de construcción nacional, según demuestra la participación de clérigos destacados en la labor historiográfica de la época: Rodrigo Jiménez de Rada y Juan de Soria, titulares de las diócesis de Toledo y Burgos respectivamente.

A raíz del análisis efectuado en los capítulos precedentes sobre los prólogos y glosas de E8 y E6 vamos a desarrollar, a continuación, unas reflexiones de síntesis. Nos ocuparemos, en particular, de las fuentes de procedencia del material añadido (9.4.1) y de consideraciones de tipo socio-histórico que permiten relacionar el artefacto con su tiempo (9.4.2), mostrando cómo las temáticas tratadas por los comentarios al texto bíblico se correspondiesen con exigencias específicas de la Iglesia y de la sociedad castellana del siglo XIII.

9.4.1 Las fuentes de procedencia

El examen de las glosas y prólogos de E8 y E6 muestra el recurso a un número limitado de obras de referencia que, en la época, se consideraban estándar en el estudio de las Escrituras: la *Glossa Ordinaria*, los *Collectanea* de Pedro Lombardo y la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Además, en la selección de los prólogos, se consultaron también los manuscritos de la tradición bíblica hispana (*Cavensis*, *Legionensis 2*, *Toletanus*), en particular el código *Toletanus* (*Marcos*, *Juan*, *Hechos*). Estas circunstancias reflejan una aspiración de amplio alcance en la realización de la traducción y de sus comentarios, es decir, la voluntad de utilizar los mejores materiales disponibles tomando en cuenta la tradición nacional y no solamente las obras de referencia en los estudios teológicos europeos, dominados por la escuela parisina, donde era común el recurso a los comentarios de Lombardo y Comestor. En efecto, la distribución de las fuentes de procedencia de las glosas comprueba que para cada libro se recurrió a los textos más reputados: la *Historia Scholastica* para el Antiguo Testamento (E8), comentarios rabínicos para el Salterio (E8), las *Postillae* de Hugo de San Caro para

Ezequiel (E6), los *Collectanea* para el corpus paulino (E6) y la *Glossa Ordinaria* para el resto del Nuevo Testamento (E6). La selección de los textos glosados de referencia sugiere un objetivo general de formación del clero, para que este estuviera en condiciones de enfrentarse a las temáticas vigentes dentro de la sociedad castellana, en particular la cuestión converso, que parece destacar considerablemente en la perspectiva de aplicabilidad de las glosas del Nuevo Testamento, específicamente en aquellas epístolas que, ya en origen, se habían ocupado de las relaciones entre cristianos de procedencia judía y gentil (*1-2 Corintios, Gálatas, Efesios, Hebreos*). El recurso en E8 a la obra de Comestor hace vislumbrar también la posibilidad de una implicación del arzobispo Jiménez de Rada en la traducción, ya que él había redactado un comentario bíblico que la utilizaba como obra principal de referencia –el *Breviarium Historiae Catholicae*– y que también comparte unas cuantas glosas con E8 (*Números* 2:3; 6:18; 24:16; 24:25; *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 4:13; 16:18). Sin embargo, es posible también argumentar a favor de una procedencia estudiantil del material glosado –quizá del mismo Jiménez de Rada, por haber estudiado teología en París– teniendo en cuenta la circunstancia de que los programas académicos teológicos habitualmente contemplaran el estudio de un libro del Antiguo Testamento y de uno del Nuevo Testamento para cada semestre (Smalley 1976: 201-202), lo que podría corresponderse con la masiva concentración de glosas en unas cartas específicas (*1-2 Corintios, Gálatas, Hebreos*) y con la ausencia o casi ausencia en otros libros teológicamente relevantes de la Escritura (cf. los *Evangelios y Romanos* en E6).

Por otro lado, los glosadores de E6 a menudo no se limitaron a traducir directamente el material a partir de sus fuentes, sino que lo recortaron hábilmente para formar discursos coherentes en castellano. En E8, en cambio, con la excepción de los *Salmos*, las acotaciones están más pendientes del texto original. Esta diferencia de proceder y el recurso a fuentes rabínicas para las glosas del Salterio de E8 sugieren que la labor traductora fue llevada a cabo por individuos distintos que podrían estar trabajando contemporáneamente. Sin embargo, la coherencia en la utilización de las fuentes glosadas apuntaría hacia un proyecto común dirigido a la realización de una edición bíblica de conjunto, a pesar del hecho de que los diferentes libros de la Escritura pudieran provenir de tradiciones textuales distintas, como sería de esperar a raíz de la práctica de la época

de copiar los libros separadamente para fines académicos (cf. Montgomery y Baldwin 1970: 62; Avenozza 2009: 63-64). Las características específicas de la traducción de *Ezequiel* en E6 y de la selección de las glosas del Salterio de E8 apuntan efectivamente hacia la circunstancia de una pluralidad de colaboradores, cada uno encargado de uno o más libros. Cabe precisar, con respecto al Salterio de E8, que el asunto de la determinación exacta de la fuente rabínica de procedencia de las glosas queda pendiente de un análisis meticoloso del comentario de Moisés ha-Kohen Ibn Chiquitilla contenido en el códice *Firk I 3583* de San Petersburgo, una pista de investigación que dejamos para los investigadores del árabe medieval y del hebreo.

En lo que concierne a la repartición de las glosas, estas destacan por su concentración en aquellas cartas paulinas en que precisamente se trataba de los problemas que afligían a la Iglesia de los orígenes (*1-2 Corintios, Gálatas*). Este detalle apunta hacia el carácter pedagógico de la traducción, posiblemente, y como ya hemos señalado, destinada a una mejor formación del clero con vistas a un desempeño adecuado de su función homilética, catequética y pastoral, conforme a los auspicios de los Concilios de la época.

Con respecto a la relación entre E6 y E2, manuscrito de la *General estoria*, la correspondencia de las glosas en *Romanos* y *1 Corintios* –los únicos dos libros publicados de E2– es casi total: solo se notan diferencias en las acotaciones de *1 Corintios* 7:20 y 10:30. Estas parecen más relacionadas con el propósito de proporcionar un texto claro en castellano que con una revisión de la traducción de la glosa latina, puesto que la nueva propuesta de versión, de hecho, no se justifica textualmente²⁶².

Desde la perspectiva crítico-textual, señalamos que al lado de la fuente principal de procedencia –los manuscritos de la familia parisina Ω , según han comprobado las investigaciones precedentes (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 54, Enrique-Arias 2010: 73; Alfaro Bech 1989: 2)– los traductores consultaron también los códices de la tradición hispana, principalmente el *Cavensis* y el *Toletanus*, valorando así el patrimonio textual nacional²⁶³.

²⁶² La misma característica, como hemos señalado, se nota también en la traducción de *Romanos* 5:6 y *1 Corintios* 14:30, donde es evidente que el texto latino no fue consultado.

²⁶³ Remitimos a las observaciones que hemos desarrollado a lo largo de los capítulos 5 y 8. Nos limitamos a recordar que se relacionarían con los códices *Cavensis* y *Toletanus* los prólogos a *Marcos, Juan* y *Hechos*,

9.4.2 Consideraciones teológico-exegéticas

Como quedó indicado, la versión E6/E8 se configura como una obra típica de su tiempo, reflejo de las problemáticas que lo atravesaban y de su comprensión de la historia, según atestigua la glosa a *I Corintios* 10:11 con referencia directa a las seis etapas que la estructuraban, y que se articulaban alrededor de los sucesos bíblicos principales. Estos eran, según los *Cánones crónicos* de Eusebio de Cesárea, la creación de Adán y Eva, el diluvio de Noé, el llamado de Abrahán, la consagración de David como rey de Israel, la deportación de los judíos a Babilonia, y el nacimiento de Cristo.

Las temáticas sobre las cuales los comentarios se centran revelan una procedencia eclesiástica de la traducción, pero con amplia convergencia con los intereses de la monarquía, que, como sabemos por la historiografía de la época, insertaba su proyecto nacional dentro del designio divino, tanto desde la perspectiva de la construcción del consenso como desde la óptica de la comprensión del mundo. Este, en la reflexión agustiniana vigente, estaba regido por la Divinidad, de quien emanaban el poder eclesiástico y el poder civil (Nieto Soria 1986: 711 y 1997: 50). En particular, el matiz sutilmente favorable a la monarquía de la glosa a *2 Samuel* 8:17 y el carácter más proeclesiástico de los comentarios a *I Reyes* 11:43 y *I Corintios* 11:10 podrían sugerir cierto equilibrio de poder entre ambas instancias, un rasgo que se corresponde más con el reinado de Fernando III que con el de Alfonso X, más interesado en cambio en afirmar en sus obras historiográficas la primacía de la Corona con respecto a la nobleza y al clero (Fernández-Ordóñez 2002-2003: 114 [§ 3.4]; Linehan 1993: 432-433).

El objetivo principal de formación del clero destaca a raíz de las temáticas tratadas en las glosas y también por el hecho de que se realizaran otras obras dirigidas hacia el mismo propósito, como el *Setenario*, redactado probablemente a caballo entre los reinados de Fernando III y Alfonso X²⁶⁴. Las problemáticas que son objeto de la reflexión

el texto y glosas de *Romanos* 3:30; 5:6; *I Corintios* 16:12; *2 Corintios* 4:6; *Gálatas* 3:17; y las variantes textuales de *Proverbios* 3:28; 7:2; 13:9; 16:17; *Sabiduría* 6:8; *Eclesiástico* 43:25. Remitimos al capítulo 8 y al apéndice 1 para las observaciones sobre los casos en que sea posible dirimir entre uno u otro manuscrito.

²⁶⁴ El propósito específico del *Setenario* era no solo la preparación del gobernante sino también del personal eclesiástico, según demuestra, por ejemplo, la presencia de instrucciones para la confesión y la administración de los demás Sacramentos (cf. Leyes LXX-CV; Deyermond 2012 [1973]: 164). Recordamos que se adscribe la autoría del *Setenario* al mismo Alfonso X, que lo habría comenzado cuando aún era príncipe heredero y por encargo de su padre Fernando III (Vanderford 1984: xvi, Lapesa 1984: viii, Bonch-Bruevich 1999: 1; cf. Ley I: 13-14, p. 8; Ley II: 3-5, p. 9; Ley IV: 25-28, p. 10; Ley X: 7-11, p. 25), aunque se trata de un asunto debatido (cf. Martín 2006).

de las glosas y de los prólogos en algunos casos son demasiado específicas y circunstanciales para ser casuales y se corresponden con las necesidades del momento histórico: la construcción de la identidad nacional castellana y la catequización del pueblo cristiano.

Para la realización de esos objetivos era necesaria una eficaz preparación del clero, lo que implicaba la exigencia de una versión bíblica de referencia. El hecho de que esta fuese en romance da constancia, en cierto sentido, de un enfoque realista, por asumir que el clero siguiera siendo ignorante del latín. Además, se correspondía con el deseo de favorecer el avance del castellano a la categoría de lengua de cultura, como ya demostraba el incremento del recurso a este romance en la producción de la documentación oficial durante el reinado de Fernando III y, por supuesto, aun más durante el de Alfonso X (Fernández-Ordóñez 2004: 382-386; Sánchez-Prieto Borja 2005: 429; Torrens Álvarez 2007: 207 y 217). Esta finalidad específica se inserta también dentro del más amplio propósito de favorecer la vulgarización del saber, atestiguado, por ejemplo, por aquellas glosas que parecen dirigidas a explicar términos más oscuros²⁶⁵ o que vierten los vocablos latinos en palabras castellanas que son expresión del contexto cultural contemporáneo del lector/oyente, según ya hemos observado, por ejemplo, acerca de la traducción de los términos administrativos y militares del libro de Daniel (3:2; 3:46-48) en el apartado 1.3.7²⁶⁶.

Entre los temas tratados por las glosas destaca sin lugar a duda un enfoque catequético hacia los conversos, susceptible también de ser utilizado en la apologética cristiana destinada a los judíos. Como hemos visto en el apartado 4.3.1, de hecho, el siglo XIII se caracterizó por la actividad predicadora de las órdenes mendicantes dirigida a provocar la conversión de los israelitas al catolicismo. La temática conversa sobresale por su casi omnipresencia a lo largo de toda la labor glosadora de la versión E6/E8 si se considera esta como una obra única. La sugieren, por ejemplo, las indicaciones de los nombres originales hebraicos de los libros del Antiguo Testamento en los prólogos de E8 (*Números*, *Jueces*, *1-4 Reyes*), los resúmenes e indicios contenidos en muchos prefacios de E6 (*Mateo*, *Juan*, *Romanos*, *1 Corintios*, *Gálatas*, *Efesios*, *Filipenses*, *Colosenses*, *1*

²⁶⁵ Cf. las glosas a *2 Reyes* 2:9; 4:13; 16:18; 20:7; *Isaías* 10 y 40; *2 Macabeos* 7:9; *Romanos* 3:30; 11:17; *1 Corintios* 15:5; *Colosenses* 3:8; *Hebreos* 4:8, entre otras.

²⁶⁶ Cf. también el prólogo de *1 Tesalonicenses* y las glosas a *Números* 6:18 y *Romanos* 16:23.

Timoteo, Tito) y, sobre todo, el contenido de una abundante porción de las glosas, que se articulan según una doble perspectiva: por un lado, la voluntad de demostrar una relación de continuidad, cumplimiento y superación entre el judaísmo y el cristianismo²⁶⁷ y, por otro, el deseo de favorecer la concordia entre católicos de origen y neófitos de procedencia hebraica, cuya aceptación dentro de la sociedad civil había sido particularmente difícil²⁶⁸. Además, la selección del material glosado específicamente dedicado a esa óptica de catequización parece, en algunos casos, caracterizarse por la supresión de afirmaciones del original latino particularmente displicentes hacia los judíos, quizá en un esfuerzo de conciliación y para mayor atractivo de la perspectiva de la conversión (cf. *1 Reyes* 10:13; *Gálatas* 6:12). El recurso a glosas rabínicas para el Salterio de E8 podría también interpretarse según esta perspectiva, puesto que tradicionalmente este ha constituido el libro de oraciones del pueblo judío tanto colectivamente como individualmente, conforme, además, a las indicaciones de los títulos mismos de los Salmos 56, 57 y 59 en E8, al especificar que se trata de oraciones de David. En caso de que efectivamente la traducción E6/E8 se configurara como Biblia de estudio de los infantes Felipe o Sancho, se vislumbraría la importancia acordada a la incipiente cuestión conversa a través del deseo de formar autoridades eclesiásticas que se enfrentaran al asunto con una catequesis adecuada. Señalamos también que ciertos detalles de la traducción del prólogo de *Juan* y de las glosas a *Números* 24:16 y *1 Corintios* 14:15 hacen pensar en la posibilidad de la presencia de algún colaborador converso en el equipo de traductores, por referirse, según hemos indicado en los análisis correspondientes, a prácticas culturales de origen judío.

Otra temática que se entrevé en las glosas concierne a la enseñanza dirigida a proteger al rebaño cristiano de las influencias de movimientos heterodoxos operantes en Castilla y León, al menos durante la última parte de la primera mitad del siglo XIII, y

²⁶⁷ Cf. *Números* 12:15; *1 Reyes* 10:13; *2 Reyes* 21:16; *Romanos* 3:30; 4:18; 5:14-15; 7:21; 8:15; *1 Corintios* 7:15; 8:7; 10:11, 10:23; 10:28; 10:30; *2 Corintios* 3:10-11; 3:17; 4:6; 5:14; 5:16; 5:17; 5:19; 5:21; *Efesios* 1:5-6; *Filipenses* 3:13-15; *1 Timoteo* 1:3-4; *2 Timoteo* 1:3; *Hebreos* 2:16; 4:7; 4:13; 6:4-6; 7:9; 10:5-6; 11:2; 11:4; 11:27; 11:39-40; 12:19-20; 12:24; 12:25; 13:8; *Judas* 1:9, y prácticamente todas las glosas de *Gálatas* (52 versículos).

²⁶⁸ Cf. *Romanos* 11:17; 11:32; 15:24; *1 Corintios* 8:11; *2 Corintios* 4:15-16; 7:13; 8:5; 8:14; 11:21; 11:23; 13:11; *Gálatas* 3:8; 3:13-14; 3:28-29; 6:16; *Efesios* 2:7; 2:15-16; 2:21; 3:1-3; 3:9; 3:13; 3:18; 3:19; 4:3; 4:5; 4:25; 4:30; *Hebreos* 13:8; 13:18.

portadores de interpretaciones con matices gnósticos y docéticos²⁶⁹. Traslucen también acotaciones dirigidas específicamente al clero, con vistas a solicitar su concienciación acerca de su compromiso pastoral y misionero²⁷⁰; un claro indicio, creemos, del carácter pedagógico de la versión y de su primer público de destino. De hecho, aparecen también unas pocas glosas que conciernen más directamente al desempeño de la actividad cultural (cf. *1 Corintios* 11:28-29; 11:34), los criterios para la selección del clero (cf. *1 Timoteo* 3:6; 5:22; 6:6), y la defensa de la ortodoxia trinitaria (*2 Corintios* 13:13), un tema que emerge también en el prólogo a las *Cartas católicas*, con su referencia al *Comma Iohanneum* de *1 Juan* 5:7-8 y particularmente relevante para la historia de la Cristiandad hispana, puesto que tuvo origen dentro de su tradición textual a partir del siglo VIII en contraposición a la difusión en ese siglo de la herejía adopcionista (Perkins 1990: 993; Tabacco 1997: 74-75).

Finalmente, y como era de esperar, las glosas bíblicas se enfrentan también con las temáticas relacionadas en general con la formación espiritual y ética del pueblo católico²⁷¹ y con la exhortación hacia una conducta coherente con la fe profesada²⁷². Tampoco faltan acotaciones de índole más política, dirigidas a enfatizar el carácter divinamente legitimado de la autoridad eclesiástica²⁷³, la importancia del sacerdocio²⁷⁴ y la investidura divina de la monarquía²⁷⁵. Se vislumbra, así, una correspondencia peculiar con los intereses de las instancias de gobierno de la época, que refleja el clima de equilibrio entre colaboración y tensión dentro de las relaciones entre trono y altar²⁷⁶.

9.5 Futuras perspectivas de investigación

Para un conocimiento completo de la historia de la Biblia E6 y de su función dentro de la producción cultural castellana del siglo XIII creemos oportuno señalar tres pistas para futuras profundizaciones que van más allá del alcance de este trabajo de investigación.

²⁶⁹ Cf. *2 Corintios* 10:6,12,16; 11:4; 11:12; *Efesios* 4:13,15,16; *Filipenses* 1:17-18; 2:6-7; *2 Tesalonicenses* 2:7; *2 Timoteo* 3:6-7; 4:3.

²⁷⁰ Cf. *1 Corintios* 9:17; *2 Corintios* 5:11; 5:19; 11:2; 11:11; *2 Timoteo* 4:13.

²⁷¹ *1 Corintios* 13:7; 13:8; 13:9; 13:12. *Efesios* 4:16; 4:27; 4:29; 5:13; 6:1; 6:9; *Colosenses* 2:13-14; 3:8; *Hebreos* 13:10; 13:16; *1 Pedro* 3:1; 3:7; 4:11; 4:12.

²⁷² Cf. *Filipenses* 1:14; 1:25-27; 1:28; *1 Tesalonicenses* 2:12; 5:21; *Apocalipsis* 3:19.

²⁷³ Cf. *Números* 12:15; 16:3; *Gálatas* 1:10; *Efesios* 4:13; 4:15; 4:16.

²⁷⁴ Cf. *1 Corintios* 11:10; *2 Corintios* 2:16.

²⁷⁵ Cf. *2 Samuel* 7:14; 7:19; 8:17.

²⁷⁶ Cf. el comentario a la glosa a *1 Corintios* 11:10.

En primer lugar, haría falta un estudio crítico específico de todos los libros que la componen a fin de averiguar el alcance del recurso a los códices hispanos en la determinación del texto latino de referencia para la traducción. Hasta la fecha solo se han realizado estudios completos sobre el *Cantar de los cantares* (Cornu 1902), *1-2 Macabeos* (Wiese y Heinermann 1930), *Daniel* (Llamas 1950), *Joel* (García de la Fuente 1983), *Baruc* (García de la Fuente 1988), *Abdías* (García de la Fuente 1990), *Zacarías* (Alfaro Bech 1982), *Lamentaciones* (Celdrán 1984), *Amós* (Frias Fernández 1986), *Isaías* (Alfaro Bech 1989), *Oseas* (García Hurtado 1987) y *Jeremías* (Polentinos Franco 1987); y no todos han sido publicados²⁷⁷. Nuestra modesta contribución, desde esta perspectiva de análisis, se ha limitado a una comparación de los libros de *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías* y *Jeremías* (1-31) de E6 con la edición crítica de la *Vulgata* de Stuttgart (2007) y de los benedictinos de la Abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978) para constatar que efectivamente hubo referencia a los manuscritos hispanos.

En segundo lugar, para determinar la influencia efectiva que las glosas y prólogos de E6 y E8 podrían haber ejercido en la actividad catequética y homilética a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII, con respecto más específicamente a la cuestión conversa, sería deseable un estudio detallado de los sermones que hayan sobrevivido al paso del tiempo y que quedan por identificar y catalogar.

En tercer lugar, señalamos la necesidad de una investigación más profundizada acerca de la procedencia de las glosas del Salterio de E8 a través de un estudio detallado del manuscrito *Firk I 3583* de la Biblioteca Nacional Rusa de San Petersburgo, labor destinada a los investigadores del árabe medieval y del hebraico. Solo esperamos haber mostrado que hay indicios que sugieren que dichas glosas pueden remitir a los comentarios del rabino cordobés Moisés ha-Kohen Ibn Chiquitilla (siglo XI). De ser así, al menos contaríamos con una versión o paráfrasis romance de ellos, una prueba más – por encontrarse dentro de una Biblia cristiana– del profundo intercambio cultural que, a pesar de sus contradicciones, hizo destacar a la España medieval entre las naciones europeas, y su civilización en el marco de la historia universal.

²⁷⁷ Montgomery y Baldwin (1970: 30-61) también proporcionaron unas muestras de análisis crítico-textual con respecto a los libros de *Mateo*, *Marcos*, *Lucas*, *Juan*, *Hechos*, *Romanos*, *Gálatas*, *Santiago*, *Apocalipsis*.

Bibliografía

I. Fuentes

AIMÓN DE AUXERRE¹. *Historiae Sacrae Epitome*. PL 118. París: J-P Migne, 1852.

AIMÓN DE AUXERRE. *Expositio in Divi Pauli Epistolas*. PL 117. París: J-P Migne, 1852.

ALFONSO X. *Primera crónica general de España*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Gredos, 1977.

ALFONSO X. *Setenario*. Ed. Kenneth H. Vanderford. Barcelona: Crítica, 1984.

ALFONSO X. *General estoria. Tercera parte. Vol. IV. Libros de Salomón: Cantar de los cantares, Proverbios, Sabiduría y Eclesiastés*. Eds. Pedro Sánchez-Prieto Borja y Bautista Horcajada Diezma. Madrid: Gredos, 1994.

ALFONSO X. *Prosa histórica*. Ed. Benito Brancaforte. Madrid: Cátedra, 1999.

ALFONSO X. *General Estoria, Tercera parte. Vol. I y II*. Eds. Pedro Sánchez-Prieto Borja et al. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2009.

ANDRÉS DE SAN VITOR. *Expositionem in Ezechielem*. Ed. M. A. Signer. Turnhout: Brepols, 1991.

AUVRAY, Lucien, ed. *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées et analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*. París: Albert Fontemoing, 1896-1908.

BERGER, Élie, ed. *Les registres d'Innocent IV*. París: E. Thorin, 1884-1920.

BERGER, Samuel, ed. *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*. París: Imprimerie Nationale, 1902.

Biblia de San Luis, La. Ed. Ramón González Ruiz. Barcelona: Moleiro Editor, 2002.

Biblia Escorial I.I.6. Andrés Enrique-Arias y F. Javier Pueyo Mena. *Biblia Medieval*. [Recurso electrónico: <http://corpus.bibliamedieval.es>].

Biblia Escorial I.I.8. Andrés Enrique-Arias y F. Javier Pueyo Mena. *Biblia Medieval*. [Recurso electrónico: <http://corpus.bibliamedieval.es>].

¹ La *Patrologia Latina* de Migne atribuye esta obra y la *Expositio in Divi Pauli Epistolas* a Aimón de Halbertstadt; sin embargo, la crítica contemporánea la adscribe a Aimón de Auxerre (cf. nota 102, cap. 5).

Biblia latina cum Glossa Ordinaria. Facsimile Reprint of Editio Princeps, Adolph Rusch of Strassbourg (1480/1481). Eds. K. Froehlich y M. Gibson. Turnhout: Brepols, 1992. [Recurso electrónico: <http://glossae.net/?q=fr/content/ressources-documentaires>].

Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria. Amberes: Ioannem Keerbergium, 1617.

Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria. PL 113. París: J-P Migne, 1852.

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii pp. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti. Ed. Francis Aidan Gasquet. Roma: Tipografía Vaticana, 1926-1978.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Eds. Alberto Colunga y Lorenzo Turrado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Biblia Sacra Vulgata. 5ª ed. Eds. Robert Weber y Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria. Venice, 1603. [Recurso electrónico: http://lollardsociety.org/?page_id=409].

BOURREL DE LA RONCIÈRE, Charles G. M. y Joseph DE LOYE, eds. *Les registres d'Alexandre IV.* París: Albert Fontemoing, 1902-1959.

CASTRO, Américo, Agustín MILLARES CARLO y Ángel BATTISTESSA, eds. *Biblia medieval romanceada según los manuscritos escurialenses Ij.3, Ij.8, y Ij.6. I Pentateuco.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1927.

COMESTOR, Pedro. *Historia scholastica.* PL 198. París: J-P Migne, 1852.

Complete Jewish Bible with Rashi's Commentary, (The). [Recurso electrónico: www.chabad.org]. 1993-2014.

DE BRUYNE, Donatien, ed. *Les préfaces de la Bible latine.* Namur: Auguste Godenne, 1920.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés, ed. *La Biblia Escorial II.6. Transcripción y estudios.* Logroño: Cilengua, 2010.

FERNANDO III. *Libro de los doze sabios, o Tractado de la nobleza y lealtad.* Ed. John K. Walsh. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1975, 71-118.

FLAVIO JOSEFO. *Judean Antiquities 1-4.* Ed. Louis H. Feldman. Boston: Brill Academic, 2004.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. “Edición de la versión castellana medieval inédita de Baruc del ms. I.I.6 del Escorial con el texto latino subyacente de la Vulgata”. *Analecta Malacitana* XI.2 (1988): 273-313.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. “Romanceamiento castellano de Tobías del ms. escurialense I-I-8 y la Vulgata latina”. *Anuario del centro asociado de la UNED de Málaga* 2 (1988): 41-93.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. “Edición de la versión castellana medieval inédita de Abdías del ms escurialense I.I.6”. *Anuario del centro asociado de la UNED de Málaga* 4 (1990): 16-18.

GROSS-DIAZ, Theresa, ed. *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

GRUBER, Mayer. I., ed. *Rashi's Commentary on Psalms*. Leiden: E. J. Brill, 2004.

HUGO DE SAN CARO. *Postilla in Bibliam*. Venecia: Nicolaum Pezzana, 1703. [Recurso electrónico: <http://glossae.net>].

IBN EZRA, Abraham. *Commentary on the First Book of Psalms (1-41)*. Ed. H. Norman Strickman. Boston: Academic Studies Press, 2009.

IBN EZRA, Abraham. *Commentary on the Second Book of Psalms (42-72)*. Ed. H. Norman Strickman. Boston: Academic Studies Press, 2009.

ISIDORO DE SEVILLA. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum*. Ed. Wallace M. Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911.

JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. *Comentaria in Isaiam*. PL 024. París: J-P Migne, 1852.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1987.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Ed. Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza, 1989.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Breviarium Historie Catholice*. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1992.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Dialogus Libri Vite*. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1999.

JUSTINO MÁRTIR. “Diálogo con Trifón”. *Padres apologetas griegos. Vol. II*. Ed. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 300-548.

KIMHI, David. *The Longer Commentary of R. David Kimhi on the First Book of Psalms (I-X, XV-XVII, XIX, XXII, XXIV)*. Ed. Rowland George Finch. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.

LAPEYRE, Henri. “Un sermón de Pedro de Luna”. *Bulletin Hispanique* 2 (1948): 129-146.

LITTLEFIELD, Mark G. *Biblia romanceada I.I.8*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983.

LITTLEFIELD, Mark G. *Escorial Bible I.ii 19. Edition, studies and notes*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992.

LOMBARDO, Pedro. *Collectanea in omnes divi Pauli apostoli epistolas*. PL 191-192. París: J-P Migne, 1852.

MARCO JUNIANO JUSTINO. *M. Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Accedunt prologi in Pompeium Trogum*. Eds. Franz Rühl y Otto Seel. Stuttgart: Teubner, 1985 [1935].

Midrash on Psalms, The. Ed. William G. Braude. New Haven: Yale University Press, 1959.

Midrash Rabbah. Genesis. Volume I. Eds. R. Harry Freedman y Maurice Simon. Londres: Soncino Press, 1961 [1939].

MONTGOMERY, Thomas A. *El Evangelio de San Mateo según el manuscrito escurialense I.I.6. Texto, gramática, vocabulario*. Madrid, Real Academia Española, 1962.

MONTGOMERY, Thomas y Spurgeon W. BALDWIN. *El Nuevo Testamento según el manuscrito escurialense I.I.6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis [versión castellana de hacia 1260]*. Madrid: Real Academia Española, 1970.

MORREALE, Margherita y C. W. GARDINE. “La primera epístola de San Pablo a los Corintios, según el manuscrito escurialense I-j-2”. *Analecta Sacra Tarraconensia* 29 (1956): 273-312.

QUINTANA PRIETO, Augusto, ed. *La documentación pontificia de Inocencio IV (1243-1254)*. Roma: Instituto español de historia eclesiástica, 1987.

RODRÍGUEZ DE LAMA, Ildefonso, ed. *La documentación pontificia de Alejandro IV (1254-1261)*. Roma: Instituto español de historia eclesiástica, 1976.

Sagrada Biblia. Ed. Conferencia Episcopal Española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

Sagrada Biblia. Eds. Eloíno Nácar y Alberto Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Sagrada Biblia. Eds. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Sagrada Biblia. Traducida de la Vulgata latina al español. Ed. Félix Torres Amat. Buenos Aires: Sopena Argentina, 1959 [1825].

Septuaginta. 2ª ed. Eds. Alfred Rahlfs y Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SORIA, Juan de. “Chronica Latina Regum Castellae”. *Chronica Hispana Saeculi XIII*. Ed. Luis Charlo Brea *et al.* Turnhout: Brepols, 1997. 35-118.

SORIA, Juan de. *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Ed. Luis Charlo Brea. Madrid: Akal, 1999.

Synodicon Hispanum. Vol. III. Astorga, León y Oviedo. Ed. Antonio García y García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Synodicon Hispanum. Vol. VII. Burgos y Palencia. Ed. Antonio García y García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Synodicon Hispanum. Vol. X. Cuenca y Toledo. Ed. Antonio García y García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

TUY, Lucas de. *Crónica de España*. Ed. Julio Puyol. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926.

TUY, Lucas de. *Chronicon Mundi*. Ed. Emma Falque. Turnhout: Brepols, 2003.

WORDSWORTH John y Henry J. WHITE. *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine. Secundum Editionem Sancti Hieronimi*. Oxford: Clarendon Press, 1954 [1899].

II. Referencias

AEBISCHER, Paul. “El étnico *español*: un provenzalismo en castellano”. *Estudios de toponimia y lexicografía románicas*. Barcelona: Publicaciones de la Escuela de Filología de Barcelona, 1948: 13-48.

ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol. I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

ALFARO BECH, Virginia. *Orden de palabras en Zacarías de la Vetus Latina, Vulgata y romanceamiento castellano medieval del Ms. Esc. I.I.6*. Memoria de licenciatura. Málaga: Universidad de Málaga, 1982.

ALFARO BECH, Virginia. *Comparación entre la Vulgata latina y el romanceamiento castellano medieval de Isaías del ms. Esc. I.I.6*. Tesis doctoral. Málaga: Universidad de Málaga, 1989.

ALMEIDA CABREJAS, Belén y Elena TRUJILLO BELSO. “Edición crítica de la quinta parte de la General Estoria de Alfonso X”. *Actas del VII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Mérida (Méx.), 4-8/9/2006. Eds. Concepción Company y José Moreno de Alba. Madrid: Arcos/Libros, 2008. 1659-1671.

AMIGO ESPADA, Lorenzo. “El cultismo léxico en la Biblia Medieval Romanceada”. *Helmántica* 39.118-119 (1988): 111-152.

AMRAN, Rica. “El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219”. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 73-86.

ARBÓS AYUSO, Cristina. “Los judíos en la literatura medieval española (siglos XIII y XIV): los judíos y la economía; protecciones y privilegios”. *Actas de las jornadas de estudios sefardíes*. Eds. Haïm Vidal Séphiha *et al.* Cáceres: Universidad de Extremadura, 1981. 141-150.

ARIZA VIGUERA, Manuel. “La lengua española en la época de Fernando III”. *Fernando III y su tiempo*. Ed. Juan Ignacio Ruiz de la Peña. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2003. 223-234.

ASPERTI, Stefano. “I Vangeli in volgare italiano”. *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Ed. Lino Leonardi. Florencia: Edizioni del Galluzzo, 1998. 119-144.

AVENOZA, Gemma. “Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios”. *La Biblia en la literatura española, I. Edad Media I/2. El texto: fuente y autoridad*. Ed. Gregorio del Olmo Lete. Madrid/Logroño: Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla, 2008. 13-75.

AVENOZA, Gemma. “Manuscritos bíblicos ibéricos”. *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación*. Ed. Pedro M. Cátedra. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2009. 55-70.

AVENOZA, Gemma. “Descripción codicológica del ms. I.I.6”. *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*. Ed. Andrés Enrique-Arias. Logroño: Cilengua, 2010. 19-32.

AVENOZA, Gemma. *Biblias castellanas medievales*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2011.

AVENOZA, Gemma. "The Bible in Spanish and Catalan". *The New Cambridge History of the Bible. Vol. II. From 600 to 1450*. Eds. Richard Marsden y E. Ann Matter. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 288-306.

AVENOZA, Gemma y Andrés ENRIQUE-ARIAS. "Bibliografía sobre las biblias romanceadas castellanas medievales". *Cuaderno bibliográfico* 28 (2005): 410-454.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. "Fernando III: figura, significado y contexto en tiempo de cruzada". *Fernando III. Tiempo de cruzada*. Eds. Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma. Madrid: Sílex, 2012. 17-91.

AYUSO MARAZUELA, Teófilo. "Una importante colección de notas marginales de la *Vetus latina Hispana*". *Estudios bíblicos* 1 (1950): 329-376.

AZOFRA SIERRA, María Elena. "Consideraciones sobre el concepto de cultismo". *Revista de filología románica* 23 (2006): 229-240.

BAER, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1971.

BALDWIN, Spurgeon. "Two Old Spanish Versions of the Epistle to the Romans (Escorial Manuscripts I.I.2 and I.I.6). Comparison and notes on sources". Eds. John O. Mahoney y John Esten Keller. *Medieval Studies in honor of Urban Tigner Holmes Jr.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965. 29-42.

BENITO RUANO, Eloy. "Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos". *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*. Ed. Ángel Sáenz-Badillo. Córdoba: El Almendro, 2000. 133-144.

BENITO RUANO, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

BENITO RUANO, Eloy. "El converso. Un prototipo histórico español". *Las tres culturas*. Ed. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. 61-70.

BERGER, David. "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Litterature of the High Middle Ages". *American Historical Review* 91.3 (1986): 576-591.

BERGER, Samuel. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Âge*. New York: Burt Franklin, 1893.

BERGER, Samuel. "Les Bibles castillanes". *Romania* 28 (1899): 360-408 y 508-567. [Reeditado como "Les Bibles castillanes". *La Bible romane au Moyen Âge*. Genève: Slatkine Reprints, 1977. 230-278 y 280-314].

BERLIN, Adele y Marc ZVI BRETTTLER. "Psalms". *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin y Mark Zvi Brettler. New York: Oxford University Press, 2004. 1280-1446.

BLAISE, Albert. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954.

BONCH-BRUEVICH, Xenia. "Introduction". *Text and Concordances of the Setenario by Alfonso el Sabio. Biblioteca Capitular de Toledo, MS 43-20*. Ed. Xenia Bonch-Bruevich. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1999. 1-9.

BONCH-BRUEVICH, Xenia. "A Philosophical History: Unity and Diversity in Rodrigo Jiménez de Rada's *Historia de Rebus Hispaniae*". *Viator* 37 (2006): 223-239.

BONNASSIE, Pierre, Pierre GUICHARD y Marie-Claude GERBET. *Las Españas medievales*. Barcelona: Crítica, 2008 [2001].

BOURKE, Myles M. "The Epistle to the Hebrews". *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 920-941.

BRANCAFORTE, Benito. "Introducción". *Prosa histórica*. De Alfonso X el Sabio. Ed. Benito Brancaforte. Madrid: Cátedra, 1999. 11-31.

BREA, Luis Charlo. "Introducción". *Crónica latina de los reyes de Castilla*. De Juan de Soria. Ed. Luis Charlo Brea. Madrid: Akal, 1999. 5-20.

BRONSICH, Alexander Pierre. "La ideología asturiana y la historiografía en época de Fernando III". *Fernando III. Tiempo de cruzada*. Eds. Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma. Madrid: Sílex, 2012. 415-455.

BROWN, Raymond E., Carolyn OSIEK y PHEME PERKINS. "Early Church". *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 1338-1353.

BURNS, Robert I. "Jews and Moors in the *Siete Partidas* of Alfonso X the Learned: a Background Perspective". *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honor of Angus MacKay*. Eds. Roger Collins y Anthony Goodman. New York: Palgrave Macmillan, 2002. 46-62.

BURRIEL, Andrés Marcos. *Memorias para la vida del Santo Rey Don Fernando III*. Ed. Miguel de Manuel Rodríguez. Madrid: Imprenta de la viuda de Don Joaquín Ibarra, 1800.

BUSTOS TOVAR, José Jesús de. *Contribución al estudio del cultismo léxico medieval*. Madrid: Real Academia Española, 1974.

BUSTOS TOVAR, José Jesús de. “Notas sobre el cultismo léxico en la literatura medieval española”. *XIV Congresso Internazionale di linguistica e filologia romanza (Napoli, 1974)*. Vol. 4. Napoli/Amsterdam: Gaetano Macchiaroli/ John Benjamins, 1978. 233-250.

CARDENAL MEJÍA, Jorge. “Las Biblias completas II”. *Revista Teología* 95 (2008): 11-38.

CASTILLO LLUCH, Mónica, “El castellano frente al latín: estudio léxico de las traducciones latinas de Alfonso X”. *Lenguas, reinos y dialectos en la Edad Media ibérica: la construcción de la identidad: homenaje a Juan Ramón Lodares*. Eds. Javier Elvira et al. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2008. 289-320.

CASTRO, Américo. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, 2001 [1948].

CASTRO, Américo. *Español palabra extranjera: Razones y motivos*. Madrid: Taurus, 1970.

CASTRO, Américo. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*. Madrid: CSIC, 1991.

CATALÁN, Diego. “España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia”. *Los españoles en la historia*. Ramón Menéndez Pidal. 2ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1987. 9-67.

CÁTEDRA, Pedro. “El Salterio bilingüe prealfonsí”. *Palabras, Norma, Discurso en memoria de Fernando Lázaro Carreter*. Eds. Luis Santos Río et al. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005. 291-306.

CHAZAN, Robert. *The Jews of Medieval Western Christendom: 1000-1500*. New York: Cambridge University Press, 2006.

CHAMBERLIN, Cynthia. “Unless the pen writes as it should: the Proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”. *Sevilla 1248*. Ed. Manuel González Jiménez. Madrid: Ayuntamiento de Sevilla/ Fundación Ramón Areces, 2000. 389-418.

CHERUBINI, Paolo. “Le Bibbie spagnole in visigotica”. *Forme e modelli Della tradizione manoscritta della Bibbia*. Ed. Paolo Cherubini. Ciudad del Vaticano: Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivística, 2005. 109-173.

CLAVERÍA, Gloria. “Los caracteres de la lengua en el siglo XIII: el léxico”. *Historia de la lengua española*. Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 473-504.

CLIFFORD, Richard J. y Roland E. MURPHY. "Genesis". *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 8-43.

CORFIS, Ivy A. "El Salterio de Hermann el Alemán". *Hispanic Review* 64.4 (1997): 447-448.

CREMASCOLI, Giuseppe. "Le Bibbia nei lessici e nei glossari". *La Bibbia nel Medio Evo*. Eds. Giuseppe Cremascoli y Claudio Leonardi. Bologna: EDB, 1996. 363-376.

CRUZ PALMA, Oscar de la. "Fuentes de las citas bíblicas en las versiones romances de la *Vida de Barlaam y Josafat*". *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Eds. Pedro Bádenas, Antonio Bravo e Immaculada Pérez Martín. Madrid: CSIC, 1997. 243-253.

DACOSTA, Arsenio. "El rey virtuoso: Un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora". *HID. Historia. Instituciones. Documentos* 33 (2006): 99-121.

DAHAN, Gilbert, "Le livre des *Sentences* et l'exégèse biblique". *Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina. XLIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 8-10 ottobre 2006)* 20 (2007). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. 333-360.

DE GAIFFIER, Beaudoin. "Le *Trinubium Annae*: Haymon d'Halbertstadt ou Haymon d'Auxerre?". *Analecta Bollandiana* 90 (1972): 289-298.

D'ESNEVAL, Amaury. "La division de la vulgate latine en chapitres dans l'édition parisienne du XIIIe siècle." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978): 559-568.

DE STEFANO, C. *et al.* "A Method for Scribe Distinction in Medieval Manuscripts Using Page Layout Features". *Lectures Notes in Computer Science* 6978 (2011): 393-402.

DEYERMOND, Alan D. "La Biblia como elemento unificador y divisorio en la literatura medieval en Castilla". *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*. Eds. Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti. Madrid: Mediterráneo, 1996. 127-156.

DEYERMOND, Alan D. *Historia de la literatura española. I. La Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2012 [1973].

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. "Fernando III, Inocencio IV y los fundamentos de la soberanía regia sobre la Iglesia en la Corona de Castilla". *Fernando III y su tiempo*. Ed. Juan Ignacio Ruiz de la Peña. Ávila: Fundación Sánchez-Albormoz, 2003. 324-341.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. “Iglesia, nobleza y oligarquías urbanas”. *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*. Ed. José Manuel Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2006. 197-252.

DÍAZ JIMÉNEZ Y MOLLEDA, Eloy. “Don Lucas de Tuy”. *Revista Castellana* 28-29 (1919): 1-5.

DÍAZ TENA, María Eugenia. “La infancia de Jesús en la literatura medieval castellana”. *Via Spiritus – Revista de historia da espiritualidade e do sentimento religioso* 17 (2010): 9-45.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Las primeras glosas hispánicas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1978.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. “A vueltas con las Glosas”. *Actas del Congreso Internacional “El Cid, poema e historia”*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 2000. 293-295.

DIEGO LOBEJÓN, María Wenceslada de. *El Salterio de Hermann el Alemán (Ms. Escorialense I-j-8)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1993.

DIONISOTTI, A. Carlotta. “On the Nature and Transmission of Latin Glossaries”. *Les Manuscrits des lexiques et glossaires de l’antiquité tardive à la fin du Moyen-Âge. Actes du Colloque International organisé par le «Ettore Majorana Centre for Scientific Culture»*. Ed. J. Hamesse. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 1996. 205-252.

ECHEVARRÍA, Ana. “La política respecto al musulmán sometido y las limitaciones prácticas de la cruzada en tiempos de Fernando III”. *Fernando III. Tiempo de cruzada*. Eds. Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma. Madrid: Sílex, 2012. 383-413.

ELVIRA, Javier. “Los caracteres de la lengua en el siglo XIII: gramática de los paradigmas y de la construcción sintáctica del discurso”. *Historia de la lengua española*. Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 449-472.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “Diferentes modelos de traducción en las versiones castellanas del libro de Isaías: un estudio cuantitativo”. *Actes du XXIV Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes. Vol. I*. Ed. David Trotter. Tubinga: Max Niemeyer, 2007. 339-349.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “Biblias romanceadas e historia de la lengua”. *Actas del VII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Eds. Concepción Company y José Moreno de Alba. Madrid: Arco/Libros, 2008. 1781-1794.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “Apuntes para una caracterización de la morfosintaxis de los textos bíblicos medievales en castellano”. *Sintaxis histórica del español y cambio*

lingüístico: Nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas. Ed. Johannes Kabatek. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2008. 109-125.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “Las traducciones de eius e illius en las biblias romanceadas. Nuevas perspectivas para el estudio de la expresión de la posesión en español medieval” *Lenguas en diálogo: el iberorromance y su diversidad lingüística y literaria. Ensayos en homenaje a Georg Bossong*. Eds. Hans-Jörg Döhla et al. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2008. 125-141.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “Introducción”. *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*. Ed. Andrés Enrique-Arias. Logroño: Cilengua, 2010. 15-18.

ENRIQUE-ARIAS, Andrés. “La traducción del código Escorial I.I.6 en el contexto de los romanceamientos bíblicos medievales”. *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*. Ed. Andrés Enrique-Arias. Logroño: Cilengua, 2010. 67-87.

FACI LACASTA, Javier y Antonio OLIVER MONSERRAT. “Los estamentos eclesiásticos y las estructuras sociales en los siglos XII y XIII”. *Historia de la Iglesia en España. II-2. La Iglesia en la España de los siglos VIII a XIV*. Ed. Javier Fernández Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 63-124.

FALQUE, Emma. “Introducción”. *Chronicon Mundi*. De Lucas de Tuy. Ed. Emma Falque. Turnhout: Brepols, 2003. vii-clxviii.

FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial I.I.6, espejo de una época: Lengua y religión en la construcción de la identidad castellana en el siglo XIII”. *Estudios Bíblicos LXXII.2* (2014): 293-330.

FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial I.I.8 (siglo XIII) en la política de integración de los conversos I: Las glosas rabínicas del Salterio – Libro primero (Salmos 1-40)”. *Estudios Bíblicos LXXIII.2* (2015): 241-283.

FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial I.I.8 (siglo XIII) en la política de integración de los conversos II: Las glosas rabínicas del Salterio – Libro segundo (Salmos 41-71)”. *Estudios Bíblicos LXXIII.3* (2015): 431-459.

FANTECHI, Giancarlo. “La *General Estoria* de Alfonso X y las Biblias prealfonsíes: Muestras de utilización de glosas de Isaías del ms. Escorial I.I.6”. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 2 (2016): 415-425.

FERNÁNDEZ CONDE, Javier. “Albigenses en Castilla y León al comienzo del siglo XIII”. *León medieval. Doce estudios*. León: Colegio Universitario de León, 1978. 97-114.

FERNÁNDEZ CONDE, Javier. “La crisis administrativa y económica de la Iglesia peninsular”. *Historia de la Iglesia en España. II-2. La Iglesia en la España de los siglos*

VIII a XIV. Ed. Javier Fernández Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 40-47.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio. *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*. León: Universidad de León, 2003.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. “La Biblia griega en la historia y en la teología: el retorno de la *Septuaginta*”. *Estudios Bíblicos* LXXII.3 (2014): 467-482.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. “De la historiografía fernandina a la alfonsí”. *Alcanate* 3 (2002-2003): 93-133.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. “Alfonso X en la historia del español”. *Historia de la lengua española*. Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 381-422.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José. “Justino y Trifón. Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección hebreo* 53 (2004): 123-152.

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. “Introducción”. *Historia de los hechos de España*. De Rodrigo Jiménez de Rada. Ed. Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza, 1989. 13-52.

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. “Introducción”. *Breviarium Historie Catholice*. De Rodrigo Jiménez de Rada. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1992. ix-xxxviii.

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. “Introducción”. *Dialogus Libri Vite*. De Rodrigo Jiménez de Rada. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1999. 153-172.

FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. “Hermann el Alemán traductor del siglo XIII en Toledo”. *Hispania Sacra* 35 (1983): 1-48.

FINCH, R. G. “Introduction”. *The Longer Commentary of R. David Kimhi on the First Book of Psalms (I-X, XV-XVII, XIX, XXII, XXIV)*. Ed. Rowland George Finch. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919. vii-xxii.

FITZMYER, Joseph A. “The Letter to the Galatians”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 780-790.

FITZMYER, Joseph A. “The Letter to the Romans”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 830-868.

FITZMYER, Joseph A. "Pauline Theology". *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 1382-1416.

FRANCOMANO, Emily C. "Castilian Vernacular Bibles in Iberia, c.1250-1500". *The practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity*. Eds. Susan Boynton y Diane J. Reilly. New York: Columbia University Press, 2011. 315-337.

FRÍAS FERNÁNDEZ, Asunción. *Comparación entre la Vulgata latina y el romanceamiento castellano medieval de Amós del ms. Esc. I.I.6*. Memoria de licenciatura. Málaga: Universidad de Málaga, 1986.

FUNES, Leonardo. *El modelo historiográfico alfonsí: una caracterización*. Londres: Department of Hispanic Studies/ Queen Mary and Westfield College, 1997.

GANCHO, Claudio. "Glosa". *Enciclopedia de la Biblia*, III. Barcelona: Garriga, 1964. 909-913.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. "Orden de palabras en hebreo, griego, latín y romanceamiento castellano medieval de Joel". *Emérita* 51.1 (1983): 41-62.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. "Notas sobre romanceamientos bíblicos castellanos medievales y la Vulgata latina". *Estudios Clásicos* 29 (1987): 97-110.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. "Significados de *agere* en la Vulgata y su reflejo en la versión bíblica castellana medieval I-I-6". *Munus amicitiae: studia linguistica in honorem Witoldi Manószak septuagenarii*. Eds. Anna Bochnakowa y Stanislas Widłak. Cracovia: Universitas Jagelliconica, 1995. 47-54.

GARCÍA HURTADO, Antonio. *Comparación entre la Vulgata latina y el romanceamiento castellano de Oseas del ms. Esc.I.I.6*. Memoria de licenciatura. Málaga: Universidad de Málaga, c.1987.

GARCÍA TURZA, Claudio y Javier GARCÍA TURZA. *Nuevas fuentes de la lengua y cultura hispánicas: los glosarios altomedievales*. [Recurso electrónico: www.vallenajerilla.com/glosas/glosarios.htm].

GERMAIN-AUFRAY, Jeannine. "Traits originaux de ponctuation dans la traduction médiévale d'un texte latin". *Phrases, textes et ponctuation dans les manuscrits espagnols du Moyen Âge et dans les éditions de texte*. Ed. Jean Roudil. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 7 bis (1982): 73-81.

GIBSON, Margaret T. "The Twelfth-Century Glossed Bible". *Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*. Ed. Elizabeth A. Livingstone. Leuven: Peeters, 1989. 232-244.

GIBSON, Margaret T. "The Place of the *Glossa Ordinaria* in Medieval Exegesis." *Ad Litteram, Authoritative Texts and their Medieval Readers*. Eds. Mark D. Jordan y Kent Emery. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992. 5-27.

GIL, Juan. "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII". *Hispania Sacra* XXX (1978): 9-110.

GIL, Juan. "Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII-IX)". *Hispania Sacra* XXXI (1979): 9-88.

GOLB, Norman. "Notes on the conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century". *Journal of Jewish Studies* 16 (1965): 69-74.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica*. Madrid: Gredos, 1975.

GÓMEZ REDONDO, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana. Vol. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998.

GÓMEZ REDONDO, Fernando y José Manuel LUCÍA MEGÍAS. "1.1 Setenario". *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías. Madrid: Castalia, 2002. 4-7.

GONZÁLEZ BACHILLER, Fabián. "Lengua y sociedad coetánea: Notas acerca de la traducción del Nuevo Testamento en el Ms. E6 de El Escorial". *Cuadernos de investigación filológica* 33-34, (2007-2008): 119-134.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto. "Fernando III como rey cruzado en la *Estoria de Espanna* de Alfonso X: la historiografía como mitografía en torno a la reconquista castellana". *Actas XII Congreso Asociación Internacional de Hispanistas (Birmingham: 21-26 de agosto de 1995)*. Eds. Aengus M. Ward, Jules Whicker, Derek W. Flitter, Trevor J. Dadson y Patricia Odber de Baubeta. Birmingham: University of Birmingham, 1998. 193-204.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. "Alfonso X y las minorías confesionales mudéjares y judías". *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1997. 73-90.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. "El reino de Castilla durante el siglo XIII". *Historia de la lengua española*. Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 357-379.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Fernando III el Santo. El rey que marcó el destino de España*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2011².

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón. "Las minorías étnico-religiosas en la Edad Media española". *Historia de la Iglesia en España. II-2. La Iglesia en la España de los siglos*

VIII a XIV. Ed. Javier Fernández Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 502-561.

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón. *La Catedral de Toledo y la cultura en la Edad Media: Libros y bibliotecas*. Tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense, 1994.

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón. “El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada (1209-1247)”. *Hombres y libros de Toledo*. Ramón González Ruiz. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997. 165-202.

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón. “El Infante don Sancho de Castilla, arzobispo (1251-1261)”. *Hombres y libros de Toledo*. Ramón González Ruiz. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997. 223-249.

GOROSTERRATZU, Javier. *Don Rodrigo Jiménez de Rada. Gran estadista, escritor y prelado*. Pamplona: Imprenta y Librería de Viuda de T. Bescansa, 1925.

GRASSOTTI, Hilda. “Don Rodrigo Ximénez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII”. *Cuadernos de historia de España* 55-56 (1972): 1-302.

GUIANCE, Ariel. “Fernando III o la santidad forzada”. *Fernando III. Tiempo de cruzada*. Eds. Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma. Madrid: Sílex, 2012. 457-482.

GUTWIRTH, Eleazar. “Religión, historia y las Biblias romanceadas”. *Revista Catalana de Teologia* 13 (1988): 115-133.

HARRINGTON, Daniel J. “The Gospel according to Mark”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 596-629.

HAUPTMANN, Oliver H. “A Glossary of the Pentateuch of Escorial Biblical Manuscript I-j-4”. *Hispanic Review* 10 (1942): 34-46.

HAUPTMANN, Oliver H. “The General Estoria of Alfonso el Sabio and Escorial Biblical Manuscript I.j.8”. *Hispanic Review* 13 (1945): 45-59.

HAUPTMANN, Oliver H. “Notes on the Lexicon of Old Judaeo-Spanish Bible Translations”. *Romance Philology* 3 (1949-1950): 157-159.

HAUPTMANN, Oliver H. “Additional Notes on the Lexicon of Old Judaeo-Spanish Bible Translations”. *Romance Philology* 5 (1951-1952): 163-165.

HENRIET, Patrick. “*Sanctissima patria*. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas de Tuy”. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 24 (2001): 249-277.

HERNRIET, Patrick. “Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi. Les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XI-XIII siècles)”. *L’enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII-XV siècles). Colloque tenu à la Casa de Velázquez (17-18 février 1997)*. Ed. Daniel Baloup. Madrid: Casa de Velázquez, 2003. 1-28.

HERNÁNDEZ, Francisco J. *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1985.

HERNÁNDEZ, Francisco J. “La fundación del Estudio de Alcalá de Henares”. *En la España Medieval* 18 (1995): 61-83.

HERNÁNDEZ, Francisco J. “La formación intelectual del primer arzobispo de Sevilla”. *Sevilla 1248*. Ed. Manuel González Jiménez. Madrid: Ayuntamiento de Sevilla/ Fundación Ramón Areces, 2000. 607-619.

HERNÁNDEZ, Francisco J. “La Biblia de San Luis en las capillas regias de Francia y Castilla”. *La Biblia de San Luis. Vol. II*. Ed. Ramón González Ruiz. Barcelona: Moleiro Editor, 2002. 17-38.

HERNÁNDEZ, Francisco J. “La corte de Fernando III y la casa real de Francia. Documentos, crónicas, monumentos”. *Fernando III y su tiempo*. Ed. Juan Ignacio Ruiz de la Peña. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2003. 103-155.

HERNÁNDEZ, Francisco J. “La hora de don Rodrigo”. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 15-72.

HORGAN, Maurya P. “The Letter to the Colossians”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 876-882.

IMPIOMBATO ANDREANI, Paride. “Apuntes para el estudio lexicográfico de un romanceamiento bíblico del s. XIII: las relaciones del nombre en latín y en castellano”. *Annali del corso di lingue e letteratura straniera. Università di Bari* 8 (1966): 23-73.

JACKSON, Gabriel. *Introducción a la España medieval*. Madrid: Alianza, 2011 [1974].

JEREZ, Enrique. “La *Historia Gothica* del Toledano y la historiografía romance”. *CLCHM* 26 (2003): 223-239.

JIMENO ARANGUREN, Roldán. “La tradición glosística: glosas jurídicas en los siglos III al XI”. *Aemilianense* II (2010): 203-244.

KASSIS, Hanna E. “A Bible for the Masses in the Middle Ages: Translating the Bible in Medieval Muslim Spain”. *Annual of Medieval Studies at the CEU* 8 (2002): 207-221.

KENNEY, James F. *The Sources of the Early History of Ireland. An Introduction and Guide. Vol. I. Ecclesiastical.* New York: Columbia University Press, 1929.

KOBELSKI, Paul J. "The Letter to the Ephesians". *The New Jerome Biblical Commentary.* Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 883-890.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. "Los mudéjares en la Edad Media española". *Las tres culturas.* Ed. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. 37-60.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. "Baja Edad Media. El entorno histórico". *Historia de la lengua española.* Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 507-532.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos.* Madrid: Alianza, 2011 [2004].

LANCASTER, Irene. *Deconstructing the Bible. Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah.* Londres: Routledge, 2003.

LAPESA, Rafael. *Historia de la lengua española.* 9ª ed. Madrid: Gredos, 1981.

LAPESA, Rafael. "Símbolos y palabras en el *Setenario* de Alfonso X". *Setenario.* De Alfonso X el Sabio. Ed. Kenneth H. Vanderford. Barcelona: Crítica, 1984. vii-xxv.

LAW, Timothy Michael. *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

LAWRANCE, Jeremy. "Funciones de la glosa en la poética medieval castellana (de Gonzalo de Berceo al Arcipreste de Hita)". *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 31 (2008): 207-220.

LÉON TELLO, Pilar. "Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla". *Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies. Vol. II.* Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1968. 55-63.

LEVY, Raphael. "The Vocabulary of the Escorial Manuscript I-j-4". *Hispanic Review* 11 (1943): 57-63.

LIGHT, Laura. "The Bible and the Individual: the Thirteenth Century Paris Bible". *The practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity.* Eds. Susan Boynton y Diane J. Reilly. New York: Columbia University Press, 2011. 228-246.

LINDSAY, Wallace M. *Studies in Early Medieval Latin Glossaries.* Brookfield, VT: Aldershot Hampshire, 1996.

LINEHAN, Peter. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

LINEHAN, Peter. "Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain". *Religion and national identity: papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*. Ed. Stuart Mews. Oxford: Ecclesiastical History Society/Basil Blackwell, 1982. 161-199.

LINEHAN, Peter. *Spanish Church and Society, 1150-1300*. Londres: Variorum Reprints, 1983.

LINEHAN, Peter. *History and Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

LINEHAN, Peter. "Dates and doubts about don Lucas". *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 24 (2001): 201-217.

LINEHAN, Peter. "Don Rodrigo and the government of the kingdom". *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 87-99.

LITTLEFIELD, Mark G. "The Riojan Provenience of Escorial Biblical Manuscript I.I.8". *Romance Philology* 31.2 (1977): 225-234.

LLAMAS, José, "La antigua Biblia castellana de los judíos españoles". *Sefarad* 4 (1944): 219-244.

LLAMAS, José. "La versión bíblica castellana más antigua, primera sobre el texto original. (Estudios y publicación de fragmentos inéditos de la misma)". *La Ciudad de Dios* 159 (1947): 563-598.

LLAMAS, José. "La versión bíblica castellana más antigua, primera sobre el texto original. (Estudios y publicación de fragmentos inéditos de la misma)". *La Ciudad de Dios* 160 (1948): 127-156.

LLAMAS, José. *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano*. San Lorenzo del Escorial: Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1949.

LLAMAS, José. "Antigua Biblia judía medieval romanceada". *Sefarad* 11 (1951): 290-304.

LLAMAS, José. *Biblia medieval romanceada judío-cristiana. Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino*. Madrid: CSIC, 1950-1955.

LOBRICHON, Guy. "Une nouveauté: les gloses de la Bible". *Le Moyen-Âge et la Bible*. Eds. Pierre Riché y Guy Lobrichon. París: Beauchesne, 1984. 95-114.

LOBRICHON, Guy. *La Bible au Moyen-Âge*. Paris: Picard, 2003.

LOEWE, Raphael. "The Medieval History of the Latin Vulgata". *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. Geoffrey W. H. Lampe. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 102-154.

LOMAX, Derek W. "The Autorship of the *Cronique latine des rois de Castille*". *Bulletin of Hispanic Studies* 40.4 (1963): 205-211.

LOMAX, Derek W. "Rodrigo Jiménez de Rada como historiador". *Actas V Congreso Asociación Internacional de Hispanistas (Burdeos: 2-8 de septiembre de 1974)*. Eds. Maxime Chevalier, François López, Joseph Pérez, Noël Salomon. Burdeos: Université de Bordeaux, 1977. 587-592.

LOWDEN, John. "La Biblia de San Luis como Biblia Moralizada". *La Biblia de San Luis. Vol. II*. Ed. Ramón González Ruiz. Barcelona: Moleiro Editor, 2002. 119-155.

LOWE, E. A. "The Codex Cavensis. New Light on its Later History". *Quantulacumque. Studies Presented to K. Lake*. Eds. Robert P. Casey et al. Londres: Christophers, 1937. 325-331.

LUSCOMBE, David. "Peter Comestor." *The Bible in the Medieval World*. Eds. Beryl Smalley, Katherine Walsh y Diana Wood. Oxford: Ecclesiastical History Society/Basil Blackwell, 1985. 109-129.

LUSO SOARES, Miguel. *O Humanismo e o Mundo do Direito. Contributo para a Historia da Cultura em Portugal*. Tesis doctoral. Vila Real: Universidade do Trás-os-Montes e Alto Douro, 2010.

MACDONALD, Robert A. "Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform". *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and Force in the Middle Ages*. Ed. Robert I. Burns. Princeton: Princeton University Press, 1985.

MAGAZZÙ, C. *La teoria delle sei età del mondo: tra tarda antichità ed alto medioevo*. In *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e Cristiana del tempo e della storia*. Eds. Lietta De Salvo y Angelo Sindoni. Catanzaro: Soveria Mannelli, 2002. 109-115.

MAGRINI, Sabina. "La Bibbia all'università: La 'Bible de Paris' e la sua influenza sulla produzione scritturale coeva". *Forme e modelli Della tradizione manoscritta della Bibbia*. Ed. Paolo Cherubini. Ciudad del Vaticano: Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, 2005. 407-421.

MANCILLA REYNOSO, Demetrio. *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando*. Madrid: CSIC, 1945.

MARAVALL, José Antonio. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: CEC, 1964.

MARAVALL, José Antonio. “Notas sobre el origen de “Español”. *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa. Vol. 2*. Madrid: Cátedra/ Seminario Menéndez Pidal/ Gredos, 1972. 343-354.

MÁRQUEZ-VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Ediciones Bellatierra, 2004.

MARTIN, Georges. “De nuevo sobre la fecha del *Setenario*”. *e-Spania* [en línea] 2 (2006). [Recurso en línea: <http://e-spania.revues.org/381>].

MARTÍNEZ ÁLVAREZ, Josefina. “Notas de léxico medieval”. *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la lengua española. Vol. I*. Eds. Manuel Ariza *et al.* Madrid: Arco/Libros, 1988. 919-925.

MARTÍNEZ DELGADO, José. “El comentario a Salmos de Mošeh Ibn Chiquitilla”. *Miscelánea de estudios árabes y hebreos* 52 (2003): 201-241.

MARTÍNEZ DELGADO, José y KhadiYa SA’IDI. “Exégesis bíblica del período de Taifas: el comentario de Ibn Giqatela al Salmo 68”. *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 11 (2007): 73-100.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José y Nadia PETRUS. “Las motivaciones generales de las traducciones medievales latinas del Corán”. *The Journal of Medieval Latin* 18 (2008): 230-246.

MATUTE MARTÍNEZ, Cristina y Enrique PATO. “Morfología y sintaxis en el códice Escorial I.I.6”. *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*. Ed. Andrés Enrique-Arias. Logroño: Cilengua, 2010. 45-66.

McELENEY, Neil J. “1-2 Maccabees”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 421-446.

McKENZIE, John L. “Aspects of Old Testament Thought”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 1284-1315.

MENÉNDEZ ANEIROS, Mónica. *Variación léxica en las versiones medievales romanceadas del «Cantar de los Cantares»*. Memoria de licenciatura. Palma de Mallorca: Universidad de las Islas Baleares, 2010.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. “Las Biblias romanceadas y su influencia en la General estoria”. *Studium Ovetense* V (1977): 37-65.

MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes". *Nueva Revista de Filología Hispánica*. V.4 (1951): 363-380.

MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Los españoles en la historia*. 2ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1987 (1947).

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles. (Libro III)*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2003 (Madrid: La Editorial Católica, 1978 [1880]).

METZGER, Bruce M. "El Evangelio de San Mateo". *Erasmus* 76 (1965): 335-336.

MIGUEL CELDRÁN, Ana de. *Comparación entre la Vulgata latina y el romanceamiento castellano medieval de Lamentaciones del ms. Esc. I.I.6*. Memoria de licenciatura. Málaga: Universidad de Málaga, 1984.

MONTGOMERY, Thomas A. "Aportaciones léxicas y etimológicas de la Biblia Escorialense 6". *Boletín de la Real Academia Española* 46 (1966): 83-98.

MORENO BERNAL, Jesús. *Estudio lingüístico del Ms. Escorialense I.I.6 (Biblia romanceada de la primera mitad del s. XIII)*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 1975.

MORENO HERNÁNDEZ, Antonio. *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 1991.

MORREALE, Margherita. "La Epístola de San Pablo a los Romanos según el manuscrito escorialense I.i.2". *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 63 (1957): 423-451.

MORREALE, Margherita. "Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano". *Sefarad* 20.1 (1960): 66-109.

MORREALE, Margherita. "La Biblia de Alba". *Arbor* 47.177/178, (1960): 47-54.

MORREALE, Margherita. "Algunas adiciones al *Diccionario crítico* de Corominas derivadas de las antiguas biblias". *Revista Portuguesa de Filología* 11 (1961): 119-122.

MORREALE, Margherita. "Biblia romanceada y Diccionario histórico. Observaciones del curioso lector". *Studia philologica. Homenaje a Dámaso Alonso. Vol. II*. Madrid: Gredos, 1961. 509-536.

MORREALE, Margherita. "El glosario de rabí Mosé Arragel en la *Biblia de Alba*". *Bulletin of Hispanic Studies* 38. 2 (1961): 145-152.

MORREALE, Margherita. "Arcaísmos y aragonesismos en el Salterio del Ms. bíblico escurialense I-j-8". *Archivo de Filología Aragonesa* 12-13 (1961-1962): 7-23.

MORREALE, Margherita. "Alcuni aspetti filologici della storia delle volgarizzazioni castigliane medioevali della Bibbia". *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1962. 319-337.

MORREALE, Margherita. "El Canon de la Misa en lengua vernácula y la Biblia romanceada del siglo XIII". *Hispania sacra* 15 (1962): 203-219.

MORREALE, Margherita. "Apostillas a un glosario de la Biblia medieval romanceada". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 17.2 (1963-1964): 338-351.

MORREALE, Margherita. "Apostillas lexicales a los romanceamientos bíblicos: letra A". *Homage to John M. Hill. In Memoriam*. Bloomington: Indiana University, 1968. 281-308.

MORREALE, M. "De la comparación bíblica en un romanceamiento castellano del siglo XIII (Ms. Esc. I-I-6)". *Litterae hispanae et lusitanae* (1968): 241-298.

MORREALE, Margherita. "Apuntaciones para las tareas del Seminario de Lexicografía Española de la Universidad de Padua". *Anuario de Letras* 7-8 (1968-1969): 111-148.

MORREALE, Margherita. "Vernacular Scriptures in Spain". *The Cambridge History of the Bible. Vol. II. The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. Geoffrey W. H. Lampe. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 465-491.

MORREALE, Margherita. "Más apostillas en los márgenes del *Diccionario Crítico Etimológico* de Corominas". *Revista de Filología Española* 53 (1970): 137-154.

MORREALE, Margherita. "Otra serie de apostillas en los márgenes del *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* de Juan Corominas, sacadas del ms. I.I.6". *Revista de Filología Española* 56 (1973): 103-108.

MORREALE, Margherita. "Al margen de la historia de la Biblia latina y romance en España". *Iberoromania* 1 (1974): 41-51 [*Escritos escogidos de lengua y literatura española*. Eds. José Luis Rivarola y José Pérez Navarro. Madrid: Gredos, 2006. 69-80].

MORREALE, Margherita. "Grafías latinas y grafías romances: a propósito de los materiales 'ortográficos' en el último tomo de la edición crítica de la Vulgata". *Emerita* 42 (1974): 37-45.

MORREALE, Margherita. "Sobre el léxico de la traducción del Nuevo Testamento en el ms Escurialense I.I.6". *Medioevo Romano* 1 (1974): 304-315.

MORREALE, Margherita. “La ‘Biblia moralizada’ latino-castellana de la Biblioteca Nacional de Madrid (MS 10232)”. *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 29 (1975): 437-456 [*Escritos escogidos de lengua y literatura española*. Eds. José Luis Rivarola y José Pérez Navarro. Madrid: Gredos, 2006. 125-144].

MORREALE, Margherita. “Lectura del primer capítulo del Libro de la Sabiduría en los romanceamientos bíblicos contenidos en Esc. I, 1.6, "General Estoria" y Esc. I, 1.4”. *Revista de Filología Española* 58 (1976): 1-33.

MORREALE, Margherita. “Sobre el latinismo en los romanceamientos bíblicos: alternancias léxicas con el lexema patrimonial en dos testimonios de una misma versión de los libros de los Macabeos (Esc. I.i.4 y Ac. Hist. 1)”. *Revista de Filología Española* 59 (1977): 35-45.

MORREALE, Margherita. “Una lectura de Sab. 2 en la General Estoria: La Biblia con su glosa”. *Berceo* 94-95 (1978): 233-254.

MORREALE, Margherita. “Los glosarios latino-castellanos del s. XV considerados en relación con los romanceamientos bíblicos medievales”. *Revista de Filología Española* 61 (1981): 15-28.

MORREALE, Margherita. “La General Estoria de Alfonso X como Biblia”. *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Valencia 25-30 de agosto 1980)*. Ed. Giuseppe Bellini. Roma: Bulzoni, 1982. 767-773.

MORREALE, Margherita. “¿Merecen atención los romanceamientos serviles del s. XV?: El caso de Esc. II.4”. *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes. Vol. III*. Oviedo/Madrid: Universidad de Oviedo/Gredos, 1987. 205-214.

MORREALE, Margherita. “Hacia una edición crítica del Salterio”. *Helmantica* 39 (1988): 403-408.

MORREALE, Margherita. “Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare—Bible: Castilian Translation from Latin”. *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Ed. Lino Leonardi. Florencia: Edizioni del Galluzzo, 1998. 255-287.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. “The First Letter to the Corinthians”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 798-815.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. “The Second Letter to the Corinthians”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 816-829.

NEYREY, Jerome H. "The Epistle of Jude". *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 917-919.

NIEDEREHE, Hans Joseph. "Alfonso X el Sabio y el ambiente lingüístico de su tiempo". *Revista Española de Lingüística* 13.2 (1983): 217-239.

NIEDEREHE, Hans Joseph. *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*. Madrid: SGEL, 1987.

NIETO SORIA, José Manuel. "Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII". *En la España Medieval* V (1986): 709-729.

NIETO SORIA, José Manuel. "Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII". *Anuario de estudios medievales* 27.1 (1997): 43-101.

NIETO SORIA, José Manuel. "La monarquía como conflicto de legitimidades". *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*. Ed. José Manuel Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2006. 13-72.

NIETO SORIA, José Manuel e Iluminado SANZ SANCHO. *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid: Istmo, 2002.

ORFALI, Moisés. "La prédication chrétienne sur les Juifs en Espagne du bas Moyen Âge". *Revue de l'histoire des religions* 1 (2012): 31-52.

OROZ, Rodolfo. "El vocabulario del manuscrito escurialense I-j-8, según la Biblia romanceada". *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile* 4 (1944-1946): 261-434.

PALAZZO, Eric. *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998.

PÉREZ, Florentino. "La Biblia en España". *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura. Vol. I. Introducción General*. Eds. Bernanrd Orchard et al. Barcelona: Herder, 1956. 83-97.

PÉREZ, Joseph. *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Crítica-Austral, 2013 (1993).

PÉREZ ALONSO, M. Isabel. "Contribución al estudio de los hebraísmos léxicos, semánticos y morfosintácticos en la Biblia Medieval Romanceada". *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo* 46 (1997): 11-22.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. "Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 14-15 (1989): 17-35.

PÉREZ MONZÓN, Olga. “La dimensión artística de las relaciones de conflicto”. *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*. Ed. José Manuel Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2006. 547-620.

PERKINS, PHEME. “The Johannine Epistles”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 986-995.

PICK, Lucy K. *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and Muslims and Jews of Medieval Spain*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

PICK, Lucy. “Rodrigo Jiménez de Rada and the Jews: Pragmatism and Patronage in Thirteenth Century Toledo”. *Viator* 28.1 (2008): 203-222.

PICK, Lucy K. “What Did Rodrigo Jiménez de Rada Know about Islam?”. *Anuario de historia de la Iglesia* 20 (2011): 221-235.

POLENTINOS FRANCO, Valentín. *Edición del romanceamiento de Jeremías del ms. Esc.II.6 con el texto subyacente de la Vulgata*. Tesis doctoral. Málaga: Universidad de Málaga, 1987.

POLLIDORI, Valentina. “La glossa come tecnica di traduzione”. *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Ed. Lino Leonardi. Florencia: Edizioni del Galluzzo, 1998. 93-118.

PUEYO MENA, F. Javier. “Biblias romanceadas y en ladino”. *XV Curso de verano – Universidad de Castilla La Mancha. Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*. Madrid: CSIC, 2008. 1-48.

PUYOL, Julio. “Prólogo”. *Crónica de España*. De Lucas de Tuy. Ed. Julio Puyol. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926. v-xxxvi.

RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. “Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública”. *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*. Ed. José Manuel Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2006. 299-358.

RATCLIFFE, Marjorie. “Judíos y Musulmanes en *Siete Partidas* de Alfonso X”. *Alfonso X El Sabio, Vida, Obra y Época*. Eds. Juan Carlos de Miguel Rodríguez et al. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989. 237-249.

REILLY, Bernard F. “Bishop Lucas of Túy and the Latin Chronicle Tradition in Iberia”. *The Catholic Historical Review* XCIII. 4 (2007): 767-788.

REILLY, Bernard F. “The *Chronica Latina Regum Castellae*: Historical Composition at the Court of Fernando III of Castile, 1217-1252”. *Viator* 41.1 (2010): 141-154.

REILLY, Bernard F. "The *De Rebus Hispaniae* and the Mature Latin Chronicle in the Iberian Middle Ages". *Viator* 43.2 (2012): 131-146.

REILLY, Bernard F. "Alfonso VIII, the Castilian Episcopate, and the Accession of Rodrigo Jiménez de Rada as the Archbishop of Toledo in 1210". *The Catholic Historical Review* XCIX.3 (2013): 437-454.

REINDEL, Kurt. "Ein Legendar des 12. Jahrhunderts aus dem Kloster Pomuc". *Festschrift für Max Spindler*. Ed. Albrecht Dieter. München: Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1969. 143-163.

REINHARDT, Klaus y Ramón GONZÁLVEZ. *Catálogo de Códices Bíblicos de la Catedral de Toledo*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1990.

REINHARDT, Klaus y Horacio SANTIAGO-OTERO. *Biblioteca bíblica ibérica medieval*. Madrid: CSIC, 1986.

REINHARDT, Klaus y Horacio SANTIAGO-OTERO. "Comentaristas bíblicos de los siglos XII y XIII". *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1988. 193-208.

RESNICK, Irvén. "The Falsification of Scripture and Medieval Christian and Jewish Polemics". *Medieval Encounters* 3 (1996): 344-380.

REVILLA RICO, Mariano. "Notas para la historia de las antiguas versiones castellanas de la Biblia. "La translación del Salterio que hizo Maestre Herman el Alemán". *Estudios Bíblicos* 1 (1929): 28-38.

RICHARD, Javier A. *Fernando III. Cruzado y santo*. Málaga: Aladena, 2009.

RICO, Francisco. *Alfonso el Sabio y la General estoria: tres lecciones*. Barcelona: Ariel, 1972.

ROBERTS, Bleddyn J. "The Old Testament: Manuscripts, Text and Versions". *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. Geoffrey W. H. Lampe. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 1-26.

RODRÍGUEZ, Florencio Marcos. "El Dialogus Libri Vitae del arzobispo Jiménez de Rada". *Salmanticensis* 9 (1962): 617-622.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. "La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa durante el reinado de Fernando III (1217-1252)". *Hispania* 48 (1988): 7-48.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. "*De rebus Hispaniae* frente a la *Crónica latina de los reyes de Castilla*: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad

del siglo XIII". *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 133-149.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. "Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille au XII et XIII siècles". *Journal des savants* 1 (2004): 129-163.

ROJO ORCAJO, Timoteo. "La biblioteca del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y los manuscritos del monasterio de Santa María de Huerta". *Revista Eclesiástica* I.3 (1929): 196-219.

ROTH, Norman. "Jews and Albigensians in the Middle Ages: Lucas of Tuy on Heretics in Leon". *Sefarad* 41 (1981): 71-93.

ROTH, Norman. "New Light on the Jews of Mozarabic Toledo". *Association for Jewish Studies Review* 11. 2 (1986): 189-220.

ROTH, Norman. "Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos: La divisa y los diezmos de los judíos". *Anthologica Annua* 35 (1988): 469-481.

ROTH, Norman. "Bishops and Jews in the Middle Ages". *Catholic Historical Review* 80.1 (1994): 1-17.

ROTH, Norman. *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and conflict*. New York: Brill, 1994.

ROTH, Norman. *Conversos, Inquisition and the expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

ROTH, Norman. "Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles". *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*. Ed. Ángel Sáenz Badillo. Córdoba: El Almendro, 2000. 87-110.

RUIZ, Elisa. *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*. Salamanca: Instituto del Libro y de la Lectura, 2004.

SÁENZ Badillo, Ángel, ed. *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*. Córdoba: El Almendro, 2000.

SALVADOR MARTÍNEZ, H. *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2006.

SALVO GARCÍA, Irene. "Las Heroidas en la General Estoria de Alfonso X: texto y glosa en el proceso de traducción y resemantización de Ovidio". *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 32 (2009): 205-228.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *El Islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *Estudios polémicos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 2010 [1956].

SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío. “Sobre las modalidades y funciones de las imágenes en el Tumbo A”. *Índice de los privilegios reales que contiene este libro intitulado de la letra A. Original conservado en la Catedral de Santiago. Vol. II*. Ed. Manuel C. Díaz y Díaz *et al.* Santiago de Compostela - Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 2008. 143-216.

SÁNCHEZ CARO, José Manuel. “La Biblia en España”. *La Biblia en su entorno (Introducción al estudio de la Biblia. Vol. I)*. Eds. Joaquín González Echegaray *et al.*, Estella: Verbo Divino, 1990. 553-574.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “La General Estoria como obra de traducción (a propósito de GE3 Sab)”. *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Vol. II*. Ed. María Isabel Toro Pascua. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994. 923-931.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “Sobre la configuración de la llamada ‘ortografía alfonsí’”. *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Salamanca, 22-27 de noviembre de 1993)*. Eds. Alegría Alonso *et al.* Madrid: Arco/Libros, 1996. 913-922.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “Biblias romanceadas”. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía. Madrid: Castalia, 2002. 212-223.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “La normalización del castellano escrito en el siglo XIII. Los caracteres de la lengua: grafías y fonemas”. *Historia de la lengua española*. Ed. Rafael Cano Aguilar. Barcelona: Ariel, 2005. 423-448.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “La Biblia en la historiografía medieval”. *La Biblia en la literatura española. Vol. I. Tomo II*. Ed. Gregorio del Olmo Lete. Madrid: Trotta, 2008. 77-194.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro. “Biblia e historiografía en los códices medievales”. *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación*. Ed. Pedro M. Cátedra. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2009. 71-90.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro y María Jesús TORRENS ÁLVAREZ. “Escorial I.I.6: la escritura”. *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*. Ed. Andrés Enrique-Arias. Logroño: Cilengua, 2010. 33-44.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio. “Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan”. *The Sermon. Typologie des sources du Moyen-Âge occidental*. Ed. Beverly Mayne Kienzle. Turnhout: Brepols, 2000. 759-858.

SANCHIS CALVO, María del Carmen. “Algunos aspectos léxicos de textos bíblicos medievales”. *Actas del I Congreso de Historia de la Lengua Española en América y España*. Eds. María Teresa Echenique, Milagros Aleza y María José Martínez. Valencia: Universidad de Valencia, 1995. 461-468.

SANTIAGO-OTERO, Horacio. *La Biblia en la Península Ibérica durante la Edad Media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2001.

SCHÖKEL, Luis Alonso. “La Biblia de Alfonso el Sabio”. “*Mis fuentes están en ti*”. *Estudios bíblicos de literatura española*. Eds. Luis Alonso Schökel y Eduardo Zurro. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998. 91-103.

SCHUSTER, Meter F. *La metodología escolástica en las obras de los glosadores*. S/f. [Recurso electrónico: www.peterfelixschuster.de/glosador.htm].

SCHWARZWALD, Ora. “On the Jewish Nature of Medieval Spanish Biblical Translations”. *Sefarad* 70.1 (2010): 117-140.

SERRANO, Luciano. “El canciller de Fernando III de Castilla”. *Hispania* 3 (1941): 3-40.

SIMON, Uriel. *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiag Gaon to Abraham ibn Ezra*. New York: State University of New York Press, 1991.

SHIMAHARA, Sumi. *Haymon d’Auxerre, exégète carolingien*. Turnhout: Brepols, 2013.

SIRANTOINE, Hélène. “La cancellería regia en época de Fernando III: ideología, discurso y práctica”. *Fernando III. Tiempo de cruzada*. Eds. Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma. Madrid: Sílex, 2012. 175-203.

SMALLEY, Beryl. “Les commentaires bibliques de l’époque romane: glose ordinaire et gloses périmées”. *Cahier de civilisation médiévale* IV.13 (1961): 15-22.

SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Age*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1964.

SMALLEY, Beryl. "The Bible in the Medieval Schools". *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. Geoffrey W. H. Lampe. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 197-220.

SOIFER, Maya. "Beyond *convivencia*: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain". *Journal of Medieval Iberian Studies* 1 (2009): 19-35.

SOLALINDE, Antonio G. "Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales de la Biblia. I". *Modern Philology* 27 (1929-1930): 473-484.

SOLALINDE, Antonio G. "Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales de la Biblia. II". *Modern Philology* 28 (1930-1931): 83-98.

STOPPACCI, Patrizia. "Le *Glossae continuae in Salmos* di Pietro Lombardo. *Status questionis*: studi progressi e prospettive di ricerca". *Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina. XLIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 8-10 ottobre 2006)* 20 (2007). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. 289-331.

STRAUSSER, Mary J. *Edition and Lexical Study of the Book of Job in Escorial Manuscript I.j.8*. Memoria de maestría. New Orleans: Tulane University, 1966.

STRAUSSER, Mary J. *The Books of Samuel according to Escorial Manuscript I.I.8: Text, Vocabulary and Phonology*. Tesis doctoral. New Orleans: Tulane University, 1982.

STRICKMAN, H. Norman. "Introduction". *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms*. Ed. H. Norman Strickman. Boston: Academy Studies Press, 2009. 1-12.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. "La situación jurídica de los judíos españoles". *Las tres culturas*. Ed. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. 11-20.

SUTCLIFFE, Edmund. F. "Jerome". *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. Geoffrey W. H. Lampe. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 80-101.

TABACCO, Giovanni. "Il cristianesimo latino altomedievale". *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*. Eds. Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi. Roma: Editori Laterza, 2011 (1997). 5-106.

THISELTON, Anthony C. "Hebrews". *Eerdmans Commentary on the Bible*. Eds. J. D. G. Dunn y J. W. Rogerson. Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 2003. 1451-1482.

TORRENS ÁLVAREZ, M. Jesús. *Evolución e historia de la lengua española*. Madrid: Arco/ Libros, 2007.

VACCARI, Alberto. “Alle origini della Vulgata”. *Civiltà Cattolica* LXVI.4 (1925): 290-297.

VACIAGO, Paolo. “Towards a Corpus of Carolingian Biblical Glossaries. A Research in Progress Report”. *Les Manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Actes du Colloque International organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture”*. Erice, 23-30 septembre 1994. Ed. Jacqueline Hamesse. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1996. 127-144.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. “Los judíos en la España medieval cristiana”. *Las tres culturas*. Ed. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. 21-35.

VANDERFORD, Kenneth H. “Introducción”. *Setenario*. De Alfonso X el Sabio. Ed. Kenneth H. Vanderford. Barcelona: Crítica, 1984. xii-lxxvii.

VAN LIERE, Frans. “Andrew of St. Victor and the Gloss on Samuel and Kings.” *Media Latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L. J. Engels*. Eds. Renée I. A. Nip y Hans van Dijk. Steenbrugge & Turnhout: Brepols, 1995. 249-253.

VAN LIERE, Frans. “Biblical Exegesis Through the Twelfth Century”. *The practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity*. Eds. Susan Boynton y Diane J. Reilly. New York: Columbia University Press, 2011. 157-178.

VERD, M. Gabriel. “Las Biblias romanizadas. Criterios de traducción”. *Sefarad* 31.2 (1971): 319-351.

VERDEJO SÁNCHEZ, M. Dolores. El léxico de Glosas de Vetus Latina en manuscritos de Vulgatas españoles. *Analecta Malacitana electrónica* 6 (2000). [Recurso electrónico: www.anmal.uma.es/numero6/Verdejo.htm].

VIVANCOS, Miguel C. “A propósito de las glosas marginales de los manuscritos visigóticos de San Millán de la Cogolla”. *Aemilianense* II (2010): 335-362.

VIVIANO, Benedict T. “The Gospel According to Matthew”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 630-674.

WILD, Robert A. “The Pastoral Letters”. *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Londres: Geoffrey Chapman, 1990. 891-902.

ZARCO CUEVAS, Julián. *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial. Vol. I-III*. Madrid: Imprenta Helénica, 1924-1929.

ZIER, Mark. “Peter Lombard and the *Glossa Ordinaria*: A Missing Link?”. *Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina. XLIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 8-10 ottobre 2006)* 20 (2007). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo. 361-410.

ZUCKER, David J. “What Sarah Saw: Envisioning Genesis 21:9-10”. *Jewish Bible Quarterly* 36.1 (2008): 54-62.

Apéndice 1. Las variantes textuales

En lo que concierne a las variantes textuales, nos limitamos a señalar unas pistas de investigación para profundizaciones de más amplio alcance. Según ya se ha mencionado en el apartado 3.4.6, hemos extraído una muestra de variantes textuales de E6 a partir de los libros de *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, *Isaías* y *Jeremías* (1-31). El análisis de esta selección no pretende ser exhaustivo, sino apuntar a la circunstancia de que los traductores efectuaran cierta labor crítica de determinación de un texto bíblico latino de referencia tomando en consideración los códices de la tradición hispana: *Cavensis* (siglo IX), *Toletanus* (siglo X, a partir de originales de los siglos VI-VII), *Legionensis 2* (siglo X) (Pérez 1956: 84-86). Como ya hemos señalado, el número de variantes textuales en los libros que se han considerado es mucho más elevado si se da constancia también de aquellas lecciones que se limitan a variaciones de palabras individuales. En esta sección nos referimos solamente a las variantes que abarcan frases o expresiones completas y que proceden de manuscritos hispanos sin encontrar evidencia dentro de la tradición parisina de las ediciones de la *Vulgata*, es decir, en los códices de la familia Ω y en la versión *Sixto-Clementina* que en dicha tradición se fundaba. El análisis, por tanto, no incluye aquellas lecciones atestiguadas por los manuscritos hispanos que aparezcan también en la tradición parisina, puesto que en ese caso no es posible determinar con certeza la fuente exacta de proveniencia, aunque no se pueda excluir que se trate de pruebas adicionales de la labor crítica efectuada por los traductores¹. Tampoco nos vamos a detener en las variantes textuales, por cierto muy numerosas, que se limiten a una palabra. Las informaciones críticas se basan en el aparato de la quinta edición de la *Vulgata* de Stuttgart (2007) y en la edición cuidada, por encargo de la Santa Sede, por los monjes benedictinos de la Abadía de San Jerónimo en Roma (1926-1978).

El libro de *Proverbios* presenta cuatro variantes que se corresponden con los criterios indicados: 3:28; 7:2; 13:9; 16:17. La primera lección (3:28) se atestigua en los códices *Cavensis* y *Toletanus*, y también de ella da constancia la versión griega de la *LXX*:

- a. E non digas a to amigo uete e torna cras e dar te. si luego pudieres dar. **ca no sabes que conteçra adelant.** (*Biblia E6*).
- b. Ne dicas amico tuo: Vade, et revertere, cras dabo tibi; cum statim possis dare. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Non enim scis quid superventura pariat/pariet dies. (*Cavensis, Toletanus*)².

La elección del tiempo futuro en la traducción de E6 (“conteçra”) sugiere que la lección proceda más bien del *Toletanus* (“pariet”).

¹ Esos versículos son: *Proverbios* 4:27; 9:18; 10:4; 12:11; 15:6; 15:28; 16:5; 17:16; 18:8; 18:22; 22:9; 25:10; 25:20; 27:22; *Sabiduría* 6:23; 9:19; 10:2; *Eclesiástico* 1:31; 1:32; 4:20; 10:12; 13:9; 16:20; 17:26; 21:5; 22:9; 27:23; 27:28; 28:20; 29:16; 29:17; 30:1; 32:14; 35:3; 38:18. El texto de estas variantes potenciales se reproduce en el Anexo 9.

² *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XI, p. 39; *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 960.

La variante sucesiva se halla en 7:2 y procede del código *Cavensis*, con correspondencia también en la *LXX*:

- a. **fijo onra a dios. e ualdras. E non temas a otro dios ageno si no a el.** Guarda los mios mandamientos e uiuras. e la mi ley assi como la niniella del to oio. (*Biblia E6*).
- b. Fili, serva mandata mea, et vives; et legem meam quasi pupillam oculi tui. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. fili mi honora dominum et ualebis praeter eum uero ne timueris alium. (*Cavensis*)³.

La variante sucesiva se encuentra en 13:9 y también es atestiguada per el *Cavensis*, el *Toletanus* y la *LXX*:

- a. La lumbr de los iustos alegra. mas la de los malos amatada sera. **las almas engannosas estan en pecados. mas los iustos piadosos son e an piedat.** (*Biblia E6*).
- b. Lux istorum laetificat, lucerna autem impiorum extinguetur. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. animae dolosae errante in peccatis iusti uero misericordes sunt et miserentur. (*Cavensis, Toletanus*)⁴.

La última variante en *Proverbios* se halla en 16:17; se encuentra en el *Cavensis* y en el *Toletanus*. Sin embargo, en este código la frase añadida es más larga y E6 no la traduce por completo. La lección más larga es atestiguada también por la *LXX*:

- a. Carrera de iusticia desuia de males. el guardador de su alma; guarda su carrera. **Qui toma castigamiento; sera en riquezas. Qui guarda sossannos; sabio sera. Qui guarda sus carreras. guarda su alma.** (*Biblia E6*).
- b. Semita iustorum declinat mala; custos animae suae servat viam suam. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. qui excipit disciplinam in bonis erit qui autem custodit increpaciones sapiens fiet (*Cavensis*) / qui custodit uias suas custodit animam suam diligens autem uitam parcet ori suo (*Toletanus*)⁵.

El traductor de E6, por tanto, parece seguir la lección del *Toletanus*, sin embargo, omitiendo la última frase de la variante (“diligens autem uitam parcet ori suo”). Teniendo en cuenta las ocurrencias que hemos señalado, los traductores de E6 parecen haber consultado ambos códigos para la traducción del libro de *Proverbios*.

En el libro de la *Sabiduría* hemos identificado una variante; el manuscrito de procedencia parece más bien ser el *Cavensis*. Se trata del versículo 6:8. En 6:8 podemos leer:

- a. Ca dios no apartara persona de cadauno **ca el es sennor de todos.** ni aura uerguença de ninguna grandez. ca el fizo el chico e el grand. e equal mentre a el a pensar de todos. (*Biblia E6*).
- b. Non enim subtrahet personam cuiusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cuiusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. (*Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Non enim subtrahet personam cuiusquam Deus qui est omnium dominator. (*Cavensis*)⁶.

³ *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XI, p. 47; *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 963.

⁴ *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XI, p. 65; *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 968.

⁵ *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XI, p. 75; *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 971.

⁶ *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 1009.

En el libro de *Eclesiástico* se halla una variante textual en 43:25 que destaca también por una omisión de contenido:

- a. En la su palaura queda el uiento. con so pensamiento amansara el abisso. e dios lo planto. (*Biblia E6*).
- b. In sermone eius siluit ventus, et cogitatione sua placavit abyssum; et plantavit in illa Dominus insulas. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

En muchos manuscritos, según también atestigua la lección preferida por la *Vulgata* de Stuttgart (2007)⁷, la última parte del versículo lee: “et plantavit illum Dominus Iesus”. La supresión de insulas/Iesus solo se encuentra en los códices hispanos *Cavensis*, *Toletanus* y *Legionensis* 2⁸.

Dentro del Antiguo Testamento queremos también señalar otras tres variantes que nos han llamado la atención: *Isaías* 53:12; *Jeremías* 3:5 y *Habacuc* 1:3.

La lección de *Isaías* 53:12 no es atestiguada por ninguna tradición textual; no se puede excluir que simplemente se trate de una traducción de tipo dinámico explicativo:

- a. Por ende esparzire yo a el muchos. e el partira los despoios de los fuertes. Por que dio su alma a muert. e escontado con los pecadores. e el leuo el pecado de muchos. e por los pecadores rogo **que non pereciessen**. (*Biblia E6*).
- b. Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est, et ipse percata multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Otra lección de interés es la de *Jeremías* 3:5 por encontrarse exclusivamente en los manuscritos Ω_m , Ω_s y Ω_j , es decir, en aquellos códices que la investigación crítica ha señalado como texto principal de referencia para la realización de E6 (Sánchez-Prieto Borja y Horcajada Diezma 1994: 54, Enrique-Arias 2010: 73; Alfaro Bech 1989: 2):

- a. Ensannar tas por siempre. o aturaras fasta en la fin. He que fablest e fezist quantos males podist. **e palauras de repentimiento; denosteste con palauras de soberbia. e henchiste tu mal pensamiento e mostreste to poder esquantra to marido. por que pudiesses fazer lo que asmest**. (*Biblia E6*).
- b. et pro uerbis penitentiae uerbis superbie blasphemasti et implesti malam cogitationem tuam et ostendisti contra uirum fortitudinem tuam ut possis facere quod sermone tractasti. (Ω_m , Ω_s y Ω_j).⁹

En *Habacuc* 1:3 también se encuentra un larga variante textual que inserta en el cuerpo del versículo una lección procedente de 1:13-14:

- a. Por que me mostrest maldat e trabaio ueer. e prea e tuerto contra mi? **Por que catas los despreciadores e callas follando el malo a maes iusto de si? E faras los ombres como peces del mar. e assi como las cosas rastrantes que no an guiador**. E iuizio e contradizimiento es mas poderoso. (*Biblia E6*).

⁷ *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart, 2007), p. 1084.

⁸ *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XII p. 335.

⁹ *Biblia Sacra* (Roma, 1926-1978), Vol. XIV, pp. 60-61.

- b. Quare ostendisti mihi iniquitatem et laborem, videre praedam et iniustitiam contra me? Et factum est iudicium et contradictio potentior. (*Habacuc* 1:3 *Vulgata Sixto-Clementina*).
- c. Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. **Quare respicis super iniqua agentes, et taces devorante impio iustiore se? Et facies homines quasi pisces maris, et quasi reptile non habens principem.** (*Habacuc* 1:13-14 *Vulgata Sixto-Clementina*).

El aparato crítico de la edición de la Abadía de San Jerónimo (1926-1978) señala la procedencia de esta variante en los manuscritos Ω s y Ω j (Vol. XVII, p. 198):

quare respicis contemptores et taces conculcante impio iustiore se et facies homines quasi pisces maris et quasi reptilia non habentia ducem.

En lo que concierne al Nuevo Testamento de E6, ya Montgomery y Baldwin (1970) señalaron la presencia de un número extremadamente elevado de variantes textuales reconducibles a distintas tradiciones manuscritas, entre las cuales destacan la irlandesa –que influyó la revisión de Alcuino de la *Vulgata* en el siglo IX– y la hispana, además de otras lecciones no catalogadas por el aparato crítico de Wordsworth y White (1889) y que podrían también fundamentarse en una práctica traductora no siempre ni necesariamente literal (Montgomery y Baldwin 1970: 23-25). La amplia mayoría de entre ellas consiste de términos sueltos o expresiones muy breves. El análisis de Montgomery y Baldwin utilizó como muestra de investigación los libros de *Mateo*, *Marcos*, *Lucas*, *Juan*, *Hechos*, *Romanos*, *Gálatas*, *Santiago* y *Apocalipsis* (1970: 32-61). La extrema diversidad en la procedencia de las variantes atestigua, quizá, un origen estudiantil de los manuscritos utilizados para la traducción de los diferentes libros bíblicos, conforme a la práctica de la época de copiar separadamente los distintos libros (1970: 62). Se señalan trece variantes procedentes del *Toletanus*¹⁰, dos del *Cavensis*¹¹ y cuatro compartidas por ambos códices¹². Como se puede ver por las listas de versículos proporcionadas en las notas de pie de página, las variantes procedentes de los manuscritos hispanos se concentran principalmente en *Mateo*, *Marcos*, *Juan* y *Hechos*, además de tres ocurrencias en *Romanos*; se trata de los mismos libros que también reproducen porciones de los prólogos procedentes del *Cavensis* y del *Toletanus*, según ya se ha mencionado en el apartado 5.3. Esta circunstancia puede señalar una proveniencia ecléctica de los textos de referencia para la traducción, sin excluir una labor consciente de fijación de un texto latino estandarizado.

La única variante textual que abarca frases enteras se encuentra en *I Juan* 5:7-8, el *Comma Iohanneum* cuyo caso ya se ha examinado en el apartado 5.3 con respecto al prólogo de las *Cartas Católicas*. Señalamos también que la lección de *I Corintios* 13:7 no se corresponde con ninguna referencia crítica conocida y catalogada por la edición del Nuevo Testamento latino de Wordsworth y White (1889: II, 249):

¹⁰ *Mateo* 19:20; 26:57; *Marcos* 9:15; 9:27; 14:30; *Juan* 4:12; 4:18; *Hechos* 2:27; 8:32; 14:10; *Romanos* 4:12; 5:6; 8:26.

¹¹ *Juan* 1:21; 3:7.

¹² *Juan* 1:51; 4:6; *Hechos* 7:16; 13:19.

- a. todas cosas suffre. todas cosas **de dios** cree. todas cosas espera. todas cosas sostiene. esto es. que atiende pazible mientras los prometimientos de dios. (*Biblia E6*).
- b. Omnia suffert, omnia crédito, omnia sperat, omnia sustinet. (*Vulgata Sixto-Clementina*).

Ya hemos mencionado la procedencia de la glosa en el apartado 5.6, pero el añadido “de dios” simplemente podría reflejar una traducción dinámica del texto latino o una variante latina no conocida.

Anexo 1. Miniatura del Libro de Proverbios de E6



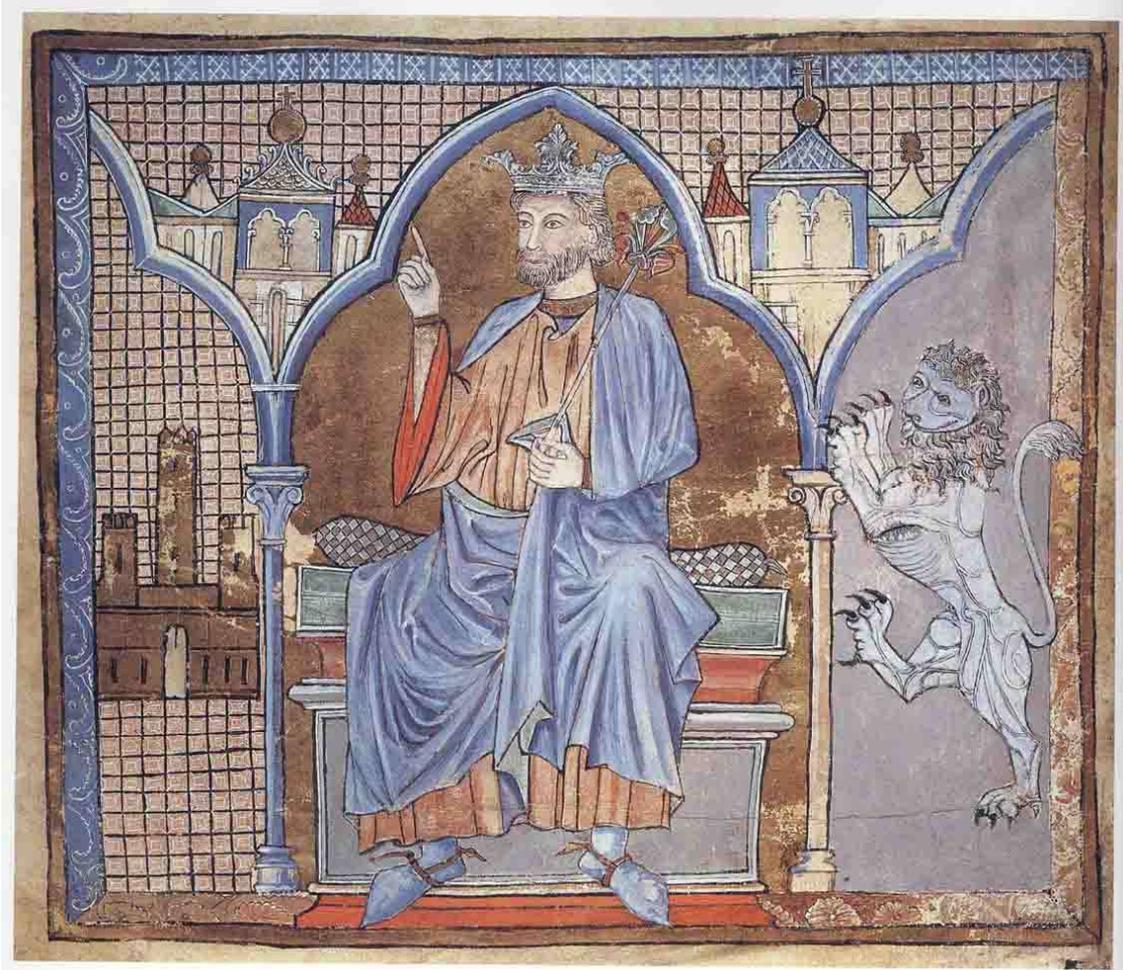
Primera miniatura del ms. E6 (Proverbios 1:1, folio 1ra)
[reproducción autorizada por la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial]

Anexo 2. Miniatura del Libro de Eclesiastés de E6



Miniatura del ms. E6 (Eclesiastés 1:1, folio 12vb)
[reproducción autorizada por la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial]

Anexo 3. Miniatura de Fernando III el Santo (Catedral de Santiago de Compostela)



Miniatura de Fernando III contenida en el *Tumbo A* (siglo XIII), conservado en la Catedral de Santiago de Compostela
[fotografía de David Temprano©]

Anexo 4. Las glosas en el Antiguo Testamento de E6¹

Isaías 10:3

Que faredes el dia del uisitamiento e del[a] (mal) [mezquindat] que uerna de luenne? A cuya ayuda fudredes? e o dexaredes uuestra gloria?

Isaías 10:5

Ay (ca) assur es uerga de mi sanna. e el es mio (palo) [blago]. En la mano dellos esta la mi sanna.

Isaías 10:6

Enuiar le a yente mintrosa. e mandar le ir contral pueblo de mi sanna. por robar le. e por prear le. e quel fuele assi como lodo de las (calles) [plaças].

Isaías 10:7

Mas non terna assi el. ni so coraçon no lo asmara assi. mas so coraçon terna mientes a (matar) [quebrantar] e a astragamiento de muchas yentes.

Isaías 10:13

Ca dixo. Por el poder de mi mano fiz esto. e con mio saber lo (asme) [entendi]. E tolli los terminos a los pueblos. e pree los capdiellos dellos. e tire como poderoso aquellos que estauan en altura.

Isaías 10:15

Puedes alçar la segur contra aquel que taia con ella? o alçar sa la sierra contra aquel que la tira? O alçar sa la (uerga) [piertega] contra aquel que la (trae) [lieua] o el (palo) [blago] (ca) [que] es [y] madero?

Isaías 11:8

e el ninno de la teta trebejara a los forados del aspío. e el ninno que mamare metra la mano en la cueua de la sierpe que es llamada regulus;

Isaías 40:9

Sobre la sierra alta sube tu que castigas a (iherusalem) [sion]. alça tu uoz fera ment tu que castigas a iherusalem. alça tu uoz non temas. Di a las ciudades de iuda. He que uuestro dios uiene.

Isaías 40:14

con qual tomo conseio il (mostro) [c**s*io]. e qual le mostro la semda de iusticia. il mostro saber e carrera de entendimiento?

Isaías 40:17

Todas las yentes assi son esquantra dios como si no[n] (ouiesse ninguna) [fuissen]. e assi como si no fuessen nada. en tanto son a el.

Ezequiel 1:9

e las alas dellos tannien la del uno ala del otro; E quando iuan non tornauan. Dize uno que esplano esta uision. que en yendo contra un cabo si quieren ir a otra part. que no se boluieren ni

¹ Reproducimos las glosas a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es). Omitimos las glosas de los capítulos 40-48 de *Ezequiel*, que reproducimos íntegramente en el Anexo 10.

punto ni se camiauau de su contenent. ca no auien por que. pues que a cada part auien una cara. pues dize que quando yuan que non se boluien_ mas cada uno yua contra o tenie su faz.

1 Macabeos 7:3

Ca antiocho el magno ouo dos fijos. seleuco e anthiocho ephiphano. E quando seleuco perdio el regno e la uida por antiocho ephiphano; dexo un fijo que auie nombre demetrio. e aqueste con miedo de so tio antiocho ephiphano; fue para los romanos con nicanor. e moro con ellos longamiente. E quando oyo que era muerto antiocho tornos a siria. E antiocho el ninno quiso lidiar con el. e la su hueste misma tomaron le e dieron lo a demetrio. e esto fizieron ellos por la su maldat del.

2 Macabeos 4:9

Sobre esto prometiel otros cient e cinquenta talentos. si fue otorgada al so poder escuela en iherusalem de las costumbres de los gentiles. e que estableciesse ephebia e los que eran en iherusalem quese escriuiessen por antiochenos. Ephebia es logar de puteria de uarones sin mugieres.

Anexo 5. Las glosas en el Antiguo Testamento de E8¹

Números 2:3

enta orient fincara Judas sus tiendas por las compaynnas de su huest. dize el maestro. Turma el dicho de treynta caualleros. & sera cabdieillo de sus fijos naason fijo de aminadab

Números 6:18

Estonz el nazareno Raer se a delant la puerta dela tienda del paramiento los cabeillos desu consagramiento. Dize el maestro nazareno quiere dezir tanto como santo o, florecient nazarenos eran llamados vnos que fazian como prometimiento de seer santos fasta tiempo seinalado, o, continuadament como samuel & conssegrauan se adios fascas apartauan se dela vida comunal delos honbres assi como algunos fazen agora que sieruen al hospital de Iherusalem por voto vn ayngo, o, dos. Et tomara sus cabeillos & poner los a sobrel fuego que es puesto so el sacrificio delas cosas de paz.

Números 12:15

Apartada ouo aseer maria fuera delas aluergadas siete dias & el pueblo non se mouio daquel lugar fasta que fuesse llamada maria. dize el maestro como dixiesse si su padre la trayere mal por algun su peccado non deuia ser enuergonçada alguna sazón:

Números 16:3

pararon se contra moysen & a aron et dixieron. Abonde vos que todo el pueblo de Santos es. por que uos enalçades vos sobre todel pueblo de dios: dize el maesro. Quando vio chore fijo de xuar ermano de amram, sus ermanos onrrados, el vno que hera obispo & el otro capdieillo del pueblo, ouo Imbidia & murmuro contra moysen & a aron con otros dozientos & Cinquanta que ouo y delos leuitas mayores que aduzie por dignos de seer sacerdotes. et ayuntara assi datan & abiron que eran mayores delos de Ruben, et dizie que aquellos deuien seer capdieillos del pueblo por que vinien de Ruben el mayor, fijo de Jacob diz la biblia.

Números 24:16

dixo el oydor, delas palauras de dios, que Sabe el enseynamiento del muy alto & vee las uisiones del podient sobre toda cosa, que cayendo alos oios abiertos. diz el maestro, que quando dormie en sueyngo ueye lo que auie adezir, & era Cerrado el oio dela carne & abierto el oio del coraçon. biblia.

Números 24:25

Leuantosse balaam & tornosse asu lugar & balaac tornosse por la carrera que hera venido. dize el maestro que balaam dioles conseio que las mancebas virgines & hermosas tomassen et que las pusiessen ante las tiendas delos fijos de Israhel et que uernien los mancebos aeillas, & que eillas tanto trabaïassen que los fiziessen traspasar las leyes de sus padres & que adorassen los dios agenos, et el su dios ques les ensannarie de guisa, porque serien maltrechos. los de madian fizieron lo assi, pero delas mancebas de moab trayeron y pocas, car, naturalmiente son feas.

2 Samuel 7:14

& sere yo su padre & el mio fijo: Dize el maestro que por promission semeia que saluo es salomon. Biblia. Et si el fiziere malamiente alguna cosa apremiar lo he yo con verga delos ombres con maiamientos delos fijos delos ombres.

¹ Reproducimos las glosas a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

2 Samuel 7:19

mas esto Seynnor pocca cosa es esquantra ti, & avn fablas del tu sieruo longamientre, Car seynnor esta ley es desde adam Dize el maestre, tanto es como si dixiesse esta en ley del ombre que piensse de sus fijos o que de loor adios delas mercedes queli faze: Biblia:

2 Samuel 8:17

et achimelech fijo de abiathar, & Sadoc fijo de achitob, eran sacerdotes, et sarias era chanceler: Et banaias, fijo de Joiade era sobre cerety & felety: Dize el maestro que eran sacerdotes que guardauan la Cabeça de dauid: Otros dizen que estos eran los mas fuertes dela hueste que guardauan al Rey. diz la biblia. Mas los fijos de dauid eran sacerdotes, esto es. que eran mas dignos que los, otros, empues el Rey:

2 Samuel 14:14

Todos morimos et nos ymos *ssi como agoa por la tierra que nunca mas *orna, diz el maestre: Tanto es como si *issiesse el tu fijo que es muerto, ya no lo pu*des cobrar, Mas val que acoias al biuo que no *engar al muerto que los pierda ambos: Et non quier dios ques ques pierda el al*a, ante asma como no perezca el que *s echado:

2 Samuel 21:19

la tercera batailla fue en gob con los philisteos quando mato el dado dios fijo de soto, et margomador de betlleem, agolias getheo que auie la lança como lizero de texedores: Diz el Maestre que estos tres nombres son contados adauid de dios dado, fijo de soto et margomador de bethlleem de dios dado por que fue dado asaluamiento, o adeffendimiento de israhel por Rey fijo de soto por que fue tomado delas pasturas et de los Sotos margomador, por que fue su Madre del linage de beseleel el margomador:

1 Reyes 9:13

et dixo estas son Ciudades que me dist hermano & puso les nonbre tierra de capul que es despagamiento, dize el maestro que estonce fue clamada primerament galilea delas gentes aquella tierra. non porque morasen en ella gentiles. Mas porque era en seynnorio de Rey gentil.

1 Reyes 9:28

et passaron a offir & tomaron ende .iiiiC. & .xx. quintales de oro que trayeron al Rey salomon. Dize el maestro que yuan aIndia & açiliçia. & acabo de tres aynnos que tornauan asalomon con .iiiiC. & xx. quintales de oro & trayen plata & huessos de elefantes & pagos & ximios & piedras preçiosas. & mucha fusta que semeiaua de sechim. & olie bien. Deque fizo salomon lechos & sentamientos en la casa de dios & en la casa del Rey çedras & liras fizo de electro que es mezcla de oro & de plata. En aquel tenplo la plata fascas no valia. nada car muchas siellas de plata auie en iherusalem alas puertas delas casas. & auie de fusta de cedro abondamiento. asi como desicomoro:

1 Reyes 10:13

El Rey salomon dio ala Reyna de sabba lo que quiso & quanto le pidio, fuera aquello que ella le auia dado en dono. et caualgo & fuese con su conpaynna pora su tierra. Dize el maestro que algunos dizen que enuio ella. depues asalomon adezir por su carta loque el non oso antel dezir. que viera vn fust enla casa del soto en que auie aser colgado vno por cuya muert perezcrie el Regno delos Judios & mostro lo al Rey por çiertas seynnales. et salomon temiendo esto tomo aquel fust & soterrolo muy fondo ius la tierra. Mas de como fue fallado enla laguna quando al tiempo dela pasion de xpisto. non es cierta cosa Et creye hombre que aquel madero fue la cruz de xpisto el nuestro seynnor Diz la biblia.

1 Reyes 11:10

& que le auia castigado que non fuese siguiese los dios agenos & non guardo lo que le mando dios. Dize el maestro que el ydolo de amon puso salomon en mont oliuet en derredor del templo de dios & esto peso adios mucho & vino nathan el propheta a otro alguno que enuio dios asalomon & dixole.

1 Reyes 11:43

fue salomon salomon pora sus padres & fue enterrado en la Ciudad de dauid su padre. & Regno roboam su fijo por el El maestro demandan algunos por qual Razon es dicho salomon vieio pues que es leydo que poco biuio mas de .Cincoanta aynos . Car roboam de .xli. ayño era quando murio su padre salomon. & el auie .xi. ayños quando lo engendro. Planament dize iosephus asi Murio salomon muy vieio que Regno ochanta ayños & biuio nouanta & iiiio. ayños. Mas la diuina scriptura non conta si no los ayños que Regno ante que errase contra dios

2 Reyes 2:9

& quando ouieron pasado. Dixo helyas a helyseo demanda me que quieres que te faga ante que sea leuado de ti. Et dixo helyseo. Ruego te que sea el tu spiritu doblado en mi. Diz el maestre que doblado spiritu ouo helyas que prophetaua & fazie miragos biblia.

2 Reyes 4:13

helyseo dixo asu moço dile que piense de nos bien. & que quiere que le faga? As alguna cosa de librar que fable yo por ti al Rey o al capdiello dela caualleria? Ella dixo moro en medio del mi pueblo. Diz el maestro que tanto es. como si dixiese no he aqui parientes.

2 Reyes 5:19

Et dixo helyseo. ve en paz. El eslio dela tierra & fue su via. Diz el maestro que leuo naaman dela tierra de israel pora fazer altar al dios de israel & que lo adorase.

2 Reyes 8:15

Quando vino otro dia tomo vn painno & vertio agua sobrel. diz el maestro que mullo vn panno & echolo sobre si pora esfriarse dela grant calentura. biblia. Quando el fue muerto. Regno azael porel.

2 Reyes 12:20

las otras cosas & todos los fechos scriptos son en el libro delos Reyes de Juda Diz el maestro que porque el Rey Joas fizo apedrear dentro en el templo a azarias fijo de Joiadas por quello amonestaua que non se quitase delas carreras de dios que no ouo el pueblo Respuesta de dios en el templo. asi como primero la auien. mal fiestament biblia.

2 Reyes 16:18

& vna archa del sabbado que auie nonbre musac que auia fecho en el templo tirola de alli. Dize el maestro que musac era delos pelegrios asi como gazofilacio delos Reyes & como corbanan delos sacerdotes. & el entrada del Rey que era de fuera fizola de dentro en el templo. Esto es que la cerco por amor del Rey de assur.

2 Reyes 18:16

En aquel tienpo quebranto ezechias las puertas del templo de dios. & las laminas doro que el auia fincado y. & diolas al Rey delos assirios. Dize el maestro que quando el Rey de ssur touo el trasoro que le Inbio ezechias que quebranto la treuga & Inbio grant huest que çercase ihesusalem. biblia.

2 Reyes 19:9

Et quando el Rey oyo dezir que taracha Rey de ethiopia era sallido pora lidiar con el Inbio mandaderos azechias & dixole. Mas el maestre dize que paso el Rey delos assirios a egipto pora combater la & quando vencido ouiese que viniesse a destruyr a iherusalem. Et teniendo en egipto vna ciudat çercada oyo dezir que vinie teracha Rey de ethiopia con grant poder pora ayudar a egipto & fue el pesant. Et dixo que taracha era sacerdot de vn ydolo que auie nonbre uulcan. & por esto que no lidiarie con el & vino a iudea & çerco a iherusalem. biblia.

2 Reyes 19:25

& no oyst tu lo que yo fiz al conpeçamiento? En los primeros dias lo forme & agora lo adux. El maestre esplana assi esta palaura. Et yo que auia puesto qui firiessse a los pccadores en el conpeçamiento: Agora lo conpli yo te di el poder & tu fezist lo. biblia. las ciudades muradas que son cuello delos lidiadores seran destroydas.

2 Reyes 20:7

Et dixo ysayas trahet me vn pan de figos. quando loy ouieron traydo puso lo sobre la plaga de ezechias & fue sano. diz el maestro que algunos dixieron que era apostema, & que por exo lo auia puesto los figos secos mallados. Mas aguila & teodocion dizen que fue enfermedad que es dicha delos Reyes. biblia.

2 Reyes 20:11

Rogo ysayas el propheta adios & torno la sonbra por las linnas que auia descendido en el orologe .diez grados atras. diz el maestro que era ora de medio dia. & la sonbra que ya passara .x. linnas en el orologe & diole a escugir al Rey si querie que souies el sol quedo en vn logar que no se mouies .x. oras o que se tornas a orient & que conpeçasse el dia de cabo Car por qualquiere destas serien annadidas a .xii horas. Et ezechias quiso mas que se tornas el sol a orient & tornose a orient por aquellas linnas mismas por do descendiera, Sano ezechias & a tercer dia fue al templo de dios & dixo est cantigo. yo dix en medio de mis dias yre alas puertas de infierno, esto es no ouiendo fijo que atendia a uer. yre a los infiernos. Et esto pensando demande te ati lo de mas de mis annos que ante quisiesses tu que ouiesse fijo que me leuasses la anima. Aeste cantigo de ezechias ponen los .lxx traslatadores el tal titulo. Oratio de ezechias Rey de iuda. mas mejor esta en ysaya que diz. scriptura de ezechias Rey de iuda. Car en este cantigo conto solamiente que auia pensado et que auia horado yaziendo enfermo & no oro si no dos verbos solos hy o dize. Seynno Recude tu por mi. & diz en la fin. seynnor libra me. Diz la biblia.

2 Reyes 20:13

Et fue ezechias muy liedo con los mandaderos, Car diz el maestre que enuio rrogar el Rey de babilonia a ezechias que fuese su amigo. Car el Rey de babilonia & el Rey de los medos auian se tirado ad aquella sazón del seynnorio del Rey delos assyrios. Mas cree hombre que esto que le Inbiaron mas fue por otro los caldeos husauan mucho de astronomia & non podien fallar ensu art porque auia estado alargado aquel dia en doble & auian oydo dezir que por el Rey de iherusalem auia estado fecho & Inbiaron a el por saber la uerdat. Et los caldeos aorauan al sol & Inbiaron presentes & donos al Rey por onrrar al hombre que onrrara el su dios. diz la biblia. Mostro ezechias a los mandaderos la casa delas espeçias & delas balssamos & oro & plata & espeçias de muchas maneras vnguentos & lectuarios & la casa de sus vasos & quanto auie en sus thesoros. No ouo y cosa que no les mostrasse. en toda su casa & ensu poder.

2 Reyes 21:16

Et de mas manasses que derramo mucha sangre sin culpa fasta que iherusalem esta llena por como sin los sus peccados en que fizo peccar ajuda & errar escuenta dios & dize el maestro que este Rey manasses mando sacar a ysayas fuera dela çiuðdat cabo el albuhera de siloe & fizo lo

serrar con sierra de fust. Et al començamiento que lo serrauan con grant quexa demandó agua & non gela dieron Inbiole dios agua asu boca & fino Pero non dexaron de sserrarlo los maderos & por este Inuiamiento de aquella agua ouo nonbre aquel logar siloe que diz tanto como Inuiado & non lo soterraron enel sepulcro delos prophetas, mas ius el Robre de rrojel cabo el passo delas aguas que auian fecho ezechias en rremenbrança del miraglo que auia fecho dios en aquellas aguas por oracion de ysayas. Car dize ephiphanio que quando senacherib se torno de egipto Inuió su huest a iherusalem çercar & fincaron sus tiendas cabo la laguna de siloe por amor dela agua. Et la laguna era comunal de todos. Que los dela çiuçdat podien yr aella & los de fuera ffizo oracion ysayas adios & quando sallien los dela çiuçdat por agua fallauan y asaz & quando los dela huest yuan alla secauasse asi que se marauellauan los assirios. dent auian dentro agua & avn por Remenbrança de aquel fecho las aguas de siloe no manan todauia sino alas vezes. Desi quando vino senacherip por si mismo fue la mortaldat enel su gentio como dixo de suso Et por Remenbrança desto soterro el pueblo aysayas el prophea en aquel logar onrradament que por las sus oraciones ouiesse aquellas aguas de pues dela su muert.

2 Reyes 23:29

En los sus dias pharaon Rey de egipto que auie nonbre necao fue contra el Rey delos assirios al Rio de eufraten & iosias Rey de iuda fue ael & mataron lo en maggedo. Mas dize el maestro que el Rey de egipto auia oydo dezir que el Rey de siria era assi desapoderado porque los de media & los de babilonia auian sallido de su vassallage & asmaua salomon que legerament podrie conquerir asiria & fue primero escuenta adremon que Regnaua estonz en carcamis & fue iosias contra el vedandole que non pasasse por su tierra. Et Inuió pharaon dezir aiosias. Et que te faze Rey de iuda. car no vo yo contra ti a eufraten. mas dios me Inbio alos medos & dexa me passar que no te mate dios que es conmigo. & no lo quiso consentir iosias, mas pararon sus azes el & adremon pora lidiar con pharaon & los ballesteros mataron aiosias en el campo de maggedo & adremon fizo planto muy grant con su huest sobre donde fue depues dicho, sera planto asi como el planto de adremon. & diz que cabo el arbol & cabo la fuent dolo mataron que se secaron & leuaron lo a iherusalem & enterraron lo con sus padres & planniolo toda iuda en iherusalem & mas que mas iheremias que sobre la su muert scriuio las lamentaciones desta manera. Como sera sola la Çiuçdat & lo otro que diz adelant & vsauan las los cantadores varones & mugeres sobre la muerte de iosias & luengo tienpo depues las dizien sobre la muert de iosias. en iudea & depues annadio hieremias otras lamentaciones sobre el destroymiento dela Çiuçdat. Diz la biblia.

Anexo 6. Las glosas en el Nuevo Testamento de E6¹

Romanos 3:30

Ca en uerdat un dios fizo derecha la circuncision de fe. e el prepucio que es la taiadura; por fe.

Romanos 4:18

e crou en esperança contra esperança, que el fuesse padre de muchas yentes; segund es dicho: Assi sera el to linnage cuemo las estrellas del cielo e cuemo el arena del mar.

Romanos 5:6

E quando nos eramos aun enfermos; christus por que murio segund el tiempo por nos malos. el iusto por nos pecadores?

Romanos 5:15

Mas regno la muert desde adam fasta moysen, aun en aquellos que non pecaron de la manera que adam, el que es forma del auenidero. Dize la glosa que adam fue fecho en forma del auenidero christo. E cuemo? Ca assi cuemo adam fue fecho por la mano de dios sin ayuntamiento de uaron e de mugier. assi ihesu christo fue concebido del sancto espirito en la uirgin sin ayuntamiento de uaron. Diz el apostol. mas non fue el don assi cuemo pecado. Dize la glosa que non fueron eguales el pecado e el don. Ca el pecado de adam duro fasta tiempo sennalado. mas la gracia e el don de dios que uino por ihesu christo durara siempre sin fin. e por esto non son eguales el pecado e el don. Diz el apostol. Si por el pecado de uno murieron muchos; mucho mas abondo la gracia de dios e el don en muchos por amor de un ombre ihesu christo.

Romanos 7:21

Quando quiero bien fazer, fallo la ley que es bona, ca el mal esta en mi.

Romanos 8:15

Ca no recibiestes espirito de seruidumbre decabo con temor. mas recibiestes espirito de afijamiento de fijos de dios en el que nos llamamos abba padre. Dize la glosa que abba en ebraygo; padre es en latin. e por que los ebreos dizen abba. e los gentiles padre; puso el apostol abba padre.

Romanos 8:29

Ca los que el dantes sopo que serien sanctos; aquellos enuio por seer conformados a la ymagen del so fijo. por que el sea el primer fijo entre muchos ermanos.

Romanos 11:17

E si algunos de los ramos fueron quebrantados tu estando oleastro. e oleastro es azeuuch fust enxerido en ellos. e eres compannero de la rayz e de la grossura de la oliua.

Romanos 11:32

Ca dios todo lo encerro en descreencia que aya merced de todos. de iudios e de gentiles.

Romanos 15:20

mas assi preygue el euangelio. no en aquellos logares o christo es nombrado de falsos mandaderos por que yo non cimentasse sobrel ageno fundamento.

¹ Reproducimos las glosas a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

Romanos 15:24

quando yo compeçare a yr en espanna; espero que en passando uos uere; e que uos me leuaredes alla. si primera mientras yo fuer a uos fructo daquella parte dond agora es la discordia.

Romanos 16:23

Saluda uos gayo mio huespet e toda la yglesia. Saluda uos erastus arquero de la cibdat. este era guardador de las archas e metien los pechos. e nuestro hermano quartu.

1 Corintios 4:10

Nos somos locos por christo. e uos sabios por christo. diz la glosa. nos somos locos por christo ca ya cruz preigamos. e uos semeiades sabios por christo callando. Nos flacos e uos rezios. uos nobles e nos uiles.

1 Corintios 5:6

No es bono el uuestro alabamiento, pues que tal cosa sofrides. Non sabedes que poca leadura corrompe toda la massa.

1 Corintios 6:12

Todas cosas me conuienen pedir. mas no me cumplen. Todas cosas me conuienen. mas yo non tornare so poder de ninguno. diz la glosa. non quiero tornar so poder de iuezes por cosa que aya a demandar. ni quiero seer so poder de alguna cosa. que por ella de coroto a mio hermano. ca estonz sennorea sobre nos la cosa. quando por el amor della posponemos el amor del uezino. diz el testo.

1 Corintios 7:5

No uos engannedes uno a otro si no con consentimiento a tiempo por que non seades en oracion. Diz la glosa. Non tuelga el uaron ala mugier ni la mugier al uaron so debdo por que no aya hy achaque de fazer adulterio. que por el departimiento no nazca fornicio. diz el apostol. E decabo digo. Tornat uos en aquello mismo por que uos no prueue satanas por el uuestro contenimiento.

1 Corintios 7:11

E si se departierre por achaque de fornicio; que este non casada. o que faga paz con su marido. e el uaron que non dexe su mugier sino por achaque de fornicio.

1 Corintios 7:15

E si el non fiel se partiere parta. Ca no es tenuto a seruidumbre el uaron o la mugier desta manera yerra so oio. En paz nos llamo dios. cuemo si dixiesse el fiel no es tenuto a seruicio desta guisa.

1 Corintios 7:20-21

Cada uno dela guisa que fue llamado assi sea esquantra dios. Fuste llamado seyendo sieruo; no ayas cura. E si puedes seer libre usa mas.

1 Corintios 8:7

mas no es sciencia en todos. Algunos y a con enferma conciencia del ydolo. e que comen delos sacrificios del ydolo. e la conciencia cuemo sea enferma. ensuziada es. diz la glosa. que algunos comen delos sacrificios con conciencia del ydolo. que tienen que el ydolo es alguna cosa de dios. e depues del conuertimiento comen de los sacrificios assi cuemo antes. cuemo si alli ouiesse alguna cosa de dios. e la conciencia daquellos es ensuziada. de los que an la ciencia de un dios.

1 Corintios 8:11

e pereçra el enfermo por la tu conciencia. por el qual fue muerto christus? Glosa. Si el que come las carnes de los sacrificios del ydolo uiere ati comer daquello mismo. non cuedara que lo fazes tu por onra del ydolo? El pereçra e tu pecas graue mientre.

1 Corintios 9:17

Si esto fago queriendo e deuoluntad; gualardon e dello. mas si lo fago a amidos; so despensero. esto es que los otros auran gualardon por mi mas yo no.

1 Corintios 10:11

Estas cosas contecieron a ellos en figura. ca escriptas son a castigamiento de nos. en los quales unieron las fines de los siglos. esta es la sesena edat en que somos nos.

1 Corintios 10:23

Todas cosas me conuienen. mas todas cosas hedifican. diz la glosa que nol era uedado por mandado de dios comer de las carnes de los ydolos. mas si las comiesse farie escandalo a los otros. diz el testo.

1 Corintios 10:28

E si alguno diziere esto es sacrificado para los ydolos; no lo comades por aquel que lo iudgo e por la conciencia. diz la glosa. non por que la uianda non sea limpia. mas por que non tenga aquel. que lo comes por onra del ydolo. diz el testo.

1 Corintios 10:30

Si yo con gracia prendo part por que sere denostado por que fago gracias? Esto es por que no cueden ellos que yo tengo el ydolo por alguna grand cosa. lo que es mucho de guardar.

1 Corintios 11:6

Si fea cosa es a la mugier seer tresquilada o descaluada cubra su cabeça. esto es que si la mugier non cubriere su cabeça; sea tresquilada o descaluada.

1 Corintios 11:10

E por ende deue la mugier cubrir su cabeça. por los angeles que son los sacerdotes.

1 Corintios 11:13

Vos mismos iudgad. si la mugier deue orar. esto es entrar en la iglesia non cubierta la cabeza.

1 Corintios 11:28

Mas prueue el ombre assi mismo. esto es que se alimpie e assi coma del pan e beua del caliz.

1 Corintios 11:29

Ca tod aquel que lo come o lo beue non digna mientre; iuzio come e beue para si mismo. no faziendo departamento entrel cuerpo de christo e las uiandas otras.

1 Corintios 11:34

E el que fambre ouiere coma en casa por que uos no ayuntedes en iuzio. diz la glosa. Hermanos quando uos ayuntades a recibir el cuerpo de christo; si alguno ouiere y quexoso que non quiera atender coma en su casa de su uianda. e depues non reciba el cuerpo de christo. e por ende assi lo ordenat e lo fazet; que uos no ayuntedes en iuyzio de dannamiento. diz el testo. Las otras cosas quando uniero uos las departire.

1 Corintios 13:7

todas cosas suffre. todas cosas de dios cree. todas cosas espera. todas cosas sostiene. esto es. que atiende pazible mientras los prometimientos de dios.

1 Corintios 13:8

Caridat numqua se pierde. esto es que numqua se fenescra eneste siglo ni en el otro. maguer que las obras quedan. Ca si nos creyendo e esperando amamos lo que non ueemos. quanto mas lo amaremos quando lo uieremos. siquier las prophecias seran uazias. esto es en el siglo auenidero quando todas las cosas pareçran a oio. siquier las lenguas quedaran. esto en el otro siglo. siquier el saber destroydo sera.

1 Corintios 13:9

Ca por parte sabemos e por parte prophetamos. esto es que ni sabemos acabada mientras; ni prophetamos acabada mientras.

1 Corintios 13:12

Agora ueemos cuemo por espeio en semeiança. mas estonce de cara a cara. Agora connozco por part. mas estonce connoscre assi cuemo so connoscido. esto es connoscre a dios assi cuemo el connozce ami.

1 Corintios 14:1

Seguid caridad. cobdiciat las cosas espiritales. e maes prophetar. esto es. desseat los dones del santo espirito. e deseate mas prophetar que no fablar en las lenguas.

1 Corintios 14:2

El que fabla en las lenguas no fabla a los ombres mas a dios. esto es que lo que el ombre en agena lengua e non connocuda fabla; no lo diz el ombre mas el espirito santo que fabla por la boca del; las santas cosas de dios. No entiende ninguno. mas el espirito fabla las cosas de dios.

1 Corintios 14:10

muchos languages que son en el mundo. e ninguna cosa sin uoz. esto es tanto uale aquella fabla; cuemo si fablase alguno en muchas lenguas a ombre que las numqua ouiesse oydas. ca no les nada al ombre lo quel dizen en lengua que no entiende.

1 Corintios 14:14

Ca si yo orare en las lenguas; el mio espirito ora. mas la miente sin fruto es. esto es que si yo fablare en las lenguas; el santo espirito me faze fablar que me es dado de dios. mas la miente de mio cuerpo sin entendimiento es de las cosas que digo. assi cuemo los ombres ladinos suelen cantar en griego por que an sabor de los sonos no entendiendo lo que dizen.

1 Corintios 14:15

Pues que fare? Orare con espirito. orare con miente. cantare con espirito e con miente. esto es. orare con la boca e con el coraçon.

1 Corintios 14:16

Mas si tu bien dixieres por espirito; qual cumple el lugar del nescio. Esto es. que si tu bien dixieres por espirito e nolo entendieres; non te cumple nada. El necio cuemo dira amen sobre la tu bendicion. pues que no entiende lo que tu dizes?

1 Corintios 14:17

Ca tu fazes bien oracion. mas el otro no es cimentado. esto es. por que lo no entiende.

1 Corintios 14:19

E mas quiero yo fablar en la yglesia cinco uierbos por mio seso con que ensenne a los otros; que no. diez. mil uierbos en la lengua. esto es. que mas quiero fablar poco con que pueda a los otros ensennar de fe e de costumbre. que fablar mucho en las lenguas e nolo entender.

1 Corintios 14:25

Las ascondudas cosas de so coraçon malfiestas son. esto es que connosce sus peccados ca dantes no los tenie por pecados. e omillando se adorara a dios. diziendo que uerdadera mentre dios es en uos.

1 Corintios 14:27

qual fabla en language segun de dos. o por que sea mucho segund tres. e por partes. e cada uno departa. est es el entendimiento. que si alguno fablare en languages no fablen mas de dos o de tres. por tal que no embarquen el dia. e que los prophetas no ayan tiempo de departir las escripturas aquellos que de toda la yglesia son alumbrados. e quando uno fablare; aya y otro que departa. esto es que lo faga entender al pueblo.

1 Corintios 14:28

Mas si no ouiere hy departidor; calle. en la eglesia el fablador de las lenguas. fable assi mismo e a dios. esto es que ore a dios. e que fable a onra e a loor de dios.

1 Corintios 14:29

los prophetas sean dos o tres que digan a reuezes. pues non deuen seer mas los que fablan en las lenguas. por esto dizen dos o tres; por que la palaura de dos o de tres cumple. e los otros iudguen entre si callando si es de recibir o si no lo que dizen.

1 Corintios 14:30

E si all otro fuere alguna cosa descubierta que see; calle el primero. esto es. que si a alguno de los que seen es descubierta alguna cosa de dios que diga; calle el primero e de logar all otro que fable.

1 Corintios 15:5

e quel uio cephas que es dicho pedro. e depues a los onze.

1 Corintios 15:23

Mas cada uno en su orden. esto es en su dignidat. el martir cuemo martir. ell apostol cuemo apostol. primera mentre christo. des hy los que son de christo. que crouieron en la su uenida.

1 Corintios 16:2

un dia cada setmana. Cada un de uos alce lo quel ploguiere en su casa. assi que quando yo uinier non sea todo cogido. Manda el apostol tod el pueblo ayuntar el dia del domingo en la eglesia e que traya alli cada uno lo que quiere dar pora los santos. e por que nolo desperdiciassen los malos seruidores; si en la eglesia fincasse; manda que lo lieuen consigo cada uno. e que lo alcen en lugar seguro; fasta que el uiniesse. e fazien esto cada domingo. por que lo que poc a poco es cogido; non se agrauian dello los ombres e depues fallan hy mucho. diz el apostol.

1 Corintios 16:3

E quando yo fuer alla los que uos prouaredes por epistolas aquellos enuiare a iherusalem con uuestras caridades. Esto diz el apostol. los que uos fallaredes que son pora ello; aquellos enuiare a iherusalem con uuestras cartas; e con las mias. e los que uos loaredes e por bien touieredes.

1 Corintios 16:12

Fago uos saber de apollo nuestro hermano quel roge mucho que fuesse auos con los frades. E enuerdat non fue su voluntat de ir agora auos mas uerna quando fuere tiempo. esto es quando uos fueredes enmendados.

1 Corintios 16:15

Ruego uos hermanos uos que sabedes la casa de esteuan e de fortunato. e de acaydo que son primicias de acaya. esto es que crouieron primera mientre e ordenaron assi mismos en seruicio de los santos;

1 Corintios 16:18

ca fartaron el mio espirito e el uuestro. Pues connoscet a los que desta guisa son. esto es onrat los.

1 Corintios 16:21

El mio saludamiento es por la mano de paulo. Esto es yo lo escreui por mi mano.

1 Corintios 16:22

E si alguno de uos no ama al nuestro sennor ihesu christo; sea anatema maranata. esto es. sea apartado de dios fasta que nuestro sennor uenga. maranata es tanto cuemo el sennor uiene. des hy diz el apostol.

2 Corintios 1:13

No uos enuiamos dezir otras cosas sino lo que leyestes e connociestes. Esto es. que uos non enuio dezir al en esta epistola; fuera lo que uos enuie en la primera. E yo e esperança que aquello connoscredes de nos daquia delante;

2 Corintios 1:18

Mas dios fiel es. ca en la nuestra palaura que fue a uos no ay es e no es. mas ha hy es en ello es. Est es el entendimiento. Verdadero es dios en sus prometimientos. el que es mio testigo que en toda la nuestra palaura que a uos fue dicha; no a hy es e no es. fascas no a hy mentira assi cuemo en las palauras de los falsos preigadores. Diz el apostol.

2 Corintios 1:20

Quantos prometimientos de dios son; en el es todo. Onde por el dezimos a dios amen por nuestra gloria. Amen que es uierbo de uerdad e dios e ihesu christo uerdaderos son.

2 Corintios 1:23

Mas yo llamo a dios testimonio en mi alma. que parciendo auos non uin a corintho. esto es. que desde la primera uez que me quite deuos non fui alla. e esto fiz parciendo auos por que uos non contristasse castigando uos aspera mientre.

2 Corintios 2:6

Abonda a aquel que desta guisa es; la baraia que muchos le dan. esto es. que el que pecco tan graue mientre; desesperarie si much aspera mientre le fuesse a calonnado. ca el acalonnamiento de muchos no es poca pena al ombre. Ante suffre grand pena el que so peccado uee aborrecer a muchos. e por ende abondal la baraia de muchos. diz el apostol.

2 Corintios 2:15

ca nos somos buen olor de christo a dios. en los que uiuen y en los que perecen. esto es en aquellos que se saluan por la su gracia e en los que perecen por el su iuyzio.

2 Corintios 2:16

A los unos somos olor de muerte en muerte. a los otros. olor de vida en vida. esto es que a los unos somos olor de envidia. e de ser contra nos que los lleve a la muerte sin fin; e a los otros somos olor de amor que los lleve a la vida sin fin. ca de la nuestra predicacion de la verdad sale muerte e damnamiento para los que non quieren creer. E para estas cosas qual es tan cumplido? esto es. somos olor de christo. e por nos obra dios estas cosas. e para estas cosas fazer qual de los falsos apóstoles es tan acabado como nos los verdaderos apóstoles? como si dixiese ninguno.

2 Corintios 3:11

esto es. que moyses no fue glorificado en esta parte. a respecto de la nuestra parte? por que? Por la mucha alta gloria que es aqui. ca la gloria de la faz de moyses non touo pro a ninguno ante juicio. ca aquella gloria fue tanta; quanta debe ombre creer de siervo. mas aqui es tanta; quanta es la del padre de christo. ca christo en la gloria es del padre. Si lo que es uaziado es por gloria; mucho mas es en gloria lo que dura. esto es. si el viejo testamento que es uaziado fue por gloria de moyses; mucho mas es la gloria del nuevo testamento que dura. ca non viene otro so el.

2 Corintios 3:12

Pues nos auiendo tal esperanza; usamos con mucha feuzza. esto es de buenas obras.

2 Corintios 3:17

el santo espirito es señor. esto es que puede obrar o quiere. e alumbra los que quiere. O el espirito de dios es; alli es la libertad.

2 Corintios 4:1

por ende auiendo nos este poder segund que alcançamos piedat. esto es. non por merecimientos. mas por la merced de dios que alcançamos. no cansamos

2 Corintios 4:2

mas redramos las cosas ascondudas de desapostura. no andando en ypocrisia ni adulterando la palabra de dios. mas en malfestamiento de verdad. alabando a nos mismos para toda conciencia de los ombres delante dios. esto es. testigo es dios al que se no encubre nada.

2 Corintios 4:3

E si la nuestra predicacion encubierta es; en los que perecen es encubierta. esto es. que por culpa dellos merecieron perecer.

2 Corintios 4:6

ca dios que saca la lumbre de las tiniebras; el mismo resplandecio en los nuestros coraçones. por alumbramiento de sciencia de la claridad de dios; en la faz de christo. esto es por ihesu christo.

2 Corintios 4:7

Este thesoro thenemos en vasos fechizos. esto es. en los nuestros flacos cuerpos. por que el altura sea de la uertud de dios e non de nos.

2 Corintios 4:11

Ca nos que uiuimos somos dados a muerte. esto es. a peligros de muerte por ihesu christo. por que la vida de ihesu christo sea malfiesta en la nuestra carne mortal.

2 Corintios 4:14

sabiendo que aquel que resucito a christo; resucitara a nos con ihesu christo. e poner nos a conuusco. esto es. que non seades menores que nos. mas iguales si quisieredes.

2 Corintios 4:15

Ca todas cosas son por uos por que la gracia abundant por muchos fazimientos de gracias abonde en gloria de dios. esto es. que todas cosas fazemos por ensennar auos con nuestro exiemplo. por que la gracia de dios que abonda en nos. abonde en uos e por uos a otros. por que uos e ellos dedes gracias a dios. e por gloria de dios.

2 Corintios 5:3

pero si fuereos fallados uestidos e non desnuyos. esto es. Si fuereos uestidos de uertudes e de fe.

2 Corintios 5:4

Ca nos que somos en esta morança ememos en esto que non queremos seer despoiados mas sobreuestidos por que lo que es mortal sea sorbido de uida. Est es el entendimiento. E no a hy marauilla ca nos que somos en este cuerpo carnal; dolemos nos que non querriemos seer despoiados del. mas querriemos seer uestidos de uida sin muert. e aquello que es mortal en nos ques tornasse de guisa que numqua pudies morir si seer pudiesse.

2 Corintios 5:6

por esto siempre somos osados. que dios nos dio uoluntad de auer uida sin fin. e nos faze ciertos e sabidores que mientre somos en este cuerpo alongados somos de dios por semeiança.

2 Corintios 5:11

Pues nos sabiendo el temor de dios amonestamos a los ombres. e malfiestos somos a dios. esto es. Sabiendo nos quanto es dios temedero; amonestamos e castigamos a los ombres quel teman e que crean e que fagan bien pora si mismos. e si algunos ponen en dubda el dia del iuizio; nos ciertos somos ende e nolo son los falsos preigadores. yo tengo que nos malfiestos somos a las uestras conciencias.

2 Corintios 5:13

Si nos mucho nos alabamos a dios es. si somos temprados auos es. est es el entendimiento. Si nos nos alabamos; a onra es de dios o assi. nolo ha el ombre de iudgar mas dexar lo a dios. e si nos somos temprados non diziendo altas cosas; a pro de uos es.

2 Corintios 5:14

Ca el amor de christo nos aquexa. nos asmamos esto. que si uno murio por todos; que todos eran muertos. esto es. que todos eran muertos por adam.

2 Corintios 5:16

E nos des oy mas non connoscemos a ninguno segund la carne. esto es. que assi somos nos ciertos de la gloria que no aura fin; que no loamos a nengun uiuiente segund la carne que demanda las sus cosas e no las de christo. las temporales e no las durables. E si nos connociemos a christo segund la carne; ya agora nol connoscemos. esto es. si nos connociemos a christo ante dela passion quand era mortal; ya agora no es mortal. ni segund la carne.

2 Corintios 5:17

Pues si alguna criatura es fecha nueva por christo; las uieias cosas ya passaron. e todas son fechas nuevas. esto es. que aquellos que a la fe de christo unieron dexaron las carnales uoluntades e los uicios de la carne. e todas las cosas del ombre uieio. ca uino el nuevo testamento e las cosas del nuevo ombre e la uerdat de un dios.

2 Corintios 5:19

Ca dios era en christo perdonador del mundo. non contando a ellos sus pecados ni contando sus yerros. e puso en nos uierbo de perdonamiento. esto es la preigacion de la fe. por la que nos auemos amor con dios.

2 Corintios 5:21

ca aquel que no fiziera pecados; fizol dios pecado por nos. por que nos fuessemos iusticia de dios por el. esto es que christo que non pecara fue dado en ofrenda o en sacrificio por nos. o pecado dixo por que uino en semeiança de carne de peccado. por que nos fuessemos iustos.

2 Corintios 6:12

no sodes ensangostados en nos. mas sodes ensangostados en uuestras entrannas. diz la glosa. la nuestra uoluntat llena esta de riquezas e no ha uerguença de uos dezir lo que tien en si. e si uos menguados sodes de ciencia e de buenas obras non uien esto por nos. cuemo uos cudades que creedes a los falsos preigadores. mas uiene por uos que auedes duros coraçones pora entender e pora bien obrar.

2 Corintios 7:1

Pues hermanos much amados auiedo nos estos prometimientos; alimpiemos nos de todo ensuziamiento de la carne e dela uoluntat. acabando el santiguamiento con temor de dios. esto es acabando por buenas obras el santiguamiento que recebimos en el bautismo.

2 Corintios 7:7

non sola mientras en la su uenida; mas en el consolamiento que el ouo en uos. contando a nos el uuestro desseo e el uuestro lloro; e el uuestro celo por mi. assi que yo mas me gozasse. esto es el consolamiento que el ouo de uos. e conto a nos el uuestro desseo de la emienda. e el uuestro lloro de los pecados. e el uuestro celo que auedes contra los falsos preigadores. e conto lo el ami por que fuesse ami mayor el gozo; destas cosas que el dolor de mi tribulation.

2 Corintios 7:9

E si uos yo contriste en la primera epistola; no me repiento. e si me repintiese por que la epistola uos contristo estonce; agora me plaze. esto es. si uos yo contriste en la primera epistola; no me repiento agora. ca sodes emendados. Ante he gozo por ende. diz el testo.

2 Corintios 7:10

Non por que fuerdes tristes por la epistola. mas por que fuerdes tristes uiniendo a penitencia e a emienda. Ca uos contristastes segund de dios. assi que uos no uenga quebranto ninguno. esto es. pro tiene auos el nuestro castigamiento e los nuestros fechos. diz el testo. Ca la tristeza que es segund de dios; obra penitencia estable pora salut. mas la tristeza del sieglo; obra muert.

2 Corintios 7:11

E uos seer tristes segund de dios; quanto cuidado obro en uos. e defendimiento. e desden. e temor. e desseo. e celo e uenganca. esto es. la buena tristeza que uos auedes; quanto cuedado obra en uos. e no sola mientras cuedado de penitencia. mas defendimiento contra los falsos preigadores. e desden contra uos por los males que fiziestes. e temor que adelante non contezca atal. e desseo de seer afirmados en mejor. e celo de seguir ami o a los otro[s] buenos con buenas obras. e uengança. ca uos penades a los que pecan. En todas cosas uos mostrastes por no ensuziados en esto.

2 Corintios 7:13

esquantra dios. e por ende somos consolados. Alegres somos en el nuestro consolamiento. e mucho mas alegres por el gozo de tito. esto es nos auemos consolamiento e gozo por que uos

sodes emendados. e gozamos nos aun mas por el gozo de tito. ca farto es el so coracon de gozo por la uuestra emienda.

2 Corintios 8:2

que por mucha prueua de tribulacion ouieron ellos abondamiento de gozo. esto es. que ellos estando pobres dieron larga mientre limosnas. E la muy grand pobredat dellos abondo en riquezas de su simplicidat. esto es. que eran pobres dauer e de riqueza; mas eran ricos en dando.

2 Corintios 8:4

Con muchos ruegos nos rogauan por la gracia e la comunalidat que es en los santos. esto es que nos rogauan que conuiniesse a ellos dar lo suyo. no assi cuemo suyo. mas cuemo que fues de todos. e ellos que siruiessen dello a los otros. diz el testo.

2 Corintios 8:5

E no assi cuemo nos cuedauamos mas por redemir sus culpas. e dieron se ellos primera mientre a dios por le obedecer. Des hy anos por la uoluntat de dios.

2 Corintios 8:6

assi que rogassemos nos a tito. que assi como lo compeço; assi acabe en uos esta gracia. esto es. que uos agucie en dar limosina a los santos.

2 Corintios 8:14

en este tiempo present. el uuestro abondamiento cumpla ala mengua dellos. assi que el abondamiento dellos cumpla ala uuestra mengua. e sea egualdat. esto diz el apostol. que assi diessen a los otros; por que ellos no ouiesse mengua ni pobredat. diz el texto.

2 Corintios 9:4

por que quando uinieren los de macedonia comigo; no uos fallen desapareiados e que ayamos nos ende uerguença. e que non diga yo que non sodes en esta substancia. esto es en dar esta limosna.

2 Corintios 9:5

Pues yo asme que mester era rogar yo a los frades que uayan a uos ante. e que apresten la prometida bendicion o la limosna. e que sea apareiada cuemo bendicion e non cuemo escassedat. esto es. que se non duelan por lo que dieren ni sea poco.

2 Corintios 9:6

E por esto lo digo. que quien poco sembra poco coge. e el que siembra en bendiciones de bendiciones coge. esto es. que el que poco da; poco guardon a ende mas no sembra poco. aquel que a poco; si diere poco. si el coraçon touiere aprestado de dar mas si lo ouiesse. Diz ell apostol.

2 Corintios 9:13

por la prueua daqueste seruicio. Glorificando a dios en la obediencia de uuestra confession. esto es. de la fe que uos ouiestes en obedecer ell euangelio de christo. e por la simpleza de la comunalidat en ellos e en todos. esto es. que las uuestras cosas contades por comunales en fazer limosnas a los santos sobredichos e a los otros menguados.

2 Corintios 10:6

E son apareiadas de uengar toda desobediencia. quando fuere complida la uuestra desobediencia. esto es depues que uos yo connocier a todos por obedientes con amor.

2 Corintios 10:12

Ca nos no nos osamos enserir o comparar a algunos que alaban assi mismos. esto es. que los falsos preigadores que non son de dios enuiados; alaban se por algunas artes. e toman por fuerça el poder de que non son dignos. o assi. no nos osamos nos enserir o comparar a ellos por que non perezamos assi cuemo ellos fazen. mas medimos anos mismos en nos en nuestras conciencias. e non tomamos por fuerça mas de quanto nos es dado. de tanto poder usamos quanto nos es dado daquel que lo puede dar. e no salimos de medida ni de manera. por esto diz el apostol. mas medimos a nos mismos en nos.

2 Corintios 10:16

aun en las cosas que son allend de uos preigar. no en agena regla. mas gloriar en las cosas que son apareiadas. est es el seso. preigar en abondamiento; esto es. no en pocos logares. mas aquellos logares que son allende de uos. e no auemos esperança de nos gloriar en la agena regla. en las cosas que son apareiadas de los otros preygadores. ca el apostol preigaua a los que no eran preigados. e del so trabaio querie ganar prez e loor. Diz el testo.

2 Corintios 11:1

Al mi grado sofriredes un poco de la mi neciedat; mas sofrit melo. Esto diz ell apostol por que la loor de la carne tiene por neciedat. e por que es dicho non te alaben tos labros. mas tos uezinos. e por que semeia que es alabança de si mismo; dize que querie que io suffriessen. diz el testo.

2 Corintios 11:2

Jo uos celo con el celo de dios. ca uos despose por uirgin casta con un esposo christo. E diz la glosa que llama uirgin a toda la elesia.

2 Corintios 11:4

Ca si aquel que uino otro christo preiga que nos no preigamos. o si otro espirito recebides que no recibiestes. o otra preygacion que no recibiestes; por derecho lo recibredes. Esto es lo que dize. si los falsos preigadores por tal de ganar las cosas temporales preigan otro christo mas alto que nos non preigamos. o si recibiestes mejor espirito por ellos que por nos. o si otro euangelio mejor por ellos que por nos; por derecho lo sofrides lo que non puede seer. Diz ell apostol.

2 Corintios 11:11

E por que? por que uos no amo? dios lo sabe. esto es. dios lo sabe que uos auo. e no lo fago por mal querencia. diz el testo.

2 Corintios 11:12

mas lo que yo fago e fare; es por toller ell achaque dellos. por que sean fallados atales cuemo nos en aquello dond se ellos alaban. Esto diz. esto fago e fare por toller ell achaque de los falsos preigadores que por mi quieren auer achaque de leuar las uuestras cosas. Ca la entencion de los apostolos falsos era en tomar aueres. e por esso nolos tomaua ell apostol. que les no fuesse el carrera e achaque de tomar. ca sabie que si non tomassen no preigarien luenga mentre. diz el testo.

2 Corintios 11:16

Otra uez digo que me non tenga alguno por necio. mas uos recebit me por necio. por quem yo alabo algun poco. esto es lo que diz. esta neciedat fago la yo por bien. e quanto en esto recebit me por necio por que do un poco de gloria segund la carne. cuya gloria es muy poca. diz el testo.

2 Corintios 11:17

Lo que fablo nolo digo segund dios. mas assi cuemo necio quanto eneste sostenimiento de gloria. esto es. maguer que neciedat es alabar ombre assi mismo; yo nolo fago por mi mas por loor de dios. diz el testo.

2 Corintios 11:19

De buena miente sofrides uos a los necios estando uos sabios. esto es. deuiedes seer sabios e nolo sodes. ca se prueua en sofrir uos a estos tales Diz el testo.

2 Corintios 11:21

segund uileza digo cuemo si nos flacos ouiessemos estado en esta cosa. Esto diz por que algunos iudios que eran del linage de abraham e eran circuncidados; metien se por nobles. e los de corintho suffrien los e anteponien los all apostol; cuemo si el non fuesse daquel linage ni tan noble con ellos e por esto diz ell apostol. En lo que si alguno osa; oso yo y todo. Esto es. que si ellos se alaban desta guisa; assi lo faz el. Onde diz.

2 Corintios 11:23

son sieruos de christo; e yo. E que diga cuemo non sabio; yo maes. Esto es. que mas sieruo so de christo que ellos. e no fablo cuemo sabio pues que non se deue ombre alabar. en que era mas sieruo de christo que ellos; dize lo assi. En muchos trabajaos. en carceles. en muchos maiamientos. en muertes largas uezes. esto es en periglos de muert.

2 Corintios 12:2

Jo se un ombre en christo ante de catorze annos. si fue en cuerpo o sin cuerpo no lo se mas dios lo sabe que fue leuado desta guisa fastal tercero cielo. Costumbre fue daquellos que las santas escripturas nos dieron. que quando alguno dellos contaua alguna estoria de si mismo; assi lo dizie cuemo si fablasse dotro. cuemo matheo e iohan e moysen que fablaron de si mismos cuemo si fablassen de otros. e assi fablo ell apostol en este logar diziendo. Se un ombre en christo ante. xiiij. annos. esto es. que catorze annos auie desde que uiera aquella uision. Diz el testo.

2 Corintios 12:6

Ca sim yo quisiere alabar; no sere necio. esto es. sim yo quisiero alabar de la uision o de las flaquezas no sere necio. ca dire uerdat. Mas yo parco. esto es. que cuento pocas cosas. e non asme alguno de mi fuera lo que uee en mi o oye dezir de mi.

2 Corintios 12:10

E por ende plaze ami con mis enfermedades. con denosteos con menguas. con perseguimientos. con queexas. que sufro por christo. Quando yo so flaco; estonce so mas fuert. mas so tornado nescio por uos. ca uos me deuierades alabar. Esto diz quando yo so flaco de fuera; estonce so fuerte e uencedor dentro. mas so tornado necio por mengua de uos. en que me alabe daquello que me uos deuierades alabar; e nolo fiziestes.

2 Corintios 12:12

signos de apostolado fueron fechos sobre uos. Esto es. no fiz yo menos a uos que pedro e yague e los otros que son mas dignos que yo segund que a algunos semeia. Diz el testo. en toda paciencia. en signos. en miraglos y en uertudes.

2 Corintios 12:13

En que ouistes uos menos que las otras eglesias fuera en que uos yo no agrauie? Esto es. En que ouistes uos menos por mi que las otras eglesias por ellos. fuera en tanto que uos no agrauie en

tomando lo uestro. o si tenedes que uos fiz tuerto? Diz el testo. dat me este tuerto. esto es. no es esto tuerto mas es bien de que deuo seer loado. Diz el testo.

2 Corintios 12:16

mas sea no uos agrauie. mas estando artero enganne uos. Esto es. maguer que yo amando auos menos so de uos amado que los falsos preygadores. sea. que por uentura dezides que uos yo no agrauie por mi mismo. mas que uos enganne por arteria. que enuiando otros auos leue mucho de uos. lo que por mi non pudiera leuar. Diz el testo.

2 Corintios 12:19

Pieça a que cuedades que nos escusamos de uos. dios es testigo que en christo fablamos. Mas hermanos todas cosas fiz por uestro raygamiento. Esto es. todas estas cosas que dix de las uisiones e de las mis tribulationes; todo lo dix por bien de uos. e que enpuxedes los falsos preygadores de uos. Diz el testo.

2 Corintios 13:2

Ca preygue e preigo estando alla. e agora preigo a los que ante peccaron e a todos los otros. que si yo alla fuer no los perdonare otra uez. Esto es. que si yo alla fuer otra uez non perdonare a los que pecaron ante de la epistola ni a los que despues. por que se non quisieron emendar por muchos castigamientos. ni por los amonestamientos que ouieron e no los deuo perdonar. Diz el texto.

2 Corintios 13:3

O queredes prueua de christo el que fabla en mi. el que no es flaco en uos. maes es poderoso sobre uos. esto es lo que diz que christo no era flaco entre ellos. mas poderoso les parecio en las cosas que fizo. ca enel so nombre uieran resucitar los muertos. segudar los demonios. oyr los sordos. fablar los mudos. ueer los ciegos. andar los coxos. Diz el testo.

2 Corintios 13:4

Ca si christo fue crucifigado por la flaqueza de la carne; uiuo es por la uertud de dios. Ca nos enfermos somos en el. maes uiuremos en nos por la uertud de dios. Esto es. que somos enfermos en suffriendo muchas cosas asperas por el. e maguer que somos enfermos; uiuremos en el por la uertud de dios. ca por ell auremos el poder de dios en uos de iudgar aqui e enel sieglo auenidero.

2 Corintios 13:5

Diz el testo. Vos mismos catat si estades en la fe. uos mismos uos prouat. O no cognocedes que christo es en uos. si por uentura non sodes malos? Esto es. que christo es en uos des del primero establimento. por fe e por buenas obras. si uos no sodes tirados de lo que primero compecastes. Djz el testo.

2 Corintios 13:7

E rogamos a dios que uos no fagades mal ninguno. Non por que nos parezcamos prouados. mas por que uos fagades bien. esto es. que no rogamos por que nos parezcamos poderosos de fazer uengancas enuos. mas por que uos fagades bien. Diz el testo. Mas nos seamos assi cuemo malos.

2 Corintios 13:8

non que podemos alguna cosa esquantra la uerdat mas por la uerdat. esto es. parezcamos assi cuemo malos e sin poder que no auemos que iudgar. esto ruega ell apostol que faziendo ellos bien no falle en ellos que emendar.

2 Corintios 13:9

Ca nos gozamos nos por que somos flacos mas uos sodes ualientes. e nos rogamos por el uuestro acabamiento. Este es ell entendimiento. Nos somos flacos no usando de nuestro poder pues que no fallamos nada en que penar. mas uos sodes ualientes que non temedes iuyzio por que fazedes bien. e uenciendo los ujcios enpuxades de uos la uengança. e non sola mientras nos alegramos por ello. mas rogamos por el uuestro acabamiento. Diz el testo.

2 Corintios 13:11

Desoy mas hermanos gozat uos. seet acabados. amonestad. esso mismo sabet esto es. por que uos emendedes de los malos fechos de fasta agora. gozat uos hermanos. fazed aquello dond aya ombre gozo e dond uos alegrades. seet acabados enla fe. e uos que sodes mayores amonestad. e uos menores aquello mismo fazed con los mayores. e todos enuno el mayor y el menor. Paz aued. e dios el que es de paz e damor sera conuusco.

2 Corintios 13:13

La gracia de nuestro sennor ihesu christo y ell amor de dios e la comunidat del santo espirito sea con todos uos amen. esto es. el santo spiritu que es ayuntamiento del padre e del fijo sea con todos uos.

Gálatas 1:10

Agora amonesto yo a dios o a los ombres? o quiero plazer a los ombres? mas si a los ombres ploguiesse non seria sieruo de christo. esto es. Non demando yo la onra de los ombres mas la de dios.

Gálatas 1:16

que descubriessse el so fijo en mi e yo quel preygasse a las yentes; luego non consenti a la carne e ala sangre. esto es. que desprecie despues los uicios dela carne. Diz el testo.

Gálatas 2:2

yo fui segund el descubrimiento e di con ellos el euangelio de dios el que yo preigo alas yentes. esto es. Non sola mientras por ordenamiento de mi mas por el demostramiento de dios. e non depris yo dellos la preigacion de christo assi cuemo de (ma) mayores mas assi cuemo con amigos e con eguales preigue ell euangelio de christo. Diz el testo. Mas apart aquellos que semeiauan que eran alguna cosa que por uentura yo non corriessse debalde; ni ouiesse corrido. esto es. Espus yo el euangelio a aquellos que eran de alguna actoridat non publica mientras delante todos mas aparte por que no nasciessse ende algun escandalo. Apartada mientras espuso ell apostol ell euangelio. e no por que el algunas cosas ouiesse dichas delante los ombres. e departe que dixiessse las uerdaderas a pocos. mas por los flacos que non pueden sufrir todas las cosas a los que encubriera algunas dellas. que eran a dezir a los acabados. ca alas uezes deue ombre encobrir la uerdad. que por uentura diz non corriessse en uano ni ouiesse corrido. esto es. Que non semeiasse que auie preigado sin pro. cosso llama la obra de la preigacion. diz el testo.

Gálatas 2:6

Daquellos que semeiauan alguna cosa quales fueron alguna sazon nolo e yo por que retraer. Ca dios non recibe persona de ombre. esto es. que agrandes e a pequennos a todos llama dios non teniendo mientes a sus peccados. diz el testo. Los que semeiauan alguna cosa non dieron ami nada. esto es. que pedro e los otros que fueron con christo non annadieron ami nada. e parece en esto que non so menor que ellos. Ca de dios so enuiado por que no ouiesssen ellos en mi nenguna cosa que ennader. Diz el testo.

Gálatas 2:9

E quando yague y cephas e iohan que semeiauan pilares connocieron que la gracia de dios era a mi dada; dieron sus diestras ami e abarnabas de compannia. esto es. Quando sopieron los miraglos que yo fiziera en las yentes que conuertiera; cephas que es pedro e yague e iohan que eran mas onrados en los apóstolos por que siempre fueran en las poridades con christo e semeiauan sostenimiento de toda la elesia e affirmamiento de uerdad dieron las diestras ami e abarnabas en sennal de compannia. consintiendo que yo fuesse mayor en la preigacion de los gentiles; assi cuemo pedro era en la de los iudios. e como los otros apóstolos obedecien a pedro; assi barnabas que obedeciesse a paulo. Diz el testo. por que nos en los gentiles ellos tan sola mientre en los iudios.

Gálatas 2:10

e yo que fuesse remembrador de los pobres agora. e yo e cuedado de lo fazer. Esto es. Dieron nos las diestras que nos fuessemos a preigar a los gentiles e ellos a los iudios. esto nos annadieron tan sola mientre que fuessemos remembradores de los pobres que eran en iherusalem que pusieran todos sos bienes ante pies de los apóstolos que fiziessemos nos cogechas pora ellos. E yo nolo oue menos a coraçon que ellos que lo mandaron. Diz el testo.

Gálatas 2:12

Ca primero ante que uiniessen unos iudios de yague que era obispo de iherusalem pedro comie con los gentiles e no fazie departimiento nenguno en las uiandas. Aquellos que de yague unieran amauan la ley e eran christianos por nombre. y equal mientre amauan a christo e a la ley. e pedro temiendo a aquellos; apartos de los gentiles. e por ell escandalo desuiar paulo reprehendio a pedro que errara en esto. que por exiemplo de si fazie tener a los gentiles la ley de los iudios. en que se deparje de los gentiles e se ayuntaua a los iudios. E por esso diz ell apóstol. quando aquellos unieron temiendo pedro que ellos por que eran de circumsision apartauasse delos otros.

Gálatas 2:20

Viuo mas ya no yo. uiue christo en mi uerdadera mientre. esto es. Viuo mas ya no yo segund la carne ca non so aquel peccador que era primero. Viue en mi christo. esto es. que la noueza de christo parece en mi. este es el seso. la mi iusticia no es enmi; mas en christo. pues que mester faz la ley? Diz el testo. Mas lo que yo uiuo agora en carne uiuo en la fe del fide dios que me amo e dio assi mismo por mi.

Gálatas 2:21

non desecho la gracia de dios. Ca si por la ley a ombre a seer iusto. pues luego christo murio de balde. esto es. Si por las obras de la ley es ombre iusto assi cuemo los iudios fiauan; christo murio de balde no auiendo por que.

Gálatas 3:1

O locos los de galacia qui uos encargo de non creer ala uerdad. ante los oios de los quales christo esta escripto y enuos es crucifigado. esto es. Qve auedes oydo e sabedes la su passion qual fue. e uos doledes ende. en uos es crucifigado que sentides aquella misma pena en uos. O assi. Encargados sodes uos ante los oios de los quales christo esta escripto desamparando a christo por la ley escreuides le assi cuemol escriuió pilato. e assi peccades cuemo el en escriuiendol. y es crucifigado en uos pues que non creedes que el cumple. e non uos departides daquellos quel crucifigaron. Diz el testo.

Gálatas 3:3

Assi sodes uos locos que cuemo uos ayades compecado por espirito. agora seades acabados por la carne. esto es. Vos que compeçastes a seer castigados por espirito e ouiestes començamiento de

espíritu; agora queredes seer acabados por la carne. esto es. por los carnales mandamientos. Diz el testo.

Gálatas 3:4

Tantas cosas passastes de balde pero si fue de balde. esto es. Vos queredes seer acabados por los carnales mandamientos mas no es assi. antes perdedes lo que auiedes. tantas cosas soffristes de balde. esto es sin pro. ca en uuestro poder es. si quisieredes no sera sin pro antes uos aprouechara. ademas dize ombre muchas uezes por la cosa que ni tien pro ni nuze. Diz el testo.

Gálatas 3:8

de nos penso la escriptura que por la fe faze las yentes iustas. dios dixo a abraham en ti seran benitas todas las yentes. esto es. que la escriptura mostro esto luenga mientras ante que fuesse. que dios por la fe faze iustas las yentes. e no por obras de ley. e por esto dixo a abraham siguiendo la tu fe. seran benitas todas las yentes. diz el testo.

Gálatas 3:13

christo nos redimio de la maldicion de la ley. fecho el por nos malito. esto es. que fue el tenuto por nos non sola mientras por malito. mas por maldicion. ca murio cuemo si fuesse el muy peccador e culpado de muert e por tal le tenien los iudios quando dixieron al ciego que ell alumbro tu sei dicipulo del ca nos dicipulos somos de moysen. diz el testo. ca escripto es. Malito tod aquel que cuelga en el madero. esto es. que cuelga en el madero por sus peccados. No malito por que es crucificado. mas por que cayo en tal culpa; por que merecio seer crucificado. lo que no fue en christo. ca maguer que el fue tenuto por culpado; no fue malito de culpa. mas fue malito de pena. ca suffrio aquellas penas que los culpados suffrien. Diz el testo.

Gálatas 3:14

Por que en las yentes fuesse la bendicion por ihesu christo por que recibamos el prometimiento dell espíritu esto es. assi nos redimio christo de la maldicion de la ley; que aun en los gentiles que no eran de la ley; fuesse la promission de abraham. y esto por ihesu christo. assi que los gentiles e los iudios recibamos el prometimiento del santo espíritu. que son los bienes sin fin. recibamos lo por fe e non por obras de ley. diz el testo.

Gálatas 3:15

Hermanos segund ombre digo. pero el testamento confirmado dell ombre nolo desprecia ninguno ni pone y demas. fasta aqui demuestra ell apostol que la iusticia no es de ley mas de fe. por exiemplo de si mismo e draham e de las escripturas. e muestra lo por la costumbre de los ombres. que maguer que muchas uezes non sea firme. pero el testamento que ell ombre faze a so finamiento; firme es asos herederos. mayor mientras cuemo sea affirmado de testigos. Diz el testo.

Gálatas 3:17

este testamento digo confirmado de dios; depues de quatrocientos e treynta annos fue fecha la ley. e no enflaquece el prometimiento. esto es. No fue la bendicion por la ley que fue dada depues de mucho tiempo del prometimiento de abraham. pues si la ley fiziesse iusto all ombre no fuera iusto abraham que fue mucho ante de la ley. Diz el testo.

Gálatas 3:18

Ca si de ley es ell heredamiento; ya no es del prometimiento. esto es. Si por las obras de la ley es dado ell heredamiento que es la uida sin fin; ya no es por prometimiento. Diz el testo. dios dio a abraham por prometimiento. esto es. no es el prometimiento de la ley. mas la ley del del prometimiento. e assi lo muestra. que dio dios a abraham que fue ante de la ley por el prometimiento. Diz el testo.

Gálatas 3:19

Pues que es la ley? por traspasamiento fue dada. fasta que uiniesse el linage a que dios prometiera. ordenada por los angeles por mano del medianero. esto es. por que fue dada la ley? Responde el mismo por traspasamiento. fasta que uiniesse el linage. esto es christo. e fue puesto entrel prometimiento e (fue puesto entrel prometimiento) e el linage ordenada por los angeles. ca dios fablaua por las bocas dellos. por mano del medianero. esto es. por el poder de christo que durasse fasta quando el quisiesse. Diz el testo.

Gálatas 3:20

El medianero no es de uno. mas dios es uno. esto es. la ley que a el medianero de los iudios es tan sola mientras. maes el medianero no es del pueblo de los iudios sennero que ouieron ley maes de los gentiles. esto es. que dios non tan sola mientras perdona a los iudios; maes aun a los gentiles. Diz el testo.

Gálatas 3:24

E assi la ley fue nuestro ayo en christo que por fe seamos iustos. Este es ell entendimiento. La ley fue nuestro ayo que nos apremio de las cosas non conuinentes assi cuemo a ninno. e nos endereço pora las cosas derechas con temor. Diz el testo.

Gálatas 3:28

Ca el iudio ni el griego ni el sieruo ni el libre no es maslo ni fembra. esto es. que no ay mas digno uno que otro en la fe de christo. Diz el testo. Ca todos uos una cosa sodes en ihesu christo. esto es. que uos non sodes departidos en nada. una cosa sodes en ihesu christo. esto es en la fe de christo. Diz el testo.

Gálatas 3:29

Si uos sodes de christo. pues linage sodes de abraham. herederos segund el prometimiento. Esto es. Si uos de christo sodes; pues linage sodes de abraham. esto es. que sodes iustos por la fe assi cuemo fue abraham. e si linage sodes de abraham que an y los iudios maes que uos? Linage sodes de abraham. e por ende digo que sodes herederos del regno segund el prometimiento. esto es. segund la fe de christo prometuda. non segund los carnales guardamientos. Diz el testo.

Gálatas 4:2

mas esta son defendedores e fazedores fastal tiempo determinado de so padre. El apostol prueua que la ley deue quedar. primera mientras por la costumbre de los ombres. des hy por auctoridad de la ley e diz. Vos gentiles e nos iudios de christo somos e linage de abraham e herederos. mas nos iudios mucho a que sola ley eramos mientras fuemos ninno. assi cuemo el que a de seer heredero. y es establecido e puesto del padre mientras es ninno. e esta so poder de defendedores las cosas por el. e non se departe de sieruo. Pues he que la ley non es tenedera. e esto es lo que diz. digo uos que non tan sola mientras por las cosas sobredichas la ley non es tenedera. mas por esta semeiança que digo. que mientras ell heredero es ninno de edat e de entendimiento non se departe de sieruo. ca es apremiado e non a poder en sus cosas. maguer que depues a de seer. sennor. mas a destar so poder de otros quel defiendan. e fagan sus faziendas por el. e quel enformen en costumbres fastal tiempo determinado de so padre que sea libre e aya poder sobre sus cosas. Diz el testo.

Gálatas 4:3

E assi nos cuemo fuessemos ninno so los elementos del mundo; sieruos eramos. Est es el seso. Nos estando ninno del connocimiento de dios; sieruos eramos. lo uno con amenazas. lo al presos con falagos. solos elementos digo. esto es. So la ley ques entiende por los elementos. Diz el testo.

Gálats 4:6

Mas por que sodes fijos enuio dios el espirito de so fijo en nuestros coraçones llamante abba padre. El espirito llamante. esto es. que nos faze llamar lo que non diríamos si ell espirito no nos lo ensennasse. e que? abba que es padre. Abba en ebraygo padre sennala. e la escriptura esta costumbre guarda en muchos logares. que pone la palaura dell ebraygo con su enterpretacion. Diz el testo.

Gálatas 4:8

Maes estonz enuerdat non connociendo a dios; siruiedes a los que non son dios por natura. esto es. Agora sodes fijos. agora dezides padre. maes estonce quando no erades de la fe e non connociedes a dios. sieruos erades daquellos que non son dios por natura; maes por asmamiento de los ombres. Diz el testo.

Gálatas 4:10

Guardades los dias. e los meses. los tiempos. e los annos. esto es. Seruir queredes a los elementos. pues que guardades los dias segund la costumbre de los iudios. Los sabbados. los meses. los annos. los tiempos. las pasquas. las fiestas. los ayunos de la costumbre iudiega. Diz el testo.

Gálatas 4:12

Estat uos cuemo yo. ca yo assi cuemo uos. esto es. Estat uos assi cuemo yo que dexe la ley. ca yo tiempo a que en la ley fuy assi cuemo uos queredes estar. e dexe la con razon. Diz el testo. Ruego uos hermanos no me nuziestes nada. esto es. yo uos ruego hermanos cuemo uos puedo rogar segura mientras cuemo aqui amo con derecho. ca uos no me fiziestes mal ninguno. Diz el testo.

Gálatas 4:17

Enuidian uos non bien. mas quieren uos tirar que uos enuidiedes a ellos. esto es. non so yo uuestro enemigo. mas ellos uos celan. esto es. que uos aman non bien. no apro. ca uos no cobdician seer meiores que ellos. mas quieren uos fazer peores con celo non bueno. tirar uos de la fe ala ley. por que sigades a ellos. Diz el testo.

Gálatas 4:20

Querria seer agora conuusco. e mudar mi uoz ca so enuergonçado en uos este es el seso. Por que so enuergonçado en uos querria uos dezir por mi boca lo que uos enuio dezir por mi letra. por uos castigar mas uerdadera mientras. Ca la uoz de la letra non puede mostrar la quexa ni el dolor del coraçon tan bien nin tan complida mientras cuemo la boca del dizient. Diz el testo.

Gálatas 4:21

dezit me. esto es. recodit me. los que queredes seer so la ley no leystes la ley? esto es. Leyestes la ley. mas no la entendiestes. Diz el testo.

Gálatas 4:23

Mas el de la sierua nacio segund la carne. esto es. No nacio por ningun miraglo. mas por ley de natura. Diz el testo. Mas el de la libre nacio por prometimiento.

Gálatas 4:24

Estas cosas son dichas por allegoria. Ca estos son los dos testamentos. Glosa. El de la libre nacio por prometimiento. esto es. Que nacio marauillosa mientras. e non dixo debalde uno de sierua e otro de libre. entramos fueron fijos de abraham mas por sennas guisas. ca el dela sierua nacio segund la natura de la carne. ca alas uezes la mancebiella concibe del uieio. mas el dela libre non fue segund la fuerça de la carne. ca uieia e manñera sarra; concibio de uieio. y esto fue por obra de dios que quiso complir lo que prometiera. Diz el testo. El uno enel monte sinay engendrador

en seruidumbre el que es de agar. esto es. la sierua y la libre sennalan los dos testamentos. ell uno fue dado enel monte de sinay. E aquel testamento fue mandamiento que engendraua los omnes en seruidumbre. Ca los iudios por miedo siruien. Testamento es de agar. esto es. que es sennalado por agar e con derecho. Ca agar quier dezir enagenamiento o alongamiento e conuiene bien. ca aquel testamento aluenga los ombres dell heredamiento que no a fin. Diz el testo.

Gálatas 4:25

Sina es un monte en arabia que es ayuntado a aquel o agora es iherusalem e sirue con sos fijos. esto es. El pueblo de los iudios que ama las terrenales cosas e sirue por ellas. y en peccado sirue con sos fijos. Dize ambrosio. esta es la sinoa que engendra fijos so peccado. Ca assi cuemo el uieio testamento amenazaua con penas e prometie las terrenales cosas; assi aquel pueblo por miedo de pena e por amor delo terrenal siruie e assi parece en todas guisas que la ley uieia no es tenedera. Mas la nueva que es desuso y es libre. Diz el testo.

Gálatas 4:26

Mas aquella iherusalem que es desuso libre es. la que es nuestra madre. este es ell entendimiento. la sinoa sirue por miedo o en peccado. Mas aquella iherusalem que es suso. esto es. la iglesia que es allegada de los gentiles e se goza con dios en esperança; libre es. ca ama e por amor sirue. e que ella sea libre e madre prueua lo por ell actoridat de ysayas. onde diz el testo.

Gálatas 4:27

ca escripto es. Alegra te manera que non pares. rompe e met uozes la que non pares. ca muchos fijos son de la desierta maes que daquella que a marido. esto es lo que diz ysayas catando al tiempo de christo e ala iglesia de los gentiles que solie seer manera; y estonce parie. Dize. O tu iglesia de los gentiles que solies estar manera alegra te de coraçon. rompe. esto es. ell alegria del coraçon muestra la de fuera. da uozes. esto es preyga a los otros el to gozo. ca mas son agora los fijos de ti que non solies parir que los de la sinoa que a marido. esto es la ley. o que engendra carnal mentre sola ley. Diz el texto.

Gálatas 4:28

Mas nos hermanos fijos somos del prometimiento segund ysaach. esto es. Dos fueron los fijos de abraham ell uno segund la carne ell otro por prometimiento. Pues nos hermanos fijos somos por el prometimiento. engendrados por gracia assi cuemo ysaac. ysaach diz tanto cuemo riso. Diz el testo.

Gálatas 4:29

cuemo estonce el que segund la carne naciera segudaua al que naciera segund espirito. assi es agora. esto es. Los que segund la carne nacieron segundan a los que nacieron segund espirito. Los que nacieron segund la carne; son los que aman el mundo. los que nacieron segund espirito; son los que aman el regno de los cielos e la uida sin fin. Diz el testo.

Gálatas 5:1

Pues estat firmes e non seades tenudos con el yugo de seruidumbre. esto es. estat firmes en la fe. fincat el pie en la libertad e non seades tenudos enel yugo de seruidumbre. esto es. en la ley que en seruidumbre engendra.

Gálatas 5:4

Vazios sodes de christo los que en la ley sodes derechureros taiados sodes de la gracia. esto es. Vos que primero erades llenos de la gracia de christo. uazios sodes de christo. esto es de las uertudes de christo. Vos digo que en la ley sodes derechureros. esto es. que creedes seer iustos.

uazios sodes e taiastes uos de la auenidera gracia por que non sodes dignos de la gloria sin fin. Diz el testo.

Gálatas 5:11

Hermanos si yo preigo aun circumsision; por que suffro aun persecucion. esto es. Yo ensenne a los creyentes de los gentiles que non se deue ombre circumcidar. e si decabo lo preigo? Diz el testo. Pues uazio es en mi ell escandalo de la cruz este es ell entendimiento. Escandalo era a los iudios; la preygacion de la cruz. por que les uedaua el sabado y la circuncision. mas si les dexasse la circuncision y el sabado; no les fuera escandalo e fueran pacientes. Diz el testo.

Gálatas 5:13

Ca uos hermanos en libertad sodes llamados tan sola mientre. que non dedes la libertad en ocasion de la carne. mas seruit entre uos por ell amor que es de espirito. esto es. llamados sodes de dios a libertad que siruades non por temor mas por amor. Diz el testo.

Gálatas 5:24

Los que de christo son su carne crucifigaron con uicios e con cobdicias. esto es. Mataron su carne penando la auiendo la cobdicia de los uicios e no los querer. Diz el testo.

Gálatas 5:26

Non seamos cobdiciosos de uana gloria. alas uezes queriendo la alas uezes enuidiando la. esto es. Non seamos cobdiciosos de la gloria del siglo. Vana gloria es querer uencer en que no a gualardon. No digo mouiendo a los otros a contienda e a baraia o a cosas non conuinientes. alas uezes enuidiando. si nolo osamos fazer. Diz el testo.

Gálatas 6:1

Hermanos e si tomado fuere ell ombre en algun delicto. uos que sodes espiritales mostrat a aquel ombre con espirito de mansedumbre. Este departamento a entre delicto e pecado. Delicto es quitar se ombre del bien e pecado es fazer mal. o delicto es lo que faz ombre por non saber. e peccado lo que es fecho sabiendo lo. Diz el testo. Teniendo mientes en ti mismo que tu non seas temptado.

Gálatas 6:10

Pues mientre tiempo auemos obremos bien a todos. mayor mientre a los que son dela casa de fe. esto es. a los christianos. maguer que somos tenudos de fazer bien a todos. e por que somos miembros en uno deuemos fazer bien a nuestros hermanos mas que a los otros. Diz el testo.

Gálatas 6:11

Tenet mientes que letras yo uos enuie escriptas por mi mano. esto es. que sepades que uos yo enuie esta epistola. e la obedezcades mas por ende. Diz el testo.

Gálatas 6:12

ca los que quieren plazer en la carne aquellos uos aquexan que uos circumcidedes. por que tan sola mientre no sufran la persecucion de la cruz de christo. Cuemo si dixiesse mester fue que uos enuiasse mi letra ca los falsos preygadores uos contrallan. Ca los que quieren plazer en la carne a los iudios. esto es. en los guardamientos de la carne. aquellos uos quexan que uos circumcidedes. estos eran los falsos preigadores que preygando a christo; mandauan guardar la ley. Diz el testo.

Gálatas 6:14

Mas non sea en mi alabança sino en la cruz del nuestro sennor ihesu christo por el qual el mundo fue ami crucifigado e yo al mundo. este es ell entendimiento. Por el qual christo crucifigado fue ami el mundo. por que nom tenga el. e yo al mundo por que yo nol tenga. Ca ni yo cobdicio nada en el mundo; ni el connoce nada en mi. assi cuemo dize ihesu christo. Viene el princep deste mundo e no a nada en mi. y este es el seso. Las cobdicias del mundo por la cruz de christo no an sennorio sobre mi. ni el mundo a en mi nada. ca yo so fuerte contra el. e non dixo sin razon el mundo es crucifigado a mi; e yo al mundo. Diz el testo.

Gálatas 6:15

Ca en ihesu christo no ual nada la circumcison ni el prepucio. mas la nueua creatura. esto es. el renacimiento y la nueua uida.

Gálatas 6:16

E quantos esta regla siguieren paz sea sobrellos e piedat. e sobre israhel de dios. esto es. Los que touieren derecha regla de alabança auran paz e segurança e piedat. esto es. que perdon de sus peccados auran de dios. aquellos gentiles e israel. esto es los iudios. no los carnales mas los espiritales que son de dios. Diz el testo.

Efesios 1:5-6

El que nos escogio mucho dantes; enporfijamiento de fijos de ihesu christo en aquello mismo. segund el prometimiento de su uoluntad en loor dela gloria de su gracia. esto es. Escoionos mucho dantes nos por nuestros merecimientos; maes por ihesu christo. en aquello mismo. esto es. que auemos a auer con ihesu christo aquello mismo. non por nuestro plazer. mas por el prometimiento de su uoluntad. Diz el texto. En la que nos el fizó agradables por el so amado fijo.

Efesios 2:7

por mostrar en los siglos sobre uinientes. esto es. enel dida del iuyzio. las abondadas riquezas de su gracia en bondat sobre nos. por ihesu christo.

Efesios 2:15

tolliendo las enemztades por su carne. la ley de los mandamientos por decretos. esto es. por los castigamientos dell euangelio. Diz el testo. por que en si mismo acuerde dos en un ombre nuevo. faziendo paz

Efesios 2:16

e amigando los con dios amos en un cuerpo. amatando la enemztad en si mismo por la cruz. esto es. Qve los dos pueblos departidos por la ley primera mientre; que los acuerde en si mismo e los ayunte en su fe. faziendo el paz. esto es. apaziguando los con dios e tornando los entramos en un cuerpo. destruyendo las enemztades por la su passion. Diz el testo.

Efesios 2:21

Enel qual todo cimientto fecho crece en santo tiemplo. en dios. esto es. todo cimientto fecho por christo tambien de iudios cuemo de gentiles. crece en fe por acrecimiento de uertudes fasta que es fecho santo tiemplo de dios. y esto por dios. esto es por obra de dios. Diz el testo.

Efesios 3:1-3

por la gracia desta cosa so atado de ihesu christo por uos gentiles. pero si oyestes la dispensacion de la gracia de dios que fue dada ami en uos. por la gracia desta cosa. esto es. por esta cosa que es ami agradable e por la gracia de dios complidera en esta cosa. yo paulo so preso en roma por ihesu christo e por uos. esto es. por que preigue a los gentiles. uierbo de salut. por uos digo pero si

entendistes la dispensacion de christo. que fue dada ami en uos. esto es el apostolado que me fue dado de dios. el que sabe por quem escoio para este officio. Diz el testo. ca segund el descubrimiento connoçudo fue ami el sagramiento assi cuemo desuso escreui en uos breue mientre.

Efesios 3:8-9

ami que so menor de todos los santos es dada gracia de preigar a los gentiles las riquezas de la gracia de christo que non pueden seer seguidas e alumbrar a todos qual sea la dispensacion del sacramento ascondudo de los siglos en dios. poniendo se ell apostol por menor de todos los santos. omilla se sabiendo que la humildat acabada cosa es. non se mete el por menor de todos de poder. mas por aquel fue dada tan grand gracia de preigar a los gentiles las non seguidas riquezas de christo. esto es. los muchos dones de christo que non pueden seer entendidos ni alcançados. e alumbrar a todos por preygacion e por miraglos. por que entiendan qual sea la dispensacion deste sagramiento. que marauillosa e de quanto amor sea fecho el cumplimiento dela encubierta redemption. Mas si aquellas riquezas no son alcançaderas cuemo las preigo ell apostol. ca aquella cosa es no alcançadera la que ombre no puede prender. en su natura non son alcançaderas mas por gracia e por descubrimiento del santo espirito alcançaderas son. del sagramiento. digo ascondido de los siglos. esto es. encubierto a todas las creaturas de los siglos. estando en dios. esto es. en el connocer de dios solo. Diz el testo. El que crio todas las cosas.

Efesios 3:13

Por que yo pido que non fallezcadeis en mis tribulaciones por uos que es uuestra gloria. Esto es. por que auedes allegança e los otros bienes que dichos son. pido yo que non fallezcadeis de la fe ni de buenas obras por las mis tribulaciones que son por uos lo que es nuestra loor. Si uos estades firmes en ello que non fallezcadeis. diz el testo.

Efesios 3:18

por que podades prender con todos los santos qual es ell anchura e la longura. ell altura e la baxeza. Caridat es amor. pues ell anchura de caridat se deue tender fasta los enemigos. la longura es auer luengo coraçon de perseuerar. ell altura es que el coraçon sea endereçado a suso atendiendo el gualardon de dios. la baxeza es entender ell encubierto iuyzio de dios. por que da all uno e no all otro. diz el testo.

Efesios 3:19

e saber la sobrepuiante caridat de christo. de sciencia humanal por que seades llenos de todo enllenamiento de dios. esto es. yo ruego a dios que podades uos saber por que sigades ell amor de christo. ell amor de christo con que nos ell amo. que sobra al nuestro amor. amor digo sobrepuiant de sciencia humanal. esto es. que puia e uence ala ciencia del ombre. ca non puede seer sabudo quanto nos ell amo.

Efesios 4:3

e que ayades cuedado de guardar la unidat dell espirito con atamiento de paz. esto es. que guardedes la paz que es dicha atamiento. diz el testo.

Efesios 4:5

un sennor es. es una fe e un baptismo. esto es. deuedes guardar unidat. ca uno es el sennor e una la fe e uno el baptismo por que no auedes en que desacordar diz el testo.

Efesios 4:13

fasta que corramos todos en unidat de fe. en connocimiento del fide dios. en uaron acabado. en medida de la edat del cumplimiento de christo. esto es. Tanto durara este ordenamiento fasta que

nos que somos en unidat de fe e de conocimiento de fide dios. corramos el dia del iuyzio en uno a gozo e a alegria. en uaron acabado. esto es. que todos seremos estonce uarones acabados en la edat missma de christo. Diz el testo.

Efesios 4:14-15

E non seamos ya ninnos andeantes e traydos en derredor de ningun uiento de doctrina ni dela maldat de los ombres en arteria pora enganno de error. Esto es. que non seamos ninnos de seso cuemo fumos antes de agora ondeantes. esto es. dubdantes por nuestra flaqueza. e non seamos mouidos de todo uiento de doctrina. esto es. de ensennamiento malo. Ca ell ensennamiento de los malos atal es cuemo uiento e tempestat. en arteria digo. esto es. por los ombres maliciosos en si e arteros pora enganno. cuyo ensennamiento es pora engannar. que comparecencia de uerdad engannan a ombre leuandolo a error. diz el testo. Maes fagamos uerdad con amor. crezcamos en todas cosas por el que es cabeça christo. Esto es.

Efesios 4:16

que non seamos tales. maes que fagamos bien. no enfinta mientras maes con amor. e crezcamos en todo don espirital. e esto obrando lo aquel que es nuestra cabeça. el nuestro sennor ihesu christo. Por el que todel cuerpo es ayuntado por toda coyuntura de fazer seruicio. segund la obra e la medida de cada un miembro faze acrecimiento del cuerpo en raigamiento de si en caridat.

Efesios 4:25

Por que tirando de uos la mentira; dezit uerdad cada uno con so uezino. ca miembros somos entre nos. esto es. Acorriendo nos unos a otros; somos miembros entre nos. diz el testo.

Efesios 4:26

Ensannat uos e non pecquedes. El apostol dexa ensannar ca es temptacion dell ombre. maes uieda que la ira no llegue a acabamiento. diz el testo.

Efesios 4:27

El sol non se amate sobre uuestra ira. esto es. que non dure uuestra ira fasta ques ponga el sol. diz el testo. non dedes logar al diablo.

Efesios 4:29

Ninguna mala palaura de uuestra boca non sala. E la buena palaura si fuer pora cimientto de la fe. por dar gracias a los oydores. esto es. que mala palaura non sala de uuestra boca ni la buena otro si. fueras quando fuer mester. e que sea aprouechable e que plega a los oydores.

Efesios 4:30

E no corrocedes al santo espirito de dios enel que fuerdes sennalados el dia de la redemption. esto es. enel dia del baptismo. diz el testo.

Efesios 5:13

Ca todas las cosas que son reprendidas malfiesta lumbre son. Est es ell entendimiento. Todo mal quando es malfiesto en lumbre se torna.

Efesios 6:1

fijos obedecet a uestros padres. y esto derecho es en dios. esto es. Segund la fe e la iusticia de dios. e deuedes lo fazer. ca derecha cosa es e mandamiento de ley diziendo lo nuestro sennor dios. Diz el testo.

Efesios 6:9

E uos los señores esso mismo fazed a ellos perdonando los. sabiendo que en cielo es el señor dellos e uuestro. e que no a recebimiento de personas en dios. esto es. que dios es derechurero iuez e non departe las personas maes los fechos. e con qual medida midiere cada uno con tal midran a el. Diz el testo.

Efesios 6:21-22

E que sepades las cosas que ami son e que deua fazer. digauollo titico mio amado hermano e fiel siruient en dios. el que yo enuie auos por esto mismo. que sepades lo que es denos e que console uuestros coraçones. esto es lo que diz ell apostol. Enuio uos a mio amado hermano titico que uos diga las tribulaciones e las quexas que yo suffro. e lo que yo fago contra ellas. e que sepades que es de nos. e de consolamiento a uuestros coraçones. e las cosas que uos dix primero sean assi cuemo uos enseñe. Diz el testo.

Filipenses 1:5-6

faziendo ruegos sobre la comunitat de uos enell euangelio de christo desdel primero dia fasta agora. esto es. Por que uos siguiestes a mi en la fe e en las obras dell euangelio o assi. conmigo fuerdes enell euangelio enalçar desdel primer dia de uuestro conuertimiento fasta agora. Diz el testo. Fiando esto mismo en uos que aquel que compeço en uos buena obra. acabar lo a fastal dia de ihesu christo. esto es. fasta la fin de la uida quando dios sera uisto. e fastal dia del iuyzio. Diz el testo.

Filipenses 1:12-14

Hermanos quiero que sepades las cosas que yo padezco que maes uinieron por pro dell euangelio. assi que los mios atamientos malfiestos fuesen en christo en todo logar de ayuntamiento. e entodos los otros. porque muchos de nuestros hermanos en dios. fiando en mios atamientos maes abundada mientras osassen sin temor fablar la palaura de dios. Diz ell apostol. Hermanos quiero que sepades lo que yo sufro. ca maes me uino por pro dell euangelio; que pora pena de mi cuemo los malos touieron. por que sea malfiesta cosa entodo logar o se ayuntan los mayores e en todos otros logares que los mios atamientos e lo que yo suffro por christo es. por que los que son nuestros hermanos en dios. fiando en los mios atamientos; osada mientras e sin temor preygassen palaura de dios. entendiendo que yo por el so preso; enon por ningun pecado. Diz el testo.

Filipenses 1:17

Vnos ay que endesprecio preyan a christo non debuenta manera. cuetando aleuantar por y; apretamiento de los mios atamientos. esto es. que unos ay que preigan a christo por desprecio e por malquerencia asmando que si los alguno acusare que traspasan e quebrantan la ley; que lo pongan ellos ami e se escusen de culpa. Quatro maneras de preygadores puso ell apostol aqui. dos de buenos e dos de malos que todos preyan a christo. Los buenos con puro coraçon e con buena fe. los malos no consimple ni conuerdadero coraçon. pero todos aprouechauan en ell euangelio. e por ende que son sofrideros. Onde diz el testo.

Filipenses 1:18

Que nos faze si christo es preygado. quier por uerdat quier por otra manera. Est es ell entendimiento. Non sola mientras nos que somos uerdaderos preygadores trabajamos a prouechar ell euangelio. mas aun los malos que non preyan de buen coraçon son a aprouechamiento dell euangelio. e por ende son sofrideros. Diz el testo. En esto me gozo y en esto me gozare.

Filipenses 1:25-27

E yo feuzante se a questo que durare e fincare atodos uos a aprouechamiento de uos. y el gozo de la fe y la uuestra alegria. abonde en ihesu christo en mi por la mi uenida decabo auos. si tan sola

mientras uos mantouieredes digna mientras en ell euangelio de christo. Este es ell entendimiento. Yo fiando en esto que mester a que yo dure por uos. se que durare e non poco. mas largo durare a todos uos a menores e a mayores. por pro de uos. que crezcades por buenas obras a gozo de fe. e aprouechedes assi que el uuestro gozo abonde en ihesu christo que uos fizo bien en me uos tornar sano e saluo; e suelto de las prisiones. esto es. que abondada mientras dedes gracias a dios por la mi uenida que sera por uos affirmar. e uerne sin falla. si tan sola mientras uos firmes souieredes; en ell euangelio de christo. esto es. en el castigamiento de dios. ca segund que uos fizieredes. aure yo uida pora uuestra pro. Diz el testo. E quando yo fuer si uos uier o no uos uier; oya de uos que estades en un espirito dun coraçon trabaiano en la fe dell euangelio.

Filipenses 1:28

E non seades espantados de uuestros auersarios en ninguna cosa. lo que es a ellos achaque de perdicion. e auos de saluamiento. esto es. que despues daquesto no uos espanten uuestros aduersarios de ningun periglo. que uos espantan con asperas cosas. lo que es a ellos achaque de perdimiento sin fin. e auos de saluamiento pora siempre. Diz el testo.

Filipenses 2:6-7

El que estando en forma de dios no asmo el por arrabamiento seer igual de dios. esto es. que non tomo lo que no era suyo. mas torno se a nada. tomando forma de sieruo. fecho en semeiança de ombre. e fue fallado en abito de ombre.

Filipenses 3:13-15

Hermanos yo no tengo quelo e alcançado. maes una cosa. oluidando las passadas cosas; tiendo me alas primeras cosas. Sigo el gualardon que es puesto de dios que me llamo por ihesu christo. Est es ell entendimiento. Hermanos yo non tengo que lo e alcançado o ganado aquello en pos que ando. mas fago una cosa. oluido las passadas cosas que son las terrenales. e tiendo me pora ganar las celestiales. e sigo el gualardon que me fue puesto de dios que me llamo por ihesu christo. Diz el testo. Pues todos quantos somos acabados esto sintamos E si dotra guisa lo entendedes; dios uos lo descubrio.

Filipenses 4:17-18

No por que yo demando don. mas requiero el fruto habondant en uuestra razon. Esto es. que non demando yo don por me fatar dello. mas requiero la uuestra derecha e buena voluntad de buena obra. Diz el testo. Ca yo e abondo de todas cosas. lleno so de los dones quem enuiastes con epafrodito; en olor muy bueno. hostia recebida e plazient a dios.

Colosenses 2:13-14

E uos cuemo fuessedes en peccados e en circumeidamiento de carne; resucitouos con el. dando auos e deliando todos los peccados. dend era contra nos la carta del decreto. la que tiro de medio fincando la en la cruz. Diz sant Agostin. Decreto fue de dios quando mando a adam que non comiesse dell arbol de saber de bien e de mal. pues la carta deste decreto quebrantado deslio la dios. quando lauo el peccado del primer ombre por la sangre de christo. e la remenbrança daquel decreto era anos contrallosa. e aquella tiro de medio fincando la en la cruz. Diz el testo.

Colosenses 3:8

Mas agora dextat lo uos todo. ira e sanna. malicia. blasfemia que es dezir mentira e mal de dios. palaura torpe de uuestra boca.

1 Tesalonicenses 2:1-2

Ca hermanos uos mismos sabedes la nuestra entrada a uos que non fue uana. mas ante padecemos e fuemos abondados. esto es. que la nuestra entrada a uos non fue de liger mas con

mucho cuedado e con muchas auersidades que ouiemos. diz el testo. cuemo uos sabedes en philipis ouiemos feuzo en nuestro sennor de fablar auos ell euangelio de dios (con) (mucho) con mucho cuedado.

1 Tesalonicenses 5:21-22

Prouat todas las cosas e tenet lo que es bueno. e retenet uos de toda semeiança mala. este es ell entendimiento. Prouat todas las cosas non por fecho. mas escodrinnandolas por razon. e retenet uos de toda cosa en que a esperença de mal. Diz el testo.

2 Tesalonicenses 2:7

Ca ya se obra el fecho de pecado. Tan sola mientre el que tiene agora tenga. fasta que lo demedio sea fecho. Dize sant Agostin que ell apostol amonesta a los christianos que aturen en la fe que tienen. fasta que de medio de la iglesia sala el fecho del peccado. e es el seso. que esto es afazer. que tiene la fe tengala firme mientre e dure en ella fasta que sea el fecho o la fazienda del peccado. Diz el testo.

1 Timoteo 1:4

por fablas ni por genealogias non determinadas que mueuen questiones e contiendas mas que no el raygamiento de la ius de dios que es en la fe.

1 Timoteo 3:6

No sea neophito. esto es. que non sea nueua mientre conuertido e bateado. Dize ieronimo. que esto guardan pocos. ca eyr sennalado de fe; oy seer obispo. E yr enel templo de los ydolos. oy en la iglesia. Ante noch enel cerco; oy en el altar. e consegrador de las uirgines. Diz el testo. no neophito. por que alçado en soberuia no caya en iuyzio del diablo.

1 Timoteo 5:22

No pongas ayna las manos sobre ninguno. ni te acompannes a los pecados agenos a ti mismo guarda que seas casto. Esto es. que no ordenes luego. mas ante prueua muchas uezes si es sabio e religioso. por que tu no ayas el so pecado.

1 Timoteo 6:6

Grand pedido es piedat quando cumple al ombre lo que a. Esto es. que el pedido piedat es quando cumplen al ombre las pocas cosas que a. e no dessea mas de lo que a mester. ca assi conuiene. Diz el testo.

2 Timoteo 1:3

Gracias fago a aquel que yo siruo. las que fizieron mios engendrades. esto es. Abraham ysaac e iacob. Diz el testo. con pura conciencia. que toda uia e remenbrança de ti en mis oraciones denoch e de dia

2 Timoteo 3:6-7

Ca daquestos son los que traspasan las casas e aduzen catiuas alas mugerciellas cargadas de peccados que son aduchas por muchos desseos. siempre aprendiendo e numqua llegando a sciencia de uerdat. Este es ell entendimiento. que algunos entrauan alas casas e engannauan alas mugieres con arterias e con engannos de palauras primera mientre. e por ellas a los maridos dellas. assi cuemo el diablo enganno primero a eua. e por ella fue adam engannado. Diz el testo.

2 Timoteo 4:3

Ca sera tiempo que no soffriran sana preigacion. mas pora sos desseos allegaran maestros que ayan comezon en las oreias. esto es. que ayan desseo de oyr non buenas cosas.

2 Timoteo 4:13

La pennola que dexa en tidada a carpo quando uinieres adula contigo. e los libros. e mayor mientre las menbranas. Esta pennola segund que diz aymon dada fue al padre de paulo por grand cosa de los romanos; quandol recibieron por compannero e por ciudadano de roma. Onde paulo se llama ciudadano de roma. La pennola era uestidura que uistie el consul de roma quando entraua en la cort. e aquella uestidura mando paulo a timotheo quel troxiesse. Menbranas son cartas e retaços en que ell apostol escriuie sus notas e sus cosas. Diz el testo.

Hebreos 2:8

e establecist le sobre las obras de tus manos. Todas cosas metist so los sos pies. esto es lo que diz. que todas las cosas metio so sos pies. e non dexo ninguna cosa que non fuesse sometida a el. pero agora non ueemos aun todas las cosas sometidas a el.

Hebreos 2:16

Ca en ningun lugar non tomo los angeles; mas tomo el linage de abraham. Esto es. que no fallamos en ningun lugar que christo tomasse natura de angeles por que los angeles redimiesse. mas leemos que tomo el linage de abraham. esto es. la carne de abraham por que saluasse los hijos de abraham. Diz el testo.

Hebreos 2:17-18

Onde conuino que semeiasse a los hermanos en todas cosas. por que fuesse piadoso e fiel obispo a dios. que perdonasse los peccados al pueblo. esto es. que quiso seer de carne e de sangre. e padecer e morir. por redemir los peccados del linage de los ombres. Diz el testo. En aquello que el padecio e fue temptado. puede ayudar a aquellos que son temptados.

Hebreos 4:6-7

Pues por que aun an a entrar algunos en aquella folgura. e los primeros aqui fue dicho no hy entraron por su descreencia. decabo determina un dia hoy en dauid diziendo. Depues de tanto tiempo cuemo es dicho desuso. Si oyeredes oy la su uoz no endurezcades uuestros coraçones assi cuemo fue en aquella sanna de crueldat.

Hebreos 4:8

Ca si ihesus que es iosue la folgura ouiesse dada a aquellos despues daquel dia no fablara de otro dia.

Hebreos 4:13

e no a ninguna criatura que los oios del nola uean. Todas las cosas son desnuyas e abiertas a los sos oios. al qual nos deuemos palaura. Esto es. el fide dios al que nos auremos a dar razon de todas nuestras obras e de nuestros pensamientos.

Hebreos 6:4-6

Ca los que una uez fueron alumbrados e gustaron el dono del cielo. e fueron aparceros del santo espiritu. gustaron de tod entodo el buen uierbo de dios. e las uertudes dell auenidero sieglo. e se tiraron a fuera. no puede seer que sean renouados decabo a penitencia. crucifigando otra uez al fijo de dios en si mismos. teniendo lo a marauilla. Esto es lo que diz ell apostol. que aquellos que una uez fueron alumbrados por fe e por baptismo. e por el santo espiritu. e por aquella fe gustaron el dono de dios. esto es. perdon de sos peccados en baptismo. e fueron aparceros del santo espiritu auiendo los linages de las lenguas e otros dones. e gustaron las uertudes del sieglo auenidero. esto es. que entraron en esperança de nunca morir en aquel sieglo. estos tales que depues de tod esto peccaron graue mientre e fueron malos de tod entodo; non pueden seer renouados por baptismo. crucifigando a christo otra uez. ca tal es el segundo baptismo. cuemo crucifigar a christo otra uez.

e estos tales no crucifigan a christo por derecho. mas semeian a los escarnidores e a los crucifigadores. ca assi cuemo una muerte de christo. assi un baptismo cumple contra todos los peccados passados e contra los por fazer. si penitencia fuere fecha dellos. assi cuemo aquella muert cumple pora toller todos los peccados. e cuemo el primero baptismo es alimpiamiento de peccados e es pora uida. assi el segundo baptismo es pora muert. e esto es lo que diz ell apostol. que los que una uez son bateados e depues peccan mucho. que non pueden seer perdonados por se batear otra uez. Diz el testo.

Hebreos 7:9

E esto es dicho por abraham e por leui que recibio diezmos e dezmo. Esto es. que la orden de leui que de sos hermanos tomo diezmos; diezmos dio a melchisedech. e non dezmo leui por su persona. mas dezmo abraham. e por ende diz el texto.

Hebreos 10:5-6

Porende en de entrando enel mundo dize. Oblacion e ofrenda non quesist mas a aptest ami cuerpo. esto es. que me dist cuerpo conuenible.

Hebreos 11:2

Por esta alcançaron testimonio los uieios. Esto es. que los antiguos padres por fe alcançaron testimonio de iusticia. por fe fueron iustos.

Hebreos 11:4

Por fe ofrecio abel a dios mayor oblacion e maes recibidera que chaym. por que ouo testimonio de iusto. Dando dios testimonio del por sus oblaciones. muerto estando aun fabla por aquella fe que ouo. Esto es. que nos auemos materia que fablemos del.

Hebreos 11:27

por fe dexo a egipto non temiendo la sanna del rey. e sufrio al que non puede seer uisto assi cuemo sil uiesse. Eso es. que fiando en dios fio enel cuemo sil uiesse. esperando que complirie lo que prometiera. e por ende non ouo miedo.

Hebreos 11:39-40

E todos estos fueron prouados pore testimonio de fe. Mas no recibieron el prometimiento. proueyendo dios anos de alguna mejor cosa. por que non fuessen acabados sin nos. Est est ell entendimiento. maguer que estos de la ley uieia que aqui cuenta fueron prouados por buenos auiendo testimonio de fe. non recibieron aun el prometimiento de dios que es la uida sin fin fasta la passion de christo. maes dios penso de nos dando nos el el so fijo en redemption. e maguer estos fueron muy buenos. non pudieron alcançar este bien sin nos. ni fasta que nos lo ouimos por la mercet de dios.

Hebreos 12:18-21

E no uos allegastes al fuego apalpadero e acercadero. e al torbelinno e ala tenebregura e al sueno de la trompa. e ala uoz de las palauras. e los que la oyeron fuxieron della. ca no podien soffrir las palauras que eran dichas. e si bestia tanxiere al mont apedreada sera. este es ell entendimiento. Quando dios dio la ley a moysen enel monte sinay. tan grand era el torbellino e los relampagos e los tuenos e la tenebregura la tempestat y el pedrisco e las uozes cuemo de trompa por que los fijos de israel con miedo nolo podien soffrir. e dizeles la palaura de dios. tira te aluene del monte. ca si bestia tanxiere al mont apedreada sera. ca assi lo mandara dios a moysen. diziendo. Aluenguen se los fijos de israel del monte. ca si bestia o ombre tanxiere al mont. el pedrisco lo matara. e lo que ellos oyen dezir assi era espauentable que ni lo osauan oyr ni acostar se al mont. Diz el testo. e assi era tod aquello espauentable. por que dixo moysen. espantado so e triemo.

Hebreos 12:24

Ca ihesu christo medianero del nueuo testamento e all esparzimiento de la sangre meior fablant que la de abel. Diz la glosa. Ca la sangre de christo llama perdon. la de abel llama uengança. La de christo salut; la de abel dannamiento. e por esto dixo el apostol esparzimiento de sangre meior fablante que la de abel.

Hebreos 12:25

Diz el testo. Guardat que no refusedes la sangre fablant. ca si aquellos no fuxieron refusingo al que sobre tierra fablaua; mucho mas no deemos nos refusar al que nos fabla de los cielos. esto es lo que diz. Tenet mientes que no refusedes ni despreciedes al nuestro sennor ihesu christo. que uieda las carnales cosas e manda fazer las espiritales. ca si nuestros padres non pudieron foyr de pena refusingo a moysen que les mandaua guardar los carnales mandamientos. prometiendo las terrenales cosas. mucho mas non podremos nos foyr del nuestro sennor ihesu christo que nos fabla del cielo las cosas espiritales; e promete las que numqua falleçran. e nos nol deemos refusar.

Hebreos 13:8

Jhesu christo eyr e oy e siempre. este es el seso. ihesu christo que ayudo a los del tiempo passado ayudara agora auos e a los otros fieles. aqui y enel siglo que no a fin.

Hebreos 13:10

Auemos un altar de que no an poder de comer los que ala tienda siruen. este es ell entendimiento. ell altar es el cuerpo de christo de que non pueden comer los que siruen ala uoluntad de so cuerpo.

Hebreos 13:16

No oluidedes fazer bien e seer comunales. esto es. que seades largos en dar elemosinas. e las uuestras cosas que sean de comun. e maguer que lo que auiedes uos sea tollido; fazet limosinas daquello que auedes. Diz el testo. ca detales offrendas plaze a dios.

Hebreos 13:18

Orat por nos. Nos fiamos que auemos buena uoluntad a todos. queriendo que fagan buena uida. esto diz ell apostol por que algunos le enculpauan diziendo que despreciaua su yent e su linage. mas muestra que a buena uoluntad a todos tan bien a iudios cuemo a gentiles. Diz el testo.

Hebreos 13:22

Mas ruego uos hermanos que suffrades esta epistola de solaz. ca uos enuie dezir pocas cosas. Diz la glosa. ca uos enuie dezir pocas cosas temiendo uos enoiar con luengas palauras.

1 Pedro 3:1

Otrossi las mugeres sean obedecientes a sos maridos. por que si algunos no creen ala palaura; por la uida de las mugeres sean conuertidos sin la palaura. Esto es lo que diz. que las mugeres sean obedecientes a sos maridos maguer que ellos no crean la preigacion. pero assi que por mandamiento dellos no fagan ninguna cosa que sea contra la fe. mas que fagan santa uida. e los que no creen la palaura. que se conuertan por la santa uida de las mugeres.

1 Pedro 3:7

Otro si los maridos morando con las mugeres segund sciencia dat les onra cuemo a uaso mugeril mas flaco. Esto es lo que diz. Cuemo alas mugeres castigue que por su buena uida ganen sos maridos. assi castigo auos los maridos que por uuestra buena uida ganedes uuestras mugeres e guardar las conuusco dando les so debdo. e esto segund entendimiento. no segund los desseos de la carne. mas cuemo entendedes que plaze a dios. e si por uentura uos quisieredes retener de uos

ayuntar con ellas. dat les las cocas que mester ouieren. Diz el texto. Assi cuemo a herederos conuusco por gracia de uida. de guisa que non sean destorbadas las uestras oraciones.

1 Pedro 4:11

Si alguno fablare assi cuemo en uierbo de dios. el que da; assi cuemo de uertut la que dios da. Esto es. que si alguno dier limosnas o fizier alguna cosa atal. que la faga con humildat. ca no lo ha por si mas dios gelo dio. diz el testo. por que en todas cosas sea dios ondrado; por ihesu christo nuestro sennor el que ha gloria e sennorio en los siglos de los siglos.

1 Pedro 4:12

Amigos no andedes en bolicio que sea a temptacion de uos. esto es. que no uos desuiedes de la fe. ni cansedes.

1 Pedro 5:13

Saluda uos la iglesia que es en babilonna. El apostol san pedro a roma llama babilonna. por el cofondimiento de los ydolos. e por muchos pecados que se fazien hy. diz el testo. E saluda uos mucho mio fijo.

Judas 1:9

E migael archangel disputando lidio con el diablo sobrel cuerpo de moysen. mas no fue osado de dar iuyzio de denosteo; mas dixo. Mande te dios. Diz la glosa que quando moysen murio en somo del mont. los fijos de israel non pudieron saber ni fallar o yazie su cuerpo. ca por uentura sil fallassen aoraran le como a dios. faziendo ydolo del. e por esta razon diz que disputaron e ouieron contienda; samigael y el diablo. ca el diablo querie descubrir el cuerpo de moysen por tal que enganasse al pueblo con el. mas ell angel non quiso. pero nol oso dar iuyzio de maldicion mas dixo mande te dios.

Apocalipsis 3:19

yo los que amo reprendo los e castigo los. Pues sey enuidioso. esto es que ayas enuidia alos que suffren tribulacion e faz penitencia.

Anexo 7. Los prólogos de E6¹

Lamentaciones

Depues que israhel fue leuado en catiuero e iherusalem fue destruida souo ieremias llorando e fizo este llanto en iherusalem e dixo.

1 Macabeos

PROLOGO Aqui comieçan los libros de los machabeos en que son escriptas las batallas que ouieron los capdiellos de los iudios con las yentes de persia. e las lides de los sabados e los uencimientos del noble iudas machabeo por cuyo nombre son llamados estos libros. Otro si aqui son nombrados los fechos de los siete ermanos que suffrieron mui duras penas por las santas leyes de dios. E mientras que los tormentauan la madre dellos maguer ques dolie dellos cuemo madre se duele de sos fijos; gozando se. castigaua los que recibiesen muerte por la santa ley de dios. Assi comieça el primer libro de los machabeos.

Mateo

La gloriosa maria madre de ihesu christo; ouo el padre de nazareth. e dixieron le ioachim. la madre fue de bethleem e ouo nombre anna. Quando murio ioachin; caso anna con otro marido que ouo nombre cleophas. de que ouo la segunda maria. e caso la con uno que auie nombre alpheo. donde nacieron estos quatro fijos. Jague el iusto que es dicho ermano de christo. que fue el primero obispo de iherusalem e ioseph otro si iusto que ouo sobrenombre barsabas. el que fue puesto en suerte con mathias. e simon e iudas dos apóstolos. este iudas fue obispo en pos so ermano sant yague. Cleophas el segundo marido de anna; auie un ermano que ouo nombre ioseph. con quien desposo a su antenada la bienauenturada maria por uoluntat de dios. por que fuesse testigo e guardador de la uirginidad della. e que criasse a ihesu christo mui fiel mientras. Muerto cleophas; caso anna con el tercero marido que ouo nombre salome. de que ouo la tercera maria e caso la con uno que auie nombre zebedeo. cuyos fijos fueron sant yague el menor e sant iohan euuangelista. Prologo. Mvchos fueron los que el euangelio escriuieron. assi cuemo luchas euangelista lo testemunna diziendo. Mucho trabaiaron en ordenar el recontamiento de las cosas que por nos fueron acabadas. assi cuemo nos las mostraron aquellos que las uieron desdel compeçamiento e siruieron a ihesu christo. pero algunos se esforçaron de ordenar la razon; mas que de seguir la uerdad de la estoria. a los que puede seer dicho con derecho lo que dixo el propheta. Ay de los que prophetizan de so coraçon e que andan en pos de so espirito. los que dizen esto dize dios. e dios no los enuio. e destos dize el saluador en el euangelio de iohan. Todos los que ante mi uinieron ladrones fueron e furtadores. e los que uinieron no son los que fueron enuiados. Ca diz ellos se uinien e yo no los enuiaua. Pues el primero. de los quatro euangelistas es matheo el publicano. que ouo sobrenombre leui. el que compuso el euangelio en ebraygo en tierra de iudea. e fizo lo mayor mientras por algunos de los iudios de iherusalem que crouieran e non guardauan la ley sobreuiniendo la uerdad del euangelio. El segundo es marchio conpannero del apóstol sant pedro. que fue el primero obispo de la iglesia de alexandria. e el non uiera a ihesu christo. mas las cosas que oyo dezir e preigar a so maestro creyendo las el; conto las daquela guisa. catando maes a la uerdad que no al ordenamiento de las cosas. El tercero fue luchas el fisico natural de antiocha. cuya loor es en el euangelio. e aquel fue dicipulo del apóstol sant paulo. e compuso el libro del euangelio. en tierra de acaya e de boecia contando algunas cosas altamientras. e assi cuemo el dize en el prologo; escriuio mas lo que oyera; que lo que uiera. El postremero fue sant iohan apóstol e euangelista el que ihesu christo mucho amo el que iaziendo. sobrel pecho de

¹ Reproducimos los prólogos a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

christo; apriso muchos de los sos castigamientos. e el que solo merecio oyr de la cruz he la tu madre. est escriuio su euangelio en asia. e fablo mas alta mientre de la deidad que los otros. diziendo. En el compeçamiento era uierbo. e uierbo era en dios e dios era uierbo. E mui luengo tiempo dantes fue dicho destos quatro euangelios. assi cuemo lo prueua el libro de ezechiel. en el que la primera uision assi esta puesta. E en medio semeiança de quatro animales e las caras dellos cara de ombre. e cara de leon. e cara de buey. e cara de aguila. La primera cara que es de ombre sennala a matheo. que compeço a escreuir assi cuemo quien fabla de ombre. diziendo. Est es el libro del linnage de christo fijo de dauid fijo de abraham. La segunda sennala a marcho. por que assi cuemo uoz de leon ruyent fue oyda en yermo. en que dixo. Voz de llamant en desierto appareiat la carrera de dios. endereçat las sus semdas. La tercera que es de buey sennala a luchas por que compeço su euangelio en zacharias que era sacerdot. La quarta que es de aguila sennala a sant iohan euangelista. que assi cuemo si tomasse alas de aguila pora uolar altamiente; fablo del uierbo de dios. Las otras cosas que se siguen en esto mismo aprouechan. e dize sant iohan en apocalipso. que uio quatro animales llenos de oios. El primero animal semeiante de leon. el segundo bezerro. el tercero semeiante de ombre. el quarto semeiante de aguila uolant. e depues un poco dize. llenos eran de oios. e nunca quedauan dia ni noche diziendo. Santo. Santo. Santo. sennor dios poderoso sobre toda cosa. que era e es. e ha de uenir. e por estas cosas; malfiesto es que quatro euangelios tan sola mientre deuen seer recibidos. Aqui comienza san Matheos su euangelio.

Marcos

Prologo. Sant marcho fue fijo de sant pedro en baptismo. e so diciplo en preigacion. E andando con el rogado de los christianos de roma; escriuio su euangelio en lombardia de los fechos e de las obras de christo segund que lo oyera contar a sant pedro. E sant pedro ueyendo que era bien de seer leydo en la iglesia; confirmol de su actoridad. E depues de la muerte de sant pedro. tomo su euangelio sant marcho e fues pora egipto. E el fue el primer obispo que ouo en alexandria e preigando el nombre de christo; establecio alli iglesia. E tanto fue de santa uida e de bonas costumbres; que tornaua los que siguen a christo al so exiemplo. Aqui comienza sant marcos su euangelio.

Juan

PROLOGO Sant iuhan apostol e euangelista fue uno de los diciplos de christo que fue uirgin escogido de christo. e fue llamado de las bodas queriendo casar. e amado de christo mas que los otros. e estando en la cruz a el fue comendada la madre de christo. por que el que era uirgin guardasse a la uirgin. El escriuio est euangelio postremero de todos en asia en una ysla que es llamada pathmos. depues que escriuio el apocalipso. e puso primero el miraglo que fizo christo en las bodas quando menguo el uino. por tal que entendiessen los leedores que el fuera el esposo. Este sant iohan sabiendo el dia de so finamiento; llamo sos diciplos en epheso estando. e por muchas prueuas es dicho que descendio ihesu christo al logar o el auie a seer enterrado. e quando ouo fecha su oracion finosse. tan alongado de pena de muert; cuemo era alongado de corrompimiento de su carne. Aqui comienza san Johan su euangelio.

Hechos

LVchas euangelista natural de syria e diciplo de christo; cuyo loor suena en el euangelio. e que fue compannero del apostol sant paulo depues que fue conuertido; uisco sin pecado en uirginidad. e casta mientre; siruendo a dios. Des hy en edat de ochenta e quatro annos fue martiriado en bitinia por el nombre de christo. Pues este sobredicho sant Luchas por la uoluntat de dios estando en tierras de acaya escriuio el euangelio; a los fieles christianos de grecia mostro la encarnacion de christo por uerdadera palaura. e cuemo descendiera del linnage de dauid. Pues a este fue dado por merecimiento de si. e obrando en el; la gracia de dios; que escriuiesse la morança de los quarenta dias que fizo ihesu christo con sos diciplos. e el sobimiento a los cielos. e la uenida del

espíritu santo en los apóstolos. e de cuemo entro mathias en el logar que touiera el traydor iudas. El escriuio los fechos de los apóstolos; acabando los en saulo. el que es dicho paulo el apóstol; que fue por la piedat de dios llamado a dignidat de apóstol; e a loor de martirio. mostrando a los pecadores conuertir se a dios; segund que dize el propheta ezechiel. Non quiero la muerte del pecador. mas ques conuerta e uiua. Aqueste sant Luchas que fue bon phisico de los cuerpos. e por la gracia de dios muy mejor de las almas; compieça desta guisa so libro que enuio a theophilo otro dicipulo de christo. cuyas palauras tenemos que son melezina de enfermo. e termino de mortal enfermedat.

Romanos

Los romanos que uinien de iudios. e los que uinien de gentiles aquellos que crouieran ya en la fe de christo. auien contienda queriendo se sobreponer a adelantar unos a otros; mostrando lo por razones. E dizien assi los iudios nos somos pueblo de dios que el amo e crio desdel compeçamiento e somos circuncidados. e uenimos del linnage de abraham e decendemos de sancta natura e dios fue connoçudo en iudea tan sola mientre. nos librados de la seruidumbre de egipto con sennales e con uertudes passamos el mar en seco ques no moio nuestro pie. e nuestros enemigos fueron enbultos en las mui graues ondas. A nos lloiuo dios manna en el desierto. e dio nos a comer uianda celestial assi cuemo a sos fijos. A nos andudo delante de dia e de noche en pilar de nuue e de fuego. por nos mostrar seguro camino. sin muchos otros bienes quenos el fizio; nos solos fuemos dignos de recibir la ley de dios. e de oyr la uoz de dios. e de saber su uoluntat. En la qual ley fue christo a nos prometido. aquel que en su uenida dixo a nos. no uin yo si no alas oueias que perecieron en la casa de israel. llamando a uos canes mas que ombres. Pues uos que oy desamparades los ydolos que siempre aorastes; no es derecho que seades eguales de nos. mas que seades puestos en logar de christianos auenedizos de otra yent. e aun esto no mereciedes. si no por la grant piedat de dios que uos quiso ayuntar ala nuestra companna. Los gentiles recudien desta manera. Quanto uos mas bienes e mas mercedes contaredes que uos dios fizio; tanto por mas pecadores uos mostrades. ca numqua connociestes los bienes que uos fizio ni los gradeciestes. ca uos con aquellos mismos pies que passastes el mar en seco. baylauades ante los ydolos que fiziestes. e con aquellas mismas bocas con que loauades a dios por la muerte de los enemigos; demandiestedes que uos fiziessen ydolos. e con aquellos oios que uos en la sancta nuue e en el fuego soliedes ueer a dios; catastes los ydolos. siempre uos enoio la manna. e siempre murmurastes contra dios en el desierto. queriendo uos tornar a egypto dond uos el sacara con fuerte mano e con braço tendudo. Que mas desto diremos? Vuestros padres assi fizieron ensannar a dios e tanto; por que todos murieron en el desierto. e de todos ellos mas de dos ombres solos no entraron en la tierra de promission. Mas por que tardamos en contar las antiguedades? ca en esto solo non uos deue ombre iudgar por seer perdonados. por que al nuestro sennor ihesu christo que siempre fue prophetado a uos por uozes; non sola mientre nol quisiestes recibir; mas diestes le mala muerte afrontada aquel que nos crouimos luego que lo oyemos. maguer que a nos non fue en ante prophetado. Onde prouamos que non deue ombre tener que nos aoramos los ydolos por antoio de coraçon mas por non saber. Ca el que la cosa sigue luego que la connoce. pieça ha que la siguiera si ante la connociesse. Mas uos assi uos alabades por el noble linnage dond uenides; cuemo si el carnal nacimiento fiziesses los ombres sanctos mas que bonas costumbres. Esau e hysmael maguer que del linnage son de abraham; non son contados por fijos. Ellos desta guisa entençando; el apóstol iudga las questionnes de la una parte e de la otra. assi que ninguno destos dos pueblos no merecie saluamiento por derecho. ca entramos erraran graue mientre a sabiendas. Los iudios por que desonraron a dios quebrantando la ley. los gentiles por que connocieran onrar assi cuemo dios; mudaron la su gloria en figuras fechas por mano. E muestra el apóstol por muy uerdadera razon que son eguales auiendo ganado el perdon de dios. E muestra que en la ley fue ante dicho que iudios e gentiles son llamaderos a la fe de christo. E por ende reprehendiendo a los unos e a los otros a reuezes. amonesta los que tornen a paz e a acordamiento. El apóstol sant paulo non uiera aun a los romanos ni les preygara ni echara en ellos cim]ento de fe. mas ellos ya

crouieran por preygacion dotros diciplos. e auien mester que los afirmasse el apostol en la fe de christo; assi cuemo lo el diz. Desseo he de uos ueer por que parta en uos alguna cosa de la gracia espirital por afirmar uos en la fe.

1 Corintios

PROLOGO Los de corinto son de tierra de acaya. e aquellos otro si oyeron del apostol la palaura de uerdat. e fueron trastornados en muchas guisas por falsos preigadores. Los unos por gent fablar de philosophia. los otros engannados con la secta de la ley de los iudios. Aquellos llama decabo el apostol ala uerdadera fe. e enuioles escripto del saber dela preigacion desde epheso con timotheo su diciplo.

2 Corintios

PROLOGO Esta epistola enuia el apostol a los de corintho ca algunos dellos fueran tristes por la primera epistola. pero emendados eran por ella. e suffrieran mucho por el nombre de christo. Mas algunos dellos aun despreciauan al apostol porfiosa miente. e anteponeien los falsos apostolos que preigauan falsa miente. Emendados algunos de los de corinto por la primera epistola. enuia el apostol la segunda epistola por los otros que no eran emendados. enpuxando los falsos apostolos. e mostrando el enganno de la preigacion dellos. e alabando assi mismo en muchas maneras. muestra los por escasses de limosnas. e manda recibir al fornaguero que el diablo engannara. pues que fuer emendado diziendo que aun los buenos caen en aquel peccado e en aquella temptacion e pone assi mismo entre ellos por exiemplo de paciencia mostrando les que les no agradezca. ca el por salud de los otros cada dia estaua en periglo e en muert. Pues la entencion del apostol es en esta epistola por emendar a los no emendados e a los emendados mouer en meioria. e quebrantar los falsos apostoles con su alabamiento. La manna es atal. la saludation pone primero. des hy agradece a dios los bienes de la su gracia. fablando a los acabados. des hy enuidalos a soffrir lazeria por enxiemplo de si. depues quebranta los falsos apostoles descubriendo las arterias e los engannos dellos. e alaba assi mismo por muchas maneras. En cabo amonesta los cuemo sean de buenas costumbres. dando les bendicion. poniendo primera miente la saludacion. E contra la soberuia de los falsos apostolos; nombra se paulo. e contra la osadia dellos; nombra se apostol diziendo assi.

Gálatas

El apostol enuiaua su epistola a los de galacia. los de galacia son griegos. Ca los gallicos uinieron grand sazón ha a una prouincia de grecia e aboluieron se a los griegos. Ond aquella prouincia fue llamada primera miente gallo gallacia. e depues gallacia. E los griegos son de agudo engenno. mas los de galacia son botos e duros pora entender. E estos primera miente recibieron la preigacion dell apostol. e la uerdat dela fe. mas despues que se el quito dellos; los falsos apostoles trastornaron los por muchas maneras. amonestando les que ayuntassen la ley de los iudios all auangelio. Ca dizien assi. que no cumple la fe de christo a salut non guardando los mandamientos de la ley. e dizien que pedro e yague e los otros que fueron con christo que los mandamientos de la ley boluieren con ell euangelio. e que paulo de una guisa fiziera en iudea. e dotra guisa preigaua a los gentiles E con estas razones e con otras tales trastornaron a los de galacia que guardassen los mandamientos de la ley. E por ende ell apostol llamalos ala uerdat de la fe de christo e dela preygacion dell euangelio enuiando les su carta desde epheso o ell era dela gracia dond escriuiera a los romanos que otrossi guardauan la ley. Mas a los romanos fablo cuemo a sabios e profundos e de grand sentido e siempre con argumentes. mas a los de galacia uso fablar (con palaura) con palaura atemprada assi cuemo qui fabla a necios. e por end les dize ell assi en un lugar. O locos los de galacia. pues ell entendimiento dell apostol atal es enesta epistola. de tornar los desuiados galatas al guardamiento de la fe. e ala uerdat dell euangelio. e atal es la manera. Primero pone la salutacion en que tanne breue miente de las obras de la ley. e fabla contra los engannadores que se alaban de su dignidad e de la gracia de christo alabando el su

persona la que los falsos apóstolos despreciaban. después de la salutación reprehende los de su huiandad. de sí alaba mucho la su persona. Desí por muchas maneras muestra que non deue seer tenuta la ley de moysen después de christo. ca ni tien pro a iusticia ni a salut. en cabo ell euangelio e la fe de christo que cumple a salut poniendo primero la salutación alaba la su persona diziendo assi.

Efesios

PROLOGO El apóstol escriuio a los de epheso. epheso es en asia. aquellos no fueran cimentados por preigacion dell apóstol. mas affirmolos ell en la fe. sufriendo por ellos muchas cosas de los que no eran de la fe. Aquellos después que los el affirmo souieron firmes en la fe. y en buenas obras. A aquellos escriuio el apóstol yaziendo en la carcel en roma. e con tito enuioles su epistola de conorte. ca touo que dand adelant no los auie por que ueer. e sabiendo que eran buenos. nolos reprende de culpa. mas tem[i]endo que se non tirassen a fuera. ca el que esta erecho; caer puede. amonesta los ell apóstol que se non quiten de la fe. e por que la perfeccion dellos no los enalce en soberuia; muestra les de qual estado fueron llamados a tan digna cosa. diziendo les los bienes todos que aellos o a los apóstolos o atodo ell humanal linage fueran dados por la gracia sola de dios. Pues ell entendimiento desta epistola es; conformarlos en su bondad. e aguciar los pora mejor. e enformar los en humildad e en loar dios. La manera del ditado es a tal. Su costumbre era poner primero la salutación. desy dar gracias a dios. contando los bienes que dios fizo al linage de los ombres. des hy los dones del santo espirito que a los apóstolos fueron dados. Des hy muestra a los de epheso aque fueron llamados. Des hy muestra la dignidad de christo. Des hy conuida los a auer; paciencia e amor. alabando la unidad de la fe e de la iglesia. des hy cuenta los dones de gracia. Encabo amonesta los pora lidiar contra los principes de las tiniebras escriuiendo les los guarnimientos de la caualleria de cristiandad. primera mientre poniendo la salutación. e sennalando se por nombre connotado diz assi.

Filipenses

PROLOGO El apóstol enuia su carta a los philipianos. Philipianos son los de macedonia. que pues que recibieron la preigacion dell apóstol. souieron firmes en la fe. e no recibieron a los falsos preygadores. E por ende los loa ell apóstol. Aquellos enuiaran a paulo algun sostenimiento a roma con epafrodito. e enuiol a ellos con esta epistola. e por que el non podie estar present; guarnece los contra doble lit la una de las tribulaciones; la otra es de los falsos preygadores por que sufran todas cosas auiezas; por christo. e con humildad assi cuemo christo fizo. e que numqua reciban mandamientos de ley. de los falsos preygadores; E la entencion dell apóstol es enesta epistola; amonestara a los philipianos a auer paciencia contra las tribulaciones. e contener se contra los falsos preygadores desta manera. Poniendo primero la salutación no nombrado se apóstol. des hy faze gracias a dios por ellos. rogando los que fagan mayores bienes. por que creciendo en uertudes; lleguen a perfeccion. Des hy amonesta los a paciencia de las tribulaciones por exiemplo de sí e de christo. des hy que guarden de los trastornamientos de los falsos preygadores. des hy amonesta los de costumbres. En cabo dize de cuemo se goza por ell algo quel enuiaran con epafrodito. Poniendo la salutación dize;

Colosenses

PROLOGO El apóstol enuia su epistola a los coloneses. Aquellos son de asia. e no los preigo ell apóstol. mas sos diciplos. Archipo e Epafra. Archipo los preigara. Epafra que era natural daquela misma tierra aqui ell apóstol auie ensennado confirmara la preigacion de archipo. E preigando archipo e affirmando lo epafra. aprisieran la gracia de christo aquellas yentes. Sobreuieron los falsos preygadores que punnauan en fazer les tener los carnales mandamientos por su preigacion. e con disputaciones de los prophetas querien trastornar la simplicidad dellos. E sobreuiniendo estos tales preygadores. fueron aquellas yentes en dubda. a quales auien mas a creer. Des hy paulo cuya era la mayor actoridad iudga qual parte deuan tener mayor mientre. enuiando les su epistola

de epheso o el era. dixo les de christo e de sus bienes. mostrando les cuemo el cumple a todas cosas. Desprecia de tod entodo los carnales guardamientos. e que tengan entera mientras la fe de christo denda adelant. Des hy ensennales de costumbres afirmando les quanto les mostraran Archipo e epafra. El entendimiento dell apostol es en esta epistola de afirmar a los colonneses en aquella misma fe. e aquella preigacion que aprisieran de los discipulos archipo e epafra. e non poner esperança en otra cosa ninguna si no en ihesu christo. La manera es esta. Cuemo suele pone primero la salutacion. des y da gracias a dios por los bienes dellos. e emienta la fe e ell amor dellos. e ora que aprouechen en christo. cuyo bien fecho ell alaba. Des hy alabando la dignidad de su preygacion; amonesta los que por prophesia ni por mandamientos de ley engannados. non se quiten de la fe de christo. Encabo castiga los de costumbres a todos en uno. e acada uno por si segund las edades e las maneras de que eran. En la fin de todo amonesta a archipo que sea agucioso en usar de su preigacion. E poniendo delant la salutacion dize assi.

1 Tesalonicenses

PROLOGO El apostol escriuie a los de thessalonica. Thessalonica es arçobispado de macedonia que es prouincia de los griegos. Pues los de thessalonica recibieron la paraula de christo por preigacion del apostol. e souieron firmes en la fe. assi que ni recibieron a los falsos preigadores ni quisieron creer lo que ellos dizien. A estos alaba ell apostol enuiando les su carta de athemas o el era con thimotheo el diachono. castigando les que toda uia meiorassen. en sus buenas obras. e que suffriessen persecuciones por christo si les auiniesse. e diz les cuemo despues de la muert an a resucitar e arecibir gualardon de sus trabaos e de su lazeria. e afirma los diziendo assi.

2 Tesalonicenses

PROLOGO El apostol enuio la segunda epistola a los de thessalonica. ca en la primera epistola dixiera algunas cosas de la uenida de christo. e de la rerurreccion de los muertos. porque les semeiaua que el dia del iuyzio auie a seer luego. Dond ellos fueron espantados mucho teniendo que serie ayna el iuyzio. e que serien ellos perdudos con el diablo. por que unieran tarde ala fe de christo e que no ouieran tiempo de seer perfectos ni acabados. Por ende enuio les ell apostol otra epistola certificando los que non serie el dia del iuyzio en so tiempo dellos. e diziendoles de los postremos tiempos e de la uenida dell ante christo que serie ante del iuyzio. e del destruyimiento del. La entencion dell apostol es en esta epistola mouer los buenos a paciencia. e emendar a los mouidos e castigar los. e lo que dixiera oscura mientras en la primera epistola; dixo lo aqui maes abierta mientras. La manera es tal. primero saluda los. Des hy da gracias a dios. de los bienes dellos. despues amonesta los de auer paciencia e de seer firmes en la fe. des hi dell ante christo cuemo uerna e de los signos que fara e de cuemo morra. En la fin diz les que castiguen a los garçones non castigados. poniendo primero la salutacion dize assi.

1 Timoteo

PROLOGO. El apostol escriuio a timotheo. Este timotheo fue de christiana madre e de gentil padre. e maguer que era circuncidado e era gentil. dauan buen testimonio del los christianos que eran en listris e en yconio. Aquel quiso paulo leuar consigo e fizol circuncidar por los iudios que eran en aquellos logares. Est era letrado tan bien en las escripturas de dios cuemo en las artes de los libros. Ell apostol fizol obispo. e por ende amonestal que sea agucioso en la ordenacion de la eglesia. Timotheo finco en asia por obispo. e escriuiol ell apostol de cuemo usasse el obispal officio. de cuemo se defienda de los falsos preigadores. e cuemo ponga ell estado de la eglesia. e quales prestes ordene e quales diachonos. e quales uiudas onre. e cuemo sea en la eglesia. e cuemo la mantenga. Tal es la manera. De primero saludal. des hy amonestal estas sobredichas cosas. poniendo su salutacion dize.

2 Timoteo

El apostol estando preso en la carcel de roma; enuio la segunda epistola a timotheo que era cansado. que de enfermedades. e que de aduersidades. que trabaiasse firme mientras en la gracia de dios que a el era dada. amonestandolo para sofferir martirio en muchas maneras. e que ature en ell officio de la derecha preigacion e en santa obra. e diziel lo que auie a seer en los postremos tiempos e de su finamiento. Ell entendimiento dell apostol en esta epistola es de amonestar e castigar a thimotheo que siga bien so officio e que uenga a onra de martirio. e annadiel unas cosas enel officio obispal. La manera es atal. primero saludal. des hy da gracias a dios del bien que ha. e demuestral el desseo que a de ueer le. des hy amonestal que preigue e que aya paciencia. Des hy diz le de lo que a de seer en los postremos dias. encabo diz le de cuemo ell a de finir ayna. e pone primero la salutacion diciendo assi.

Tito

PROLOGO Ell apostol enuia su epistola a Tito e muestral cuemo ponga prestes en las iglesias. e que faga uida espiritual. e que esquiue los hereges que creen en las escripturas de los iudios. e poniendo primero la salutacion diz assi.

Filemón

PROLOGO Ell apostol enuia su epistola a philimon que era bon ombre. e onrado enel pueblo. maguer que no auie el dignitat enel seruicio de la iglesia. Ell apostol enuia letras de ruego por onesino so sieruo quel fiziera danno e fuxiera. e oyda la preigacion dell apostol fue del baptizado. e ruega ell apostol a philemon quel perdona desde la carcer de roma o el iazie e que nol nombre sieruo. mas much amado hermano por la gracia de dios. des hy enuia dezir quel tenga la posada aprestada. ca puesto a de ir a el. poniendo primero la salutacion diz assi.

Hebreos

PROLOGO Ell apostol en esta epistola non siguió la manera que solie. ni escriuio la dignitat del so nombre. esto es lo por que ell escriuio a aquellos que crouieran de los que fueran de circuncision cuemo apostol delos gentiles e non de los ebreos. sabiendo la soberuia dellos e la su humildat del. e non quiso anteponer la muestra de su officio. Ca ell apost san iohan por humildat de si en su epistola non puso so nombre por esta misma razon. Esta epistola enuia ell apostol a los hebreos escripta en lengua ebrayga. e luchas euangelista reteniendo el seso e el ordenamiento. depues del finamiento del apostol sant paulo. puso la en griego.

Cartas Católicas

Prologo Los griegos que entera mientras creen siguen la derecha fe. e no an ell ordenamiento de las siete epistolas canonicas assi cuemo es puesto en los libros latinos. Ca por que san pedro es puesto por mayoral en la orden de los apostolos; primera mientras son puestas las sus epistolas enel ordenamiento de las otras. Mas assi cuemo pieça a emendamos los euangelios por carrera de uerdad; assi dios ayudando nos pusimos estas epistolas por su ordenamiento proprio. Ca la primera dellas es una de san yague. dos de san pedro. tres de san iohan. de san iudas una. E si assi cuemo ellos las departieron las ouiesen puestas los trasladadores fiel mientras en latin. ni dubdaran y los leedores. ni las palauras contrallaran unas a otras. mayor mientras en aquel lugar o leemos que es puesto en la epistola de san iohan de la unidat de la trinidad. en la que fallamos que erraron mucho los trasladadores no fieles en la uerdad de la fe. poniendo en so dictado tan sola mientras los nombres de tres cosas. de agua e de sangre. e de espirito. e dexando el testimonio del padre. e del fijo e dell espirito. en que mayor mientras es affirmada la fe. e es prouado que una es la substancia de la deydad. del padre e del fijo e del santo espirito. mas en las otras epistolas quanto el nuestro dictado se departiere de los otros; dexo lo all entendimiento del que lo leyere. Mas tu uirgin de christo eustochio. en que tu me demandas la uerdad de la escriptura aguciosa mientras; abaldonas la mi uegedat a los dientes de los enuidiosos que la royan los que me ponen

por falsario e corrompedor de las sanctas escripturas. Mas yo ental obra ni temo la uida de mios enuidiosos. ni negare la uerdat de la santa escriptura a los que la pidieren. Aqui comiença santiago su epistola.

Apocalipsis

Aqui comiença ell Apocalipso. Qvantas palabras ha en el apocalipso de iohan; tantos sacramientos ha en el. Poco he dicho. E menor es la loor del libro; que el no merece. En cada palabra ha muchos entendimientos. Apocalipso quier dezir descubrimiento.

Anexo 8. Los prólogos de E8¹

Números

El quarto libbro de departimiento desta Istoria es llamado en ebreyco vage daber que suena, o, que dize [&] fablo. En griego es dicho [aresinoth en latin es dicho] libro de cuenta, o, de cuentas, Onde es dicho muchas vezes leydo en las cuentas & con Razon assi es llamado car aqui son nonbradas quatro cosas principalment, o, maorment. cuenta los varones que eran guisados pora traer armas & los primeros nascidos & los leuitas que son dos vezes aqui contados & las moranças que fizieron en las tierras pora passaron & cuenta otras cosas muchas porque es dicho libro de cuentas mas las mugeres nin los de veyte aynnos asuso non fueron ailli contados nin la gent mezclada. Esto es los que eran medios Judios & medios egipcianos de natura en aquesta carta part assi conmiença Josephus morando moysen enel monte de sinay ouo de dios los establimentos sobredichos & dio los escriptos alos fijos de israel. Pues que entendio que aqueillas cosas les podrian abundar pora vsar ley. quiso saber la cuenta de los hombres que eran pora traes armas pora vso de batailla & conto todo el pueblo. Esto es los que podrian traer armas se serian pora eillo & sobre esto dize moysen que fablo dios ael & dixo:

Jueces

[prologo] El libro delos Jueces en ebraygo, es dicho softym que cuenta los Jueces ata ely el Sacerdot & por esto es dicho el libro delos Jueces Pero Semeia que los que lo fizieron le pusieron assi nombre escriuiendo cadauno delos Jueces, Segunt su tiempo assi como caronica. Mas es dubda de qui lo ayunto en vno: Dizen algunos que Semuel, otros que esdras, mas semeia que ezechias lo ayunto, que ayunto los prouerbios de Salamon & el libro delos Reyes: Si fuere preguntado por que non son moyses & Josue contados entre los Jueces, dezimos que no Judgaron solamiente el Pueblo, mas quel cabdelaron. Mas los otros no ouieron otro drecho sobrel pueblo sino que vsaua el Pueblo el Consseio & el Saber daqueillos en sus tribulaciones.

1-4 Reyes

PROLOGO El libro delos Reyes es, fecho quatro partes segunt nos, mas segunt los ebreos es dos partes et dizen al primero Samuel por que fabla y de su, fecho, al otro dizen malachim que dize tanto como libro delos Reyes, algunos lo claman malachot que quier dezir delos Regnos, et fabla enel de vn Regno delos Judios solamiente et de sus Reyes maguer que fue partido depues en dos, & es escripto est libro por tiempos de cada Rey et es ayuntado en vno por Iheremia & assi semeia, car en vno fenescen est libro & el de Jeremias, mas por honrra de Samuel es ante escripto su padre primero desta manera:

2 Samuel

PROLOGO Dize el maestre, enparalipome, Non es leydo que murio Saul por sus peccados, desi demando consseillo ala muger fechizera, por que lo mato dios. Et Regno Saul biuiendo samuel dizeocho aynnos et muerto Samuel Regno dos aynnos, Pero la Santa escriptura non conto estos aynnos: Desde samuel propriamiente compieçan los tiempos delos prophetas, nombraderos assi como desde Saul los tiempos delos Reyes.

Salmos

Esta es la translacion del psalterio que fizo maestre herman el aleman segund cuemo esta en el ebraygo.

¹ Reproducimos los prólogos a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

Anexo 9. Muestra de variantes textuales de E6¹

Proverbios 3:28

E non digas a to amigo uete e torna cras e dar te. si luego pudieres dar. ca no sabes que conçepra adelant.

Proverbios 4:27

No desuies a diestro ni a siniestro. Tira to pie de mal. Ca las carreras que son a diestro. sabe las dios. elas de siniestro son malas. El endereçara tos caminos. E las tus carreras guiara en paz.

Proverbios 7:2

fijo onra a dios. e ualdras. E non temas a otro dios ageno si no a el. Guarda los mios mandamientos e uiuras. e la mi ley assi como la niniella del to oio.

Proverbios 9:18

e non sopo que los gigantes alli son. e en fondon del infierno los sos conuidados. Ca el que a el la sallegare descendra a los infiernos. e el que se quitare della sera saluo.

Proverbios 10:4

La mano uagarosa aduze pobredat. mas la mano de los fuertes riquezas apareia. El que trabaja de mentiras; da a comer a los uientos. e aquel mismo sigue a los uolantes.

Proverbios 12:11

El que su tierra labra; farto sera de pan. mas el que de uagar esta mui loco es. El que manso es uiue en atempramientos. e con sus amonestamientos dexa escarnimiento.

Proverbios 13:9

La lumbrer de los iustos alegra. mas la de los malos amatada sera. las almas engannosas estan en pecados. mas los iustos piadosos son e an piedat.

Proverbios 15:6

Grand uertud a en el que abonda iusticia. mas los pensamientos de los malos; seran derraygados. La casa del iusto grand fortaleza es. e en los frutos del malo a toruamiento.

Proverbios 15:28

Por piedat e por fe se alimpian los pecados. Por temor de dios se quita ombre de mal. La uoluntad del iusto piensa obediencia. la boca de los malos llena esta de maldades.

Proverbios 16:5

Todo soberuio aborrecimiento es de dios. aun si mano sobre mano souiere non sera sin culpa. Conçeçamiento de buena carrera; fazer derecho es. Recebido es de dios; mas que fazer de sacrificios.

¹ Reproducimos las variantes a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

Proverbios 16:17

Carrera de iusticia desuia de males. el guardador de su alma; guarda su carrera. Qui toma castigamiento; sera en riquezas. Qui guarda sossannos; sabio sera. Qui guarda sus carreras. guarda su alma.

Proverbios 17:16

Que pro tien al loco auer riquezas. quando non puede conprar saber; Qui su casa faze alta: derribamiento demanda; e qui non quier aprender. cadra en mal.

Proverbios 18:8

Las palauras del ombre de dos lenguas son como simples. e llegan fasta las entrannas del uientre. Temor faze al ombre perezoso. Las almas de los ombres mugeriles auran fambre.

Proverbios 18:22

Qui falla buena mugier; falla bien e dar la dios alegria. Qui tira buena mugier de si. tira bien de si. mas el que tiene la adultera; loco es e sin seso.

Proverbios 22:9

El que se acorua a piedat benito sera. ca dio de sos panes al pobre. Qui da dones gana onra e uencimiento. mas toldra el alma a los recibidores.

Proverbios 25:10

por que no faga deti escarnio. quando lo oyere e que non quede de despreciar te. Gracia e amiztad libran a ombre. las que tu guarda pora ti por que non seas despreciadero.

Proverbios 25:20

Vinagre en uidrio es. el qui cantares dize al coraçon trastornado. e assi como la tinnuela al panno: e el gusano al madero; assi la tristeza del ombre nueze al coraçon.

Proverbios 27:22

El coraçon del malo demanda maldades. mas el coraçon derecho escodrunna saber. Si firieres al loco en la tauerna. assi cuemo quien bate ordio con palo; non se tirara locura del.

Sabiduría 6:8

Ca dios no apartara persona de cadauno ca el es sennor de todos. ni aura uerguença de ninguna grandez. ca el fizo el chico e el grand. e igual mientre a el a pensar de todos.

Sabiduría 6:23

Amat lumbre de saber. todos los que estades sobre los pueblos.

Sabiduría 9:19

ca por saber fueron sanos quantos a ti ploguieron del conpeçamiento sennor.

Sabiduría 10:2

e sacol de su pecado. e sacol del limo de la tierra. e diol uertut de contener todas las cosas.

Eclesiástico 1:31-32

En los thesoros de saber; a sennalamiento de castigamiento. la obra de dios es maldicion del pecador.

Eclesiástico 4:20

e afirmar la. e adura a el carrera derecha. e alegrar la.

Eclesiástico 10:12

La luenga enfermedat agrauia al fisico. la corta enfermedat destaia la el fisico. assi el rey oy es e cras morra.

Eclesiástico 13:9

homilla te a dios e espera la su mano.

Eclesiástico 16:20

e en todas estas cosas sin seso es el coraçon. e todo coraçon entiende el.

Eclesiástico 17:26

Non te tardes en la error de los malos. ante de la muert te confiessa. ca del muerto todo perece.

Eclesiástico 21:5

Contienda e non derecho desfaran el auer. e la casa mui rica; por soberuia sera desfecha. e la riqueza del soberuio sera darraygada.

Eclesiástico 22:9

Con el durmiente fabla; el que cuenta saber al sandio. e en cabo de la razon dize. quien es aqeste;

Eclesiástico 27:23

dend adelante nol podras ati llegar. ca acuerdo es de maldicion.

Eclesiástico 27:28

Qui echa la piedra esquantral cielo sobre su tiesta cadra. e quebranto engannoso partira las llagas del engannoso.

Eclesiástico 28:20

El que tien mientes a ella no aura folgura. ni aura amigo con qui fuelgue.

Eclesiástico 29:16-17

La limosna del ombre es como talega que trae consigo.
e la mercet del ombre assi la guardara como la niniella del oio. e des hy leuantar sa e dara a cadauno so gualardon.

Eclesiástico 30:1

El que ama so fijo; cada día lo fiere il castiga. por que se alegre en su postremeria. e no apalpe las puertas de los uezinos.

Eclesiástico 32:14

Ante del pedrisco uiene el relampago. e ante de la uerguença ira la gracia. e por la uerguença allegar sa ati la buena gracia.

Eclesiástico 35:3

e quitar se de toda maldat. e no fazer sacrificio de perdon de cosas non derechas. e quitar se de non derecho. es rogar por los pecados.

Eclesiástico 38:18

e faz duelo segund so merecimiento; un día o dos. por que no ayan que te dezir.

Eclesiástico 43:25

En la su palaura queda el uiento. con so pensamiento amansara el abisso. e dios lo planto.

Isaías 53:12

Por ende esparzire yo a el muchos. e el partira los despoios de los fuertes. Por que dio su alma a muert. e escontado con los pecadores. e el leuo el pecado de muchos. e por los pecadores rogo que non pereciessen.

Jeremías 3:5

Ensannar tas por siempre. o aturaras fasta en la fin. He que fablest e fezist quantos males podist. e palauras de repentimiento; denosteste con palauras de soberbia. e henchiste tu mal pensamiento e mostreste to poder esquantra to marido. por que pudiesses fazer lo que asmest.

Habacuc 1:3

Por que me mostrest maldat e trabajo ueer. e prea e tuerto contra mi? Por que catas los despreciadores e callas follando el malo a maes iusto de si? E faras los ombres como peces del mar. e assi como las cosas rastrantes que no an guiador. E iuizio e contradizimiento es mas poderoso.

1 Corintios 13:7

todas cosas suffre. todas cosas de dios cree. todas cosas espera. todas cosas sostiene. esto es. que atiende pazible mientre los prometimientos de dios.

1 Juan 5:7

ca tres son los que dan testimonio en cielo. el padre y el uierbo y el santo espirito. y estos tres una cosa son e tres son los que dan testimonio en tierra. espirito agua e sangre. y estos tres una cosa son.

Anexo 10. Libro de Ezequiel (capítulos 40-48) de E6¹

40:1 A veynt e cinco annos de nuestro traspassamiento en el compeçamiento del anno el dezen dia del mes. en el catorzen anno depues que la ciudat fue destruida uino sobre mi la mano de dios en aquel dia. 2 e leuo me alli en las uisiones de dios Leuo me a tierra de israhel e dexo me sobre una sierra much alta sobre que estaua un edificio de cibdat que cataua contra abrego 3 e metio me alli. E uino un ombre que semeiaua de arambre e tenie una cuerda de lino en su mano e un cannudo de medida en su mano. Estaua en la puerta 4 e dixo me aquel ombre. Vey fijo dombre con tos oios e oy con tus oreias. e ten mientes con el coraçon en todas las cosas que te yo mostrare. ca por quet sea mostrado fust aca aducho. E todas las cosas que uees di las ala casa de israhel. 5 E auie un muro defuera en derredor de la casa aquend e alend. e en la mano del ombre una canna de medida de seys cobdos e un palmo. e midio el anchura daquel edificamiento. e auie enel una canna. y en alto auie otra canna. 6 E uino ala puerta que cataua ala carrera de orient. e subio por las gradas della e midio el limbral que auie una canna en ancho. 7 **E auie enaquella cibdat camaras apuestas e fermosas. cuemo thalamos.** E midio aquellos thalamos e auie el thalamo una cannauera en luengo e otra en ancho. E entre aquellos thalamos auie cinco cobdos **de thalamo a thalamo.** E cerca la puerta de parte de dentro; auie un portal. e midio el limbral de la puerta dessa part cerca aquel portal e auie en el una cannauera. 8 **Depues desto** midio esse portal dedentro de la puerta. 9 e auie ocho cobdos en luengo e dos en la fruent. 10 E aquellos thalamos que estauan ala puerta de esquantra orient; **eran seys.** E estauan los tres dell en cabo de la puerta; e los tres dell otro. e todos eran fechos a una medida de luengo e de ancho. e otro si las fruentes de amas partes. **E auien cada unos dellos seis cobdos. assi los de la una parte; cuemo los dela otra.** 11 E midio el limbral de la puerta; e tenie diez cobdos en ancho. e auie la puerta treze cobdos en luengo. 12 E auie delante los thalamos un espacio que tenie un cobdo. E aquel cobdo acabaua se damas partes duna manera. 13 **E la puerta del thalamo estaua contra la puerta del palacio.** e midio del techo del thalamo fasta el techo de la puerta. e auie y ueynt e cinco cobdos en ancho. 14 E fizo las fruentes de sexaenta cobdos. E fizo del comienço de la fruent un portal a la puerta a derredor de todas partes. 15 e ante la faz de la puerta que uinie fasta la faz del portal de la puerta dedentro; auie cinquenta cobdos. 16 E fizo finiestras en sosquino. en las camaras de los thalamos y en las fruentes dellas. que estauan de dentro de la puerta. della e della part a derredor. Otro si auie en los portales finiestras a derredor de parte de dentro. e delant en las fruentes auie una pintura de palmas entalladas. 17 **Depues que me ouo mostrado esto;** sacome dalli e aduxo me aun palacio que estaua de fuera. E auie este palacio el suelo laurado de piedra todo a derredor. E enderredor deste palacio estauan dedentro en aquel suelo treynta camaras pora condesar thesoros e otras cosas. 18 E el suelo era en la frunte de las puertas fecho contra yuso. segund que era la longura de las puertas. 19 E midio **aquel uaron que dix que era cuemo en semeiança de arambre;** quanto auie dancho de parte defuera de la faz de la puerta mas baxa; fasta la fruent del palacio delantero. e tenie cient cobdos a parte de orient e aparte de aguilon. **que es el logar don uiene el uiento cierço.** 20 Otro si midio la puerta que cataua ala carrera de aguilon del palacio de fuera; quanto auie enluengo e quanto en ancho. 21 **E assi fizo alos otros seis thalamos que auie aquella puerta.** los tres dell un cabo e los tres dell otro. **cuemo dix que fiziera alos de la puerta de orient.** E midio otro si la frunte dessa puerta. e el portal della. e auie cinquenta cobdos en luengo segund la medida de la primera puerta. e ueynte e cinco cobdos en ancho. 22 E las finiestras dalli e el portal e las entalladuras; assi era todo fecho cuemo en la puerta de orient. e segund essa medida. E auie siete gradas poro subien a ella. E el portal estaua delant ella. 23 E la puerta de parte de dentro; estaua contra la de aguilon e contra la de orient. e de puerta a puerta;

¹ Reproducimos el texto de *Ezequiel* a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

midio cient cobdos. 24 **Despues desto tomom** e aduxom a la carrera de medio dia. o estaua la puerta que cataua contra aurego e midio la fuente della. e la camara del portal de la puerta 25 e las finiestras e los portales de aderredor assi cuemo fiziera en amas las otras puertas. e auie y cinquenta cobdos en luengo e ueynt e cinco en ancho. 26 E otro si auie en la sobida siete gradas. E su camara del portal delant las puertas. E estauan dos palmas entalladas en la fruent. una dell un cabo e otra dell otro. 27 E la puerta del palacio de parte de dentro; estaua en la carrera de contra aurego. e midio de puerta a puerta en essa carrera de contra aurego; e auie y cient cobdos. 28 **E tomo me otrossi despues que esto ouo fecho.** e metiom al palacio de dentro e leuom ala puerta de medio dia. E midio aquella puerta ala medida de las otras. 29 e sus camaras e las fuentes dellas. e sos portales e las finiestras e ell otro portal de aderredor. e auie y cinquenta cobdos en luengo. e ueynt y cinco en ancho. 30 E el portal de aderredor. auie ueynt y cinco en luengo e cinco en ancho. 31 e assi auie so portal aderredor del palacio de parte de fuera. E sus palmas entalladas en la fuente. e eran ocho los grados poro a ella subien. 32 **Esto fecho** metiome de dentro enel otro palacio por la puerta de esquantra la carrera de orient. e midiol **con todas las cosas que en el eran; assi cuemo fizo en los otros. e tanto tenie en luengo y en ancho cuemo el uno dellos e assi era fecho.** [...] 35 **Esto acabado** aduxom ala puerta que cataua a aguilon. e midiola **otrossi con todas sus cosas assi cuemo es dicho que fiziera alas otras puertas.** [...]. 37 E el portal que estaua ant est assi cataua al palacio de fuera **cuemo los portales de las otras.** e assi auie palmas entalladas dell una e del otra part en la fruent. e ocho grados en la sobida. 38 E en las fuentes de las puertas de cada una de las camaras de los thesoros e de los condesijos. auie un postigo. e alli lauauan el sacrificio **que auien aquemar.** que es ell holocausto. 39 O en la camara del portal de la puerta; estauan dos mesas dell un cabo que eran y puestas pora sacrificar sobrellas aquel sacrificio dell holocausto que fazien por los peccados. 40 E al costado de partes de fuera. que sube al postigo de la puerta que ua a aguilon. estauan otrossi otras dos mesas. E all otro costado antel portal de la puerta; otrossi otras dos mesas. 41 e eran las mesas quatro daquend e quatro dallend. Alas cuestras de la puerta sobre que fazien los sacrificios. 42 E sin estas auie y otras quatro mesas fechas de cantos quadradas de cobdo e medio en luengo. e de cobdo e medio en ancho. e de un cobdo en alto. sobre que pusiessen los uasos en que se fazie el sacrificio del holocausto. e **ell otro sacrificio que dicen** uictima. 43 E aquellas mesas destes sacrificios auien un palmo en los labros retornados a dentro a derredor. E sobre las mesas seyen las offrendas de la carne. 44 E aquende de la puerta que era de parte de dentro; estauan las camaras de los cantores en el palacio de parte de dentro. que era acuesta de la puerta que cataua a aguilon. E aquellas camaras de los condesijos; tenien las fazes contra la carrera de medio dia. E la faz dell una camara del costado de la puerta de orient era assentada de guisa que cataua ala carrera de aguilon. 45 E dixom **aquel uaron que e dicho que auie semeiança de cobre.** Esta camara que cataua ala carrera de medio dia. es la camara de guardar el condesijo de las cosas de los sacerdotes que uelan e guardan el tiempo. 46 E ell otra camara que cataua contra la carrera de aguilon; es en la que condesan sos cosas los sacerdotes que uelan otrossi e an deueer e de fazer el mester dell altar. E estos son los fijos de sadoch. que se allegan al sennor entre los otros fijos de leui pora seruir e ministrar antel. 47 E midio **aquel uaron** en el palacio cient cobdos en luengo e ciento en ancho por sus quadras. E midio otrossi ell altar que estaua ante la faz del tiempo. 48 **Despues desto** metiom enel portal del tiempo e midiol. cinco cobdos dell un cabo en cinco del otro. E otrossi fizo ala puerta. tres cobdos en ancho del una parte e tres del otra. 49 E el portal tenie ueynte cobdos en luengo e oze en ancho. e subien a el por ocho grados. E auie dos pilares en las fuentes uno dell una parte e otro del otra.

41:1 Todo aquesto fecho leuom aquel uaron e metiom enel tiempo e midiol las fuentes seys cobdos en ancho del un cabo. e seys en alto dell otro. E esta era ell anchura de la tienda. 2 **E midio otrossi** la puerta e auie diez cobdos en ancho. e en los costados cinco cobdos dell una part. e cinco del otra Desi midio enel tiempo quaraenta cobdos en luengo e ueynte en ancho. 3 E tod esto fue de parte de fuera. Despues entro dentro; e midio dos cobdos en la fuente de la puerta. E la

puerta era de seys cobdos. y ell anchura della de siete. 4 E midio ante la faz del templo ueynte cobdos en luengo. e otros ueynt en ancho. E dixom **otra uez aquel uaron**. Este es el santo lugar de las santas cosas. 5 **Depues** midio la pared de la casa. e auie seys cobdos en ella. e en ell anchura del costado della; quatro cobdos a cada parte a derredor de la casa encerco. 6 E los costados della costado a costado unos cerca otros eran dos uezes treynta e tres. **E fazien se desta guisa sesaenta e seys por todos**. E auie en aquella casa fechos unos trauessannos que entrauan e passauan por la paret de la casa. por los costados aderredor que la touiessen firme. e parecie a defuera. mas eran fechos e puestos deguisa que no alcançassen ala pared del templo. 7 E auie y una plaça que andaua a derredor. e yua se alçando contra arriba; por un escalera redonda que uinie en derredor fasta que llegaua a una camara muy apuesta que auie suso en el templo. e por esto era el templo mas ancho en somo que en fondon. E assi subien por aquella escalera redonda de fondon a somo a medio del **a aquella camara**. 8 E pare mientes e ui la casa cuemo era alta a derredor e los costados fechos ala medida de la cannauera de seys cobdos en espacio. 9 E ell anchura de la pared del costado tenie dedentro contra fuera; cinco cobdos. E la casa era de parte de dentro toda en los costados de la casa. 10 E entre las camaras de los condesijos auie ueynte cobdos en ancho. aderredor de la casa de toda part. 11 E auie una puerta pora oracion en ell un costado aparte de aguilon. e otra enell otro contra la carrera de medio dia; otrosi pora oracion. E ell anchura daquel lugar pora la oracion; tenie cinco cobdos en cerco. a derredor. 12 E ell edificio apartado **que era el santo lugar de las santas cosas** e estaua tornado contra la carrera que cata ala mar; tenie setaenta cobdos en ancho. E la parede del cinco cobdos en ancho a derredor por toda la pared. e enluengo auie nouaenta cobdos. 13 E midio la casa e auie cient cobdos en luengo. E ell edificio apartado e las paredes del. otrosi cient cobdos en luengo. 14 E ell anchura dante la faz de la casa e de antell edificio apartado; tenie contra orient cient cobdos. 15 E midio otrosi ell edificio contra la faz daquello que era apartado alas espaldas **del templo contra occident**. e los andamios damas partes. e tenie en luengo cient cobdos. Otrosi midio el templo de parte de dentro. e los portales del palacio. 16 e los limbrales e las finiestras. fechas en sosquino oscuras. e los andamios suso altos a derredor a tres partes contra cada uno de los limbrales daquellas tres partes. E un suelo de madera que auie fecho en derredor en cerco. E la tierra daua fasta las finiestras. E las finiestras eran cerradas sobre las puertas 17 fasta la casa que estaua mas dedentro. e departe de fuera otrosi por todas las paredes a derredor. E era de dentro e de fuera fecho todo por medida e por razon. 18 E auie y entallados cherubines e palmas. Vna palma entre cherubin e cherubin. E el cherubin auie dos caras. 19 cara de ombre del una part cerca la palma. E cara de leon otrosi del otra part cerca la palma. E estas departidas una dotra e que deuisauan bien. E desta fechura era toda la casa a derredor 20 de tierra. fasta somo. de cherubines e de palmas entalladas por la pared. 21 El limbral era quadrado e la faz dela uista del santuario estaua contra la uista dun altar de madero **que auie alli**. 22 E aquel altar era de tres cobdos en alto e dos en luengo. E los cantales e las paredes del de luengo e de ancho todo era de madero. E fablom **otra uez aquel uaron e dixom**. Esta es la mesa de antel sennor. 23 e auie dos puertas enel templo y enel santuario. 24 E en cada una dellas estauan dos postigos doblados que se doblauan en si. e se cerrauan damas partes. Ca otrosi eran dobladas las puertas de cada una parte. 25 E enessas puertas del templo estauan entallados cherubines e palmas cuemo en las paredes. E eran mas guessos los maderos en la fuente del portal 26 **de parte de fuera** por las finiestras sosquinas **que eran fechas sobre las puertas. e por sus entalladuras** que auie y de palmas. E otrosi auie en los limbrales de suso del portal dell una e dell otra par **semeiança de palmas entalladas** segund que eran los costados de la casa e ell anchura de las paredes.

42:1 E aquel uaron que dix que era ensemeiança de cobre pues que me ouo ensennadas todas las cosas que eran enel templo de parte de dentro; tomom e leuom al palacio de fuera por la carrera que iua contra aguilon e aduxom ala casa del condesijo que era contral templo apartado. e contra la casa que estaua tornada a aguilon. 2 E auie en la faz cient cobdos en luengo de la parte dessa puerta de aguilon. e cinquenta cobdos en ancho 3 contra los ueynte cobdos del

palacio de dentro. e contral suelo fecho de piedra del palacio de fuera. o auie un portal que uinie a otro portal o se ayuntauan tres portales. 4 E delant las camaras de los condesijos auie fecho un andamio de diez cobdos en ancho. e cataua a dentro de la carrera quanto podrie seer un cobdo. E las puertas daquellos portales catauan a aguilon 5 o estauan las camaras de los condesijos que eran fechas ensomo deguisa que catassen contra ayuso. por que sostenien los portales que salien e parecien dellas a afuera. e se leuantauan departes deyuso del templo e delas meetades de las paredes a arriba. 6 E por que eran estas camaras de apartamento; no auien pilares cuemo eran los pilares de los palacios. e por ende parecien de fondon e de las meetades de tierra a arriba cinquenta cobdos. 7 E el muro mas de fuera que era cerca las camaras de los condesijos que estauan en la carrera del palacio de fuera auie cinquenta cobdos en luengo. 8 E esto era por que aquellas camaras de los condesijos del palacio de fuera tenien otrosi cinquenta cobdos en luengo. E ante la faz del templo auie en luengo cient cobdos. 9 E aquellos que entrauan de parte de orient del palacio de fuera a aquellas camaras de los condesijos; auien la entrada por deyuso dessas camaras mismas. 10 E uinien por ell anchura daquel muro del palacio de fuera que era contra la carrera de orient en la faz de la ciudat que estaua apartada E delant aquel templo auie camaras de condesijos 11 e una carrera ante la faz dellas. E eran fechas ala semeiança de las camaras de los condesijos que estauan en la carrera de aguilon E auien en ancho. segund que eran luengas. E toda la entrada destas camaras e las semeianças que auien en uno e sus puertas; 12 todo era segund lo de las camaras de los condesijos que estauan en la carrera que cataua a medio dia. La puerta de los que entrauan por la carrera de orient; era en la cabeça de la carrera que iua antel portal apartado. 13 E dixom **aquel uaron decabo**. Las camaras de los condesijos que estan departe de aguilon e las de contra medio dia que son delant el templo apartado; estas son las camaras santas en ques reuisten los sacerdotes que se llegan al sennor en santa santorum. E alli porman las santas cosas de las santas cosas. e las offrendas que fueren fechas por los peccados ca logar santo es. 14 E quando entraren los sacerdotes non saldran de los logares santos. al palacio de fuera. E alli condesaran las uestimientas con que ministraren ca santas cosas son. E uestir san dotras uestimientas e desta guisa saldran al pueblo. 15 E depues que ouo complidas las medidas de la casa de dentro; sacome dalli e aduxom por la carrera de la puerta que cataua ala carrera de orient. e midiola de toda parte a derredor. 16 e midio contral uiento de orient con la cannauera de la medida; quinientas cannaueras aderredor daquela parte. 17 E midio otrosi contral uiento de aguilon otras quinientas cannaueras en cerco. 18 E otrosi fizo contral uiento aurego. E midio otras tantas cannaueras aderredor otrosi. 19 E al tantas contra la parte don uiene el uiento de occident. E desta guisa midio equal mentre quinientas cannaueras 20 contra cada uno de los quatro uientos. Despues desto midio el muro daquel logar aderredor. Otrosi delas quatro partes daquellos quatro uientos; e tenie quinientos cobdos en luengo; e quinientos en ancho. E este muro era el departimiento entrel santuario y el logar del pueblo.

43:1 Acabado esto sacom ala puerta que cataua ala carrera de orient. 2 E ui cuemo entraua la gloria del dios de israhel por aquella carrera de orient. E era la uoz del. cuemo uoz de muchas aguas. E resplandecie la tierra de la grand claridat dela su maiestad. 3 E ui uision atal qual la auia uista quando uino que destruyes la cibdat. E era su semeiança segund la uista en quel yo uiera cercal rio chobar. **E quando esto ui** cay sobre mi faz. 4 e la maiestad del sennor entro en el templo por aquella carrera de la puerta que cataua a orient. 5 E **uino** ell espirito **del sennor** e leuantom e metiom enel palacio de dentro. E la casa del sennor estaua toda llena de la su gloria del. 6 e oy cuemo fablo ami daquella casa. 7 e dixom aquel uaron que estaua cerca mi. Fijo de ombre el logar de la mi siella. y el logar de las sennales de los mios pies poro yo **andare** e morare; en medio de los fijos de israhel sera siempre. E las compannas de la casa de israhel; no ensuziaran siempre el mio santo nombre. Ni ellos ni sus reyes en sus ydolos ni enlos destruymientos del poder de sos reyes. ni ensus altezas que fazen **pora orar sus ydolos**. 8 Los que fizieron so ymbral cercal mio. e sos postigos cerca los mios. e muro auie entre mi y ellos. E ensuziaron el mio santo nombre en los grandes peccados que ellos fizieron. e por esso los desfizo

la mi sanna. 9 Pues agora aluenguen de mi el pecado de sos ydolos e el destruyimiento de sos reyes; e morare en medio dellos siempre. 10 Mas tu fijo de ombre ue e muestra a las compannas de la casa de israhel este tiemplo. e enuerguencen de sos maldades; e **partan se dellas**. E mesuren e midan la fechura **del tiemplo**. 11 e ayan uerguença de todas las nemigas que fizieron. e mostralles as la figura de la casa e la figura della dela salida e de la entrada; de toda esta obra. E todos los departimientos e todos los mandados della e todo so ordenamiento e todas sos leyes. e escreuir gelo as todo delante a so oio. por que aguarden todas sos fechuras e todos sos mandados e los fagan. 12 E esta es la ley de la casa de somo del mont. e todos los terminos della aderredor son santa cosa de las santas cosas. E esta es de tod entodo la ley daquella casa. 13 **E auie alli un altar muy santo pora los sacrificios de los holocaustos que eran de quemar. e estaua en muy onrado logar. enel palacio de dentro**. E era fecho a medida dun cobdo complido e muy derecho que auie un cobdo e un palmo E enel seno **del que auie suso en mesa** auie un cobdo en alto e otro en ancho. **E era fecho este seno amanera de uaso quadrado**. y enell acabamiento del enla oriella fastal labro del altar suso; **auie aderredor un espacio cuemo corona. que tenie fastal labro**; un palmo en ancho. **e assi uinie tod aderredor del seno**. E este seno era la foya dell altar. **desta guisa fecha e desta manera. E en este se quemauan suso en ell altar aquellos sacrificios de los holocaustos. E entierra al pie dell altar auie otra foya**. 14 e tenie esta enel seno deyuso de fondon fasta somo ala postremera oriella del pie dell altar enfondon dos cobdos en alto e uno en ancho **E era fecha desta guisa e subie fasta alli por que acordasse con un forado que auie enell altar poro echauan en ell las cenizas e las cosas que alimpiauan dell altar que fincauan de los sacrificios ques quemauan y**. 15 E el cuerpo dell altar de la postremera oriella del pie en fondon fasta la oriella mayor de suso de la mesa. auie quatro cobdos en alto; e uno en ancho. 16 E ell altar era quadrado ensomo. e los costados iguales. E auie doze cobdos en luengo e doze en ancho. **E los quatro cantales eran fechos de guisa que salien una pieça de la oriella affuera**. 17 E auie aderredor por las oriellas fecha una corona redonda e espesa de medio cobdo. E lo uno por la razon desta corona. lo al por los cantales que salien afuera; auie la oriella mayor por alli. catorze cobdos en luengo; e catorze en ancho. E aderredor dell altar uinie en cerco un seno dun cobdo. E las gradas dell altar poro subien a el; estauan contra orient. 18 E dixo me. Fijo dombre esto dize el sennor dios. Estas son las costumbres dell altar quando quier que fuere fecho pora esparzer la sangre sobrel. e offercer el sacrificio dell holocausto. 19 E dar las alos sacerdotes e alos leuitas que son del linage de sadoch. que llegan ami. e darge le as que me offerçcan uezerro del busto por el peccado. 20 E tomaras de la sangre del e poner la as sobre los quatro cantos dell altar. e sobre los quatro rencones de las oriellas e sobre la corona a derredor. E lauar le as e alimpiar le. 21 E tomaras aquel uezerro que fuere ofrecido por el peccado e quemar las en logar apartado de la casa fuera del santuario. 22 E enel segundo dia offerças un cabron limpio. cuemo deue seer por el peccado. e alimpiaran ell altar assi cuemol alimpiaren enel sacrificio del bezerro. 23 E desque ouieres alimpiado ell altar offercras un uezerro limpio del busto. e un carnero de la grey otrossi limpio. 24 e offercer los as antel sennor. y echar les an sal los sacerdotes e offercer los an por sacrificio de holocausto al sennor. 25 Siete dias offerças el cabron por el pecado un cabron cada dia e un uezerro de busto; e un carnero de la grey. e offercer los an limpios. 26 E siete dias lauaran ell altar e alimpiar le an. desi faran so sacrificio complida mentre. 27 E acabados los siete dias en ell ochauo dia e dend adelant. faran los sacerdotes sobrel altar los uuestros holocaustos e lo que sacrificaren por paz. E seer uos e yo manso e pagado. esto dize el sennor dios.

44:1 Pves quem ouo dichas e mandadas todas estas cosas. torno me a la carrera de la puerta del santuario de parte de fuera que cataua a orient. E esta era la puerta mayor e estaua cerrada. 2 e dixom alli el sennor. Esta puerta cerrada estara e non se aurira. ni uaron no passara por ella. ca el sennor dios de israhel entro por ella. y estara cerrada 3 poral princep. y el princep mismo se assentara en ella e sera y por que coma su pan antel sennor. Por la carrera de la puerta del portal entrara; e por essa carrera saldra. 4 De si aduxom por la carrera de la puerta daguilon por delant la

casa **de iuda**; e ui cuemo uino la gloria del sennor e hyncho toda la casa e cay sobre mi faz. 5 E dixom el sennor. Fijo dombre **para mientes** e pon to coraçon en esto. e uey e oy todas las cosas que te yo digo de todas las santidades de la casa del sennor. e de todas las leyes della. e met mientes en las carreras del tiemplo por todas las salidas del santuario. 6 e diras ala casa de israhel que me es aspera e **me faze lo que me pesa**. Esto dize el sennor dios. Casa e companna de israhel abundar uos deuien todos los uuestros peccados **que uos fazedes muchos**. 7 que aun adozides los fijos agenos de agena ley que non son circumcidados de coracon ni circumcidados en la carne. e traedes los que esten enel mio santuario. e ensuzien la mi casa. E ofrecedes los mios panes de los mios sacrificios. E quebrantades e soltades el mio paramiento en todos uuestros peccados. 8 e non guardastes los mandamientos del mio santuario. E posistes otros **en uuestro logar** por guardas de las mis cosas **que uos deuedes guardar**. en el mio santuario. 9 Esto dize dios. Todo ombre ageno dotra ley que non fuere circumcidado de la uoluntad nin de la carne no entrara en el mio santuario. ni nengun fijo aieno que more entre los fijos de israhel. 10 Mas otrossi del linage de leui que se allongaron de mi en la errança de los fijos de israhel e erraron contra mi despues de sus ydolos. e troxieron consigo su nemiga e **so peccado que fazien**. 11 seran enel mio santuario guardas e porterteros de la casa. e siruientes della. E estos mataran las animalias de los sacrificios que offreçra el pueblo. E ellos estaran delant el pueblo que les ministren. 12 por que les ministraron ante sos ydolos e son tornados en coroto de maldat e de tuerto ala casa de israhel. E por end alce yo la mano sobrellos. Dize el sennor dios. E lazraran por el tuerto e por la maldat que fizieron. 13 e nos llegaran ami por que usen del mio sacerdotado por que me plega. nin se llegaran a todo mio santuario cerca las cosas mas santas. Mas ellos cadran en so cofondimiento; e lazraran los peccados que fizieron. 14 E dar los e por porteros de la casa e de todel mester della e de todas aquellas cosas que se en ella fazen. 15 Mas los sacerdotes del linage de leui fijos de sadoch que aguardaron las santas leyes del mio santuario. quando erraron los otros fijos de israhel contra mi. Estos se allegaran ami que me siruan. y estos estaran ante mi que me offreçcan los sacrificios. Esto dize el sennor dios. 16 Estos entraran en el mio santuario. estos se allegaran ala mi mesa por que me siruan e guarden las leyes de las mis santidades. 17 E quando entraren las puertas del grand palacio de dentro; uestir se an luego de uestiduras de lino. e non traeran uestido ninguna cosa que de lana sea. quando fizieren su officio en las puertas del palacio de dentro. ni quando mas adentro en el santo logar. 18 E traeran en las cabeças tocas de lino. e pannos menores otrosi de lino que les subran fasta la cintura. y estos pannos seran limpios e sin todo sudor. e tales se los cindran e non dotra guisa. 19 E quando salieren del palacio de fuera al pueblo despoiar san daquellos sos uestidos en que ouieren fecho su menester de los sacrificios. e condesar los an en la camara del thesoro del santuario. E desi uestir san otros uestidos. e no santiguaran el pueblo estando en aquellos sos. 20 Non raeran la cabeça ni dexaran el cabello luengo. mas cercenar san. 21 E non beura uino nengun sacerdot quando a entrar ouiere al palacio de dentro. 22 Nin tomaran por mugeres bibda nin desechada. Mas casaran con uirgines que sean del linage de la casa de israhel. Pero casara el sacerdot con la que fincare bibda dotro sacerdot. 23 Estos ensennaran al mio pueblo e mostrar les an que departamento a entre la cosa santa e la ensuziada. e qual es la limpia e qual la no limpia. e mostrar gelas an todas. 24 E quando pleytos e contiendas **acaecieren en los mios pueblos**; estos estaran en los mios iuyzios e iudgaran. Estos ternan las mis leyes e los mios mandados en todas mis fiestas. e guardaran los mios sabbados. 25 Estos no entraran a ombre muerto. si no apadre o amadre. o afijo o afija. o a hermano o a hermana uirgen. E a otro muerto no entraran por non perder y su limpiadumbre; ques no ensuzien y. E aun entrando a estos la perderan. 26 **Y el que alla entrare**; contar le an siete dias pora alimpiar se dello. 27 E pues que fuere alimpiado en el dia de su entrada que fuere al tiemplo e entrare al palacio de dentro pora seruir ami enel santuario; offreçra por so peccado. **ante que offreçca ni sacrifique por los otros**. Esto dize el sennor dios. 28 Y estos no heredaran nin les daredes part con los otros de israhel; ca yo sere la heradat dellos. 29 E estos combran el sacrificio que sera offrecido por los peccados. E toda cosa que prometan enel pueblo de israhel. al santuario destos sera. 30 E todos los primeros fijos de los ganados. e todas las offrendas de uino e de olio e de todas las otras cosas atales. que

offrecen. otrossi destos sacerdotes seran. E otrossi daredes lo primero de uuestros comeres al sacerdote que destos fuere. que lo condese pora su casa por la bendicion que uos da. 31 Non conbran los sacerdotes ninguna cosa mortezina que de aues sea nin de ganados. ni nenguna cosa que sea tomada de bestia.

45:1 E pues que començaredes apartir la tierra por fuertes; apartaredes della primicias pora onra del sennor; ueynt y cinco millares en luengo. e diez en ancho. E todo esto sera santo con todo so termino a derredor. 2 E apartaredes en medio dello un termino que terna quinientos cobdos a quatro partes en derredor. 3 E esto sera el templo e el santo lugar de las santas cosas **en que onraran al sennor**. E adefuera desto aura cinquenta cobdos en cerco aderredor **pora logares o este el pueblo**. 4 E aquello que fincare dalli a fuera de los ueynt y cinco millares en luengo e diez en ancho; sera pora los sacerdotes que seruiran al santuario e se llegaran al seruicio del sennor o fagan sus casas e sus moradas cercal santuario. 5 **E otrossi apartaredes** otros ueynt y cinco millares en luengo e diez en ancho **cerca lo de los sacerdotes**. pora los otros del linage de leui. E los de leui que siruieren ala casa; auran ueynte de las camaras de los condesijos de los thesoros pora condesar sus cosas. 6 **E despues desto** daredes otrossi cinco millares en ancho e ueynt y cinco en luengo. segund ell apartamiento del santuario. por heredamiento pora una cibdat pora toda la casa de israhel. 7 **Despues desto apartaredes otrosi** poral princep dell un cabo e dell otro. Dell una part cerca lo que apartaredes poral santuario. e dell otra cerca aquello que apartaredes pora la cibdat. E el termino desto del princep terna del costado departe dorient don se compieça orient a medio dia. assi cuemo ua e tiene fasta aguilon. E de parte del costado doccident assi cuemo comiença la ribera del mar de medio de la tierra e ua fasta o se acaba de parte daguilon. E tod esto terna en luengo segund cada una de las otras partes de los linages del termino de occident fasta el termino de orient. 8 E desta guisa heredaran aquella tierra los de israhel. e los principes no heredaran a los otros della. dalli adelant. mas daran sus heredamientos a cada unos segund que fueren los linages dellos. 9 Estas cosas dize el sennor dios Abaste uos principes de israhel. Dexat tuertos e robos e fazed derecho e iuyzio e iusticia. Apartad los uuestros terminos de los del mio pueblo; dize el sennor dios. 10 Derechos pesos e derechas medidas anden entre uos. 11 E las medidas del pan e del uino sean eguales e duna medida todas. deguisa que ell ephy **que es medida de ciuera e de las otras cosas secas** quepa la dezena parte de la medida que a nombre coro. **que cabe treynta moyos**. E el bato **que es medida del uino e dell olio e de las otras cosas humorosas** que queppa otrossi la dezena parte del choro. E segund esta medida del choro sera derecha la libra de las cosas de pesar. 12 E enel peso del siclo aura ueynte dineros. E sexaenta siclos faran el peso del mna cierta mientre. 13 E estas son las primicias que leuaredes. Daredes la sexta parte dell ephy dun choro del trigo. E al tanto del choro dell ordio. 14 E del batho que es la medida dell olio daredes otrossi del ala manera dell ephy de la medida del pan. 15 E de las greyes daredes de grey de dozientas cabeças de ganado una cabeça. E esto sera daquellas animalias que crian los de israhel de que fazen los sacrificios por salut e por paz e por sos peccados por alimpiarse dellos. Dize el sennor dios. 16 Todo pueblo de la tierra sera tenuto de dar estas primicias al princep de israhel. 17 E el sea tenuto de fazer asu costa e a su mission los sacrificios de las carnes e offrendas de uino e de las otras cosas. Y en las kalendas y en los sabbados e entodas las grandes fiestas que la casa de israhel a de guardar e de fazer. E el fara todos los sacrificios que deuen seer fechos pora alimpiarse de los peccados al pueblo de la casa de israhel. 18 Estas cosas dize el sennor dios. Enel primero mes un dia desse mes tomaras del busto un uezerro limpio e alimpiaras el santuario. 19 E tomara el sacerdot de la sangre del sacrificio que era por el peccado e porna en los postigos de la casa. e en los quatro rencones de la oriella dell altar. E en los postigos dela puerta del palacio de dentro. 20 E desta manera faras otrossi enel seteno dia del mes por cada uno que peccare e cayere en yerro no lo sabiendo. E faras este sacrificio **por el** e por la casa **de israhel**. 21 Enel primero mes catorze dias andados del; auredes la grand fiesta de **la passada de egypto que es dicha** phase. Siete dias combredes pan sencenno. 22 E fara el princep en aquel dia sacrificio dun uezerro por el peccado por si e por todel pueblo de la tierra. 23 E enla grand fiesta

que a adurar los siete dias; sacrificara al sennor en holocausto siete uezerros e siete carneros todos limpios e esto fara cada dia en aquellos siete dias. E otrosi sacrificara por el peccado en cada uno daquellos dias un cabron. 24 E con el uezerro sacrificara una medida de ephy de farina de trigo. E otra con el carnero. E con cada un ephy una medida de hyn de olio. 25 E enel seteno mes ueynte dias andados del en la grand fiesta desse mes que sera aquel dia fara siete dias estos sacrificios todos cada dia **a aquella manera misma que aquellos que diximos de la fiesta del primero mes del anno.**

46:1 Estas cosas dize el sennor dios. La puerta del palacio de dentro que cata a orient estara cerrada los seys dias de la setmana que son de laurar. E el dia del sabbado se aurira. e otrosi en el dia de las kalendas **quando fazedes la fiesta de la entrada del mes.** 2 E entrara el princep por la carrera del portal de la puerta de parte de fuera. E estara en ell ymbral de la puerta. e faran los sacerdotes el sacrificio del so holocausto. e el sacrificio de la su paz. E aorara el sobrell ymbral de la puerta. e saldra fuera. mas la puerta non se cerrara fasta la uiespera. 3 E aorara el pueblo de la tierra al postigo daquela puerta. en los sabbados y en los dias de las kalendas antel sennor. 4 E este es holocausto que offreça el princep al sennor enel dia del sabado seys corderos e un carnero todos limpios. 5 E un ephy de farina con el carnero. e con los corderos la que el quisiere dar por so mano. **de farina e de olio.** E con los ephys de la farina offreça al tantos hynes de olio. 6 Enel dia de las kalendas offreça un uezerro limpio del busto. e seys entre corderos e carneros limpios otrosi. 7 e un ephy de farina con el uezerro. E otro ephy con cada uno de los carneros. E un hyn dolio con cada ephy de farina. e con los corderos quanto quisiere **o quanto se trouiere cada uno.** 8 E quando ouiere a entrar el princep entre por la carrera del portal de la puerta. e por essa misma puerta sala. 9 E quando entrare el pueblo de la tierra antel sennor. en las grandes fiestas que entrara por la puerta daguilon pora aorar. saldra por la carrera de la puerta de medio dia. E el que entrare por la carrera de la puerta de mediodia. salga por la carrera de la puerta de aguilon. Nin se tornara por la carrera de la puerta poro entrare. mas a de sarir por otra apartada dessa. 10 E quando el princep uiniere con el pueblo. entrara enbuelta con los otros que entraren. e saldra con los que salieren poro ellos. 11 E en los dias de las no|nas **que son en las entradas de los meses** e enlas otras grandes fiestas; aura enel sacrificio un ephy de farina con el uezerro. e otro con cada uno de los carneros. E con los corderos segund que pudiere cada uno. **assi cuemo es dicho en los sacrificios de las otras fiestas.** E con cada ephy de farina offreçan un hyn de olio. 12 quando el princep fiziere al sennor sacrificio de holocausto de su grado o sacrificios de paz otrosi de su uoluntad **el mismo por si e non por mano del sacerdot;** abrir lean la puerta de orient. E sera el mismo sacrificio dell holocausto. e los sacrificios de paz assi cuemo es costumbre de los fazer en el dia del sabbado. e saldra el e pues que fuere salido; cerraran la puerta. 13 **E fera el princep** limpio cordero e sacrificio desse mismo cada dia antel sennor. E este sacrificio fara el siempre en la mannana. 14 E offreça en la mannana la sesta parte de un ephy de farina. e de olio la tercera part dun hin pora mezclar con la farina. Este sacrificio del cordero e dell olio de cada mannana sera pora antel sennor segund ley e cutiano e pora toda uia. 15 E sera sacrificio de holocausto por siempre. 16 Estas cosas dize el sennor dios. Si el princep diere casa a alguno de sos fijos; la heredade aquel **aqui el princep la diere;** sera de sos fijos del. e auer la an por derecho de heredat. 17 E si diere en so testamento donadio de su heredat a alguno de sos sieruos. daquel sieruo sera aquella heredat fastall anno del quitamiento **en que los tenedores dexan las cosas ajenas.** despues tornar sa al princep. E ell otra heredade daquel fincara pora sos fijos. 18 E el princep non tomara de la heredat del pueblo por fuerça. nin delo al que ouieren. Mas delo del heredaran sos fijos. por ques no esparça el mio pueblo; cada uno de lo suyo. 19 **Despues desto** aduxo me por la entrada que era de parte del costado de la puerta. e **metiom** a los sacerdotes en las camaras del thesoro del santuario que catauan a aguilon. E auie alli un logar que cataua contra occident. 20 e dixom alli. Este es el logar de la cozina o los sacerdotes cozdran los sacrificios que faran por los pecados que los non saquen a sacrificar al palacio de fuera por que sea santiguado el pueblo. 21 **E sacom dalli** e aduxom al palacio de fuera. e troxom a derredor por los quatro rencones del

palacio. E ui luego o auie enel un rencon del palacio un palaciuelo. E desi ui cuemo auie otros senos en cada uno de los otros rencones del palacio. 22 E estos palaciuelos de los quatro rencones del palacio mayor; auien quaraenta cobdos en luengo; e treynta en ancho. E ala medida dell uno; eran fechos todos quatro. 23 E auie una pared a derredor que los cercaua a todos. E alli estauan fechas las cozinhas so los portales que auie y aderredor. 24 E dixo me. Esta es la casa de las cozinhas en que los siruientes de la casa del sennor cozdran los sacrificios del puleblo.

47:1 Despues desto tornom ala puerta de la casa. E ui cuemo salien aguas de so el ymbral. contra orient. Ca la faz de la casa cataua contra essa part. E las aguas descendien al diestro costado del tiemplo. e uinien all altar ala part que estaua contra medio dia. 2 Desi sacom por la carrera de la puerta de aguilon. E tornom ala carrera que cataua a orient allend la puerta que estaua mas de fuera. E ui alli muchas aguas salir de parte del diestro costado del tiemplo. 3 Quando salie contra orient el uaron **que dix** que tenie la cuerda de medir en su mano. E midio mil cobdos por aquell agua e passom por ella. E dauam alli ell agua fastal touiello. 4 Desi midio otros mil cobdos adelant e leuom consigo otrossi por ell agua e alcançauan ya alli fasta la cintura. 5 E midio decabo otros mil por esse rio adelant. Mas crescieran ya las aguas tanto e eran ya tan fondas que no auie y uado. e non pud passar. 6 E dixom aquel uaron. Fijo de ombre bien uist tod esto. Desi tornom e aduxom ala ribera. 7 E assi cuemo torne ui en ella muchos aruoles ademas del una e del otra part. 8 E dixom esse uaron. Estas aguas que salen a los oteros del gredon dela tierra arenosa de orient; **o es el mar muerto**. e decende a los llanos del desierto. entraran en la mar e saldran. e fincaran sanas las aguas **dell amargura**. 9 E toda animalia de las que andan rastrando podran ueuir poro quier que aquel rio uiniere. E aura y muchos pesces pues que estas aguas alla llegaren e fueren sanas **del amargura**. E uiuran todas aquellas cosas a que este rio uiniere. 10 E alli uernan pescadores **pora pescar**. E de engadi **o se acaba el mar muerto** fasta en gallim **o se comiença e cae alli el rio iordan en la mar** seccaran sus reddes **por tod essa ribera**. E de muchas maneras e de muchas naturas aura y pesces e seran grandes; e muchos ademas. assi cuemo los a enla mar. 11 Mas en las riberas del ni en los sos lagunares non seran las aguas sanas. **dell amargura** ca seran dadas pora salinas. 12 E todo aruol que lieue fruto nasçra en las riberas a toda parte. e ni les cadra la foia nin seran numqua sin fruto. e cada mes leuaran fructos nueuos por las buenas aguas daquel rio que saldran del santuario que los regaran. E los fructos seran buenos pora comer e las foias pora melezina. 13 Estas cosa dize el sennor dios. Este es el termino dela tierra que heredaredes e partiredes los linages de israhel que sodes doze. Ca los linages de ioseph **que son estos dos el de effraym e de manasse** sennas suertes an. **Ell una por ioseph. e ell otra en logar de los de leui que no heredan**. 14 e partir la edes e heredar la ** cada unos de uos egual mientre cuemo hermanos. E esta es la tierra sobre que yo alce la mi mano e prometi que la daria a uuestros padres. E esta cadra auos en heredamiento. 15 E terna el termino della contra septemtrion. Assi cuemo comiença del grand mar **de medio dela tierra e ua por la carrera de la cibdat** de bethalon e uiene **ala cibdat de** sedada emath. 16 e de beroth sabarim que yaze entre damasco e la frontera de emath ala casa de thiton que es cerca los terminos **del castiello** de auran **que yaze enel desierto**. 17 E sera el termino de damasco del mar **mediterraneo** fastal palacio de emon. E dell un cabo de aguilon fastal otro cabo otrossi de aguilon; sera el termino de emath. E este es el termino desta tierra de parte de septemtrion. 18 E de part de orient; terna el termino desta tierra otrossi; de medio de auran e de medio de damasco e de medio de galaat E ira de medio de tierra de israhel fastal iordan. e terna assi cuemo corre este rio e parte termino fastal mar de orient. E este es el termino de la part de orient. 19 E el termino de part de medio dia es este. De thamar fasta las aguas del contradezimiento de cades. E desi assi cuemo taia el rio **rinocorula** e ua fasta que cae en la grand mar **de medio de la tierra**. 20 E el termino desta tierra a part de occident es el grand mar mismo assi cuemo uiene derecho por su frontera fasta que llega a emath. E este es el destaio del termino que esta tierra a de parte de la mar **de occident**. 21 E esta tierra partiredes entre uos por linages. 22 e auer la edes por heredad. uos e los auenedizos que auos se llegaren e moraren entre uos e fizieren y sos fijos e fazer les edes cuemo a naturales del logar

entre los fijos de israhel. E connusco partiran heredad en medio de los uuestros linages assi cuemo uenides de israhel. 23 E dar les edes heredad a cada uno entre los del linage mismo o fuere. Esto dize el sennor dios.

48:1 Estos son los nombres de los linages de israhel **segund que heredaran esta tierra por suertes departidas. La primera suert** departe aguilon **començara en el termino de orient e terna contra occident** assi cuemo uiene la carrera de methalon e ua a emath al portal de ennon que es el termino de damasco que llega fasta emath. E acabar sa en la **grand mar de medio de la tierra**. E esta sera la suerte de dan. 2 E cerca esta de dan; la de aser 3 Cerca la de aser; la denephtalim. 4 Cerca la de neptalim; la de manasse. 5 Cerca la de manasse la de effraym. 6 Cerca la de effraym; la de ruben. 7 Cerca la de ruben; la de iudas. [...] 10 Cerca la de iudas; lo delas primicias poral santuario e pora los sacerdotes. E sera el santuario en medio 11 e tener lan los fijos de sadoch **del linage de leui** que aguardaron los mis mandados e las mis leyes. E no erraron **contra mi**; cuemo los otros de leui quando errauan los fijos de israhel. 12 Cerca lo delos sacerdotes sera lo delos otros del linage de leui. 13 E destes heredamientos de las primicias del santuario e de los sacerdotes e de los otros de leui. 14 ni uendran ni enagenaran ni lo camiaran. 15 E sera la cibdat en medio daquell heredamiento que ouiere. 16 e medir lo edes desta guisa. Qvatro mil e sietecientas e cinquenta cannaueras aparte de septentrion. e al tantas a cada una delas otras tres partes a medio dia e a orient e a occident. 17 E las cinco mil dellas en los cabos aderedor mil e dozientas e cinquenta; a cada una delas quatro partes. e seran pora aldeas de la cibdat e pora fazer sus moradas. 18 E otrosi seran apartadas **las cinco mil cannaueras; de las ueynt e cinco mil que lo del santuario** a enluengo. Las dos mil e quinientas de parte de orient. e las dos mil e quinientas dela parte de occident; **pora labrar dond ayan pan. e las otras cosas don uiuan los que siruieren ala cibdat. ca aura y mester maestros que labren en ella e la adoben en lo que mester fuere**. 19 E estos que siruieren ala cibdat seran de todos los linages. 20 E aquello que fñcare sobre .xxv. millares de lo de las primicias del santuario e de las de la cibdat 21 contra orient e contra occident; sera del princep. 22 E otrosi sera del princep lo que ouiere entre los de leui. e de la suerte de iudas dell una part. E lo que yoguiere entre lo de la cibdat e la suerte de beniamin dell otra. 23 Despues desto uerna la suerte de beniamin. 24 Cerca la de beniamin la de simeon. 25 Cerca la de simeon la de ysacar 26 Cerca la de ysacar la de zabulon. 27 Cerca la de zabulon la de gath. 28 E esta suerte de gath sera la de cabo de todas las otras de parte de medio dia. **e començara en orient cuemo las de los otros linages**. E terna el so termino daquella part assi cuemo uiene **de orient a thamar**. e de thamar alas aguas del contra dezimiento de cades. E de cades al mar de medio de la tierra **fasta que affruente en la ribera del. e se acabe o se acaban las otras**. 29 E esta es la tierra que metredes a suert e partiredes los linages de israhel. E estas seran las partes que auran cada uno dellos la suya por suert. El sennor dios lo dize. 30 E estos seran los exidos de la cibdat. De parte de septentrion medida de quatro mil e quinientas cannaueras. 31 E cada uno de los doze linages de israhel aura su puerta en la cibdat. De parte de septentrion estaran estas tres puertas. La puerta de ruben. La puerta de iuda. 32 E los exidos de parte de orient ternan otrosi quatro mil e quinientas cannaueras **cuemo los de septentrion**. E al tantas los de parte de medio dia. e al tantas los de part de occident. E de parte de orient estaran estas tres puertas. La puerta de ioseph la puerta de beniamin La puerta de dan. 33 De parte de medio dia estas tres. La puerta de simeon La puerta de ysachar. La puerta de zabulon. 34 De parte de occident estas otras tres. La puerta de gad. La puerta de aser. La puerta de neptalim. 35 E terna esta cibdat en cerco .xviii. uezes mil cannaueras. E daquel dia adelant aura aquella cibdat nombre casa enesse mismo logar amen. **E amen quiere dezir tanto cuemo sin fin**.

Anexo 11. Las glosas del Salterio de E8¹

3:6

Aquí dize Daud dormir e hauer suenno por las quexas que'l sobrevinieron, e despertar porque fue librado de las quexas.

8:3

Maguer que los ninnos de teta no ayan voz con que puedan loar a Dios, en su crianza y en su pudrimiento demuestran las grandes obras del que los faze.

9:8

Este es el seso: Tú, enemigo, que destroyst las ciudades e fincaron yermas fasta la fin, pereçrá la remembranza dellos; esto es, que pereçrás tú, mas Dios dura siempre iudgando derecho.

9:21

Esto es: que conozcan las gentes su flaqueza e so non poder car hombres son e non Dios, e por sí non pueden fazer nada si les non fuere dado por dono de Dios.

9:31

Aquí dize agora la maña del león, cuémo se tiende por tierra e cierra los oios en finniéndose que duerme, porque quando passa el flaco o sin culpa assí cuemo seguro que eche mano en éll a su hora; assí faze el malo y engañoso que se muestra por mansso fasta que faga presa en los buenos e sin culpa ninguna.

10:4

Esto es: si las vuestras paranças son tornadas en nada ¿qué fiz yo a esto?. Dios que me quiso librar de los vuestros lazos lo obró assí.

12:4

Esto es: que non dure la mi mezquindat y el mio quebranto fasta que muera.

13:6

Esto es: pues no asmarán los obreros de maldat que roen el mio pueblo que aquella vianda comen porque a Dios no llamaron. Conocerlo han allí, o sabrán que Dios es con todo linage derecho.

14:5

Don estuerçen los pensamientos de los que iudgan, e por esso es vedado que cualquier que sea juez saguda sus manos de todo don, mas que non tome don de los sin culpa, car todo don ha propiedat de fazer acoruar esquantra sí la voluntat del que lo recibe.

15:2

El entendimiento es éste: El psalmista amonesta a su alma que diga: “tú eres vno, Dios, que de grado e piadosamente das a mí bien non por mio merecimiento”; car assí paresçe en el otro uieso, como si dixiesse: “no eres a mí deudor sino a los sanctos”.

¹ La numeración de los salmos y de los versículos sigue la del *Liber psalorum iuxta hebraicum* de la *Biblia Sacra Vulgata*, 5ª ed., eds. Robert Weber y Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 2007. El texto de las glosas reproduce la edición publicada por María Wenceslada de Diego Lobejón (1993).

15:4

Esto es: No alabo los sacrificios dellos car son de sangre, ni los sigo; ni las iuras dellos ensuziarán los mios labios.

15:7

Esto es: yo, auiendo mester consseio y estando de noche cuydando entre dos pensamientos, la pesquisa destes dos cuydados y el espiramiento de Dios me ensañaron a tomar la más sana parte, e por esto bendigo a Dios.

16:2

Esto es: que tú mismo seas pesquisidor de mi fazienda e catador de derecho en dando sentencia.

16:4

Esto es: yo guarde e asme las carreras de los que andan locamientre, por retenerme dellas e seguir las obras de los hombres que enderezan sus carreras segund los vierbos de tus labros.

16:9

Esto es: por tollerme el alma o la uida.

16:10

Esto es: que habundamiento de las cosas temporales e la bienandança de su vida cumplió los desseos dellos e por ende fablaron con soberbia con toda su palaura.

16:11

Esto es: cercáronme parando lazo a mios pies e catando cuándo cadría en tierra.

16:13

Esto es: acorre tú a mí, sennor, esquantra él, sacando el espada de tu vengança.

16:15

Esto es el entendimiento destes dos uersos: Daud rruega a Dios que sea el de la cuenta d'aquellos que son en defendimiento de la mano de Dios, de los que es la vida estableçida en bien, de los que es el entendimiento enformado en las puridades de Dios assí que cumpla en los fijos d'ellos y en los siruientes de sus fijos. E por esto dize: “veré la tu faz en justicia e seré lleno de la verdat de las cosas en que reluze la tu maiestat”.

17:16

Este es el entendimiento destes dos viessos: Que Daud muestra la piadat que Dios hauie d'él en vsando estos mouimientos contra los enemigos d'él. Tomando vengança d'ellos por los males que a Daud finieran.

17:17

Esto es: de tribulaciones e de quexas.

17:27

Este es el entendimiento destes dos viessos: Que Dios es derecho iuez, iudga a cada vno segund lo que falla en él: Al acabado segund so acabamiento, al bueno segund su bondat, al limpio segund su limpieza, al malo segund su maldat.

18:3

Este uieso ha doble entendimiento: El vno es que'l día d'antes ensenna el que ha de uenir enpós éll, e la noche d'antes a la otra que ha de venir. El otro entendimiento es que el firmamiento es amostrador de las obras de Dios, de día en día e de noche en noche.

19:4

Esto es: que enuie fuego del cielo que queme la tu offrenda e sea manifiesta cosa que le plazen las cenizas d'ella.

20:3

Estas palauras que aquí son puestas assí como de tiempo passado, se han a entender como aquel que fabla de la cosa cobdiciándola mucho d'antes e la pide.

20:13

Esto es: Que tirarás las saetas de tu archo contra ellos.

21:16

Esto es: fasta cerca del sepulcro.

21:18

Esto es: clamé mios parientes e mis vecinos.

21:31

Esto es: que elseguimiento de los delicios e de las riquezas d'ellos no fue pora durar ni pora viuir; mas pericieron e murieron.

23:6

Esto es: la companna de Iacob es linage de los que requiren a Dios e la su faz siempre.

26:8

Esto es: Porque tú mandaste que requiriésemos tu faz, por ende dixo a ti mio coraçón: Sennor, la tu faz requerré e no abscondas de mí tu faz.

27:7

Esto es: que demás de quanto puede mio canto e mio loor mr mueuo yo a gradeçérgelo.

28:7

Taillante dize porque aparta vna parte de todo, assí como el relámpago del fuego natural.

28:8

Como si dixiesse: maguer que el desierto es espauentable y faze espauoresçer a los qui passan por éll, la voz de Dios más espauentable es, e tant es espauentable que al desierto faze espauoresçer.

29:6

Este es el entendimiento: yo estaua como en punto de muert, mas dura poco la ira d'éll, e fuy tornado a vida por abundamiento de su piadat.

29:12

Esto es: panno de duelo.

30:7

Guardadores de uanidades son los que en iusios d'estreillas e de agüeros e de suenos fiando, toman conseio pora acabar sus faziendas; maguer que en sólo Dios sea la esperança y el endreçamiento de todos estos.

30:22

Aquí pareçe que Daud cercado estaua de los enemigos quando cantó este psalmo a Dios.

31:3

Esto es: por non poder dezir mis quexas falleció mi fuerça, e maguer que no lo podía dezir tot el día estaua ruyendo.

31:4

Esto es: que el mi delectable seer tornado es en consumimiento assí como enagrescen los cuerpos en los días caniclares con la grand calentación.

32:7

Esto es: que las aguas del diluio que cubrieron toda la tierra non pereçieron maguer que pareçió la tierra después; mas fueron cogidas en logar alçado.

32:19

Esto es: de pestilencia.

33:6

En las tierras yermas usaron ascender fachas de noche en las sierras porque los viandantes catando a ellas no desuiassen de su camino ni fuesen a cofodimiento, e dende fue tomada la sentencia deste uieso que dixo desuso.

33:13

Esto es como si dixiesse: ¿ay alguno que quiera uida o ame veer bienes en sos días, tú que a tal eres?

33:18

Tanto es como si dixiesse: maguer que sean malos, si quedaren de su maldat e pidieren merced a Dios, oyrlos ha.

34:12

Este dicho “de mannería” es puesto en ebraigo porque sennala propriamente la tristeza que ha la madre de los hijos que’s le mueren pequenniellos, e porque no’l viuen tiense por más que manera.

34:16a

Aquí se entiende: taiantes las mis carnes.

34:16b

Aquí pone una semeiança de sossannos e de contiendas que las mugeres suelen hauer en los fornos finniendo el pan, barajando e denostándose unas a otras.

34:17

Este es el entendimiento: Vees muchos males contra mí e súffreslo, mas libra la mi alma de periglosas caydas e de crueles robadores car señera e desemparada es de toda aiuda.

34:20

Esto es: que sin espacio ninguno, el pensamiento y el cuidado d'eillos es pora mal.

34:21

Esto es: ffastas lo que desearon. [ffastas lo que desearon] sin “esto es”.

35:3

Tal es el entendimiento d'estos dos uessos: Dixo Daud en su corazón: el malo pecca e no es el temor de Dios ante los sos oios, cuydando que no tiene mientes Dios en sos peccados porque los suffre bladamiente; e súffrelo Dios agora atendiendo que se repienta, mas al día del iuyzio mostrará la malquerencia.

35:13

Este es el entendimiento d'este uesso: estonçe cayan e sean enpuxados que non se puedan levantar.

36:6

Esto es: que será malfiesta a ti la tu soldada que tú deues hauer assí como naçimiento de luz, y el iuyzio con que te iudgará atal como la claridad de mediodía.

38:4

Esto es: que la quexa de mio corazón e el mio pensamiento ascendido fiziéronme fablar.

38:5

Non demanda Daud a Dios las cosas que han de uenir, mas que'l diga el abreuamiento de sus días, e de su vida cuánto es esquantra la otra vida que no haurá fin e por ende diz:

39:7

Este es el entendimiento: que Dios non tan solamiente demanda al hombre sacrificio, mas obediencia; que se entiende por la cauación de las oreias, car por el oydo son reçebidas las cosas qui esperan a obediencia.

40:9

Esta palaura dizie el que vinie a veer con semeiança de amiztad pues que salie fuera.

41:8

Aquí tanne Daud los periglos que suellen acaecer a los romeros por los aguaduchos de las pluuias.

44:8

Esto se entiende por Saúl.

44:9

Aquí tanne las cosas preciadas e riquas que leuó de las casas de marfil de los reyes cuando los uençió.

44:11

Aquí torna la palaura a una de las fijas de los Reyes que él escogiera por espoza, e diz:

44:13

Fijas de Tiro diz por los pueblos e por las compannas d'aquella ciudat que vinieron a Daudid con dones.

45:6

En la mannana, dixo, porque las ondas del mar son más fuertes en aquella hora, e los periplos más medrosos, e por ende son estonçe más gradecidas las ayudas de Dios.

46:6

Este sobir se entiende por el subiugamiento de los enemigos.

47:6

El entendimiento es este: que los reyes se aiuntaron pora combatir a Iherusalem e la torre de Syón, e leyendo la fortaleza d'ella fuéronse assí como desesperados, espauorecidos.

47:13

Esta palaura dize a los sobredichos reyes como si dixiesse: “podedes la catar e contar las torres, mas no uos iaze y otra profito”.

48:12

Esto es: que no fincará sino la remembranza de los nombres.

49:1

Entiéndese por los moradores de la tierra.

49:8

Este es el entendimiento: más me plazrie que no fiziesses por qué ouiesses a fazer sacrificio por el peccado, que peccar e redemir el peccado por sacrificios.

50:8

Esto es: maguer que pecqué no me quité de la uerdad de tu ffè, e esto es lo que tú demandas mayormiente.

53:3

Esto es: por sentencia por mí, contra mios enemigos.

53:7

Palaura es coniuurada: por tu uerdad faz esto.

53:9

Esto es: que uio uengança en ellos.

54:15

Esto dixo Daudid de Saúl e de los hombres e de su companna que assechauan a la sangre d'él, sin culpa, assí como a éill semeiaua.

54:21

Esto se entiende por alguno d'aquellos malos sobredichos.

57:2

Como si dixiesse: no lo fazedes.

57:3

Esto es: non puede seer vuestra palaura verdadera ni vuestros iuyzios derechos, pensando mal en vuestro coraçón e poniendo los tuertos en logar de derecho.

58:7

Esto es: que se tornen con fambre e con mengua de vianda.

58:12

Físome veer la uengança que yo desseaua dallos.

59:3

Como se querella Daudid de desechamiento e de derribamiento, pues que Dios le dio fuerça de quebrantar las tierras e de matar los enemigos. Primeramente pone las tribulaciones en que semeiava deseparado de Dios, porque mayormente pueda loar a Dios después por las mercedes que fizo, a semeiança del que ha estado much enfermo que cuenta los periglos de su enfermedat por tal que sea más alabado el saber del fizico que'l sanó.

59:12

Esto es: tú, Dios, lo fezist e no otro.

62:3

Maguer que Daudid era en el desierto de Iudá quejado de set e de calentura, más desseaua ueer el santuario e la casa de Dios que la fartura corporal, auiéndola grand mester.

64:6

Esto es: de las yslas del mar que son aluene e de los que moran en eillas.

65:17

Esto es: en paladino lo aclamé e en abscondido lo alabé.

67:7

Esto es: en tierra secca e sedienta.

67:9

Esto nos no mereciéndolo.

67:12

Quier dezir a la hueste de Daudid que anuncien tales cosas.

67:13

Partirá los despoiuos Daudid, tenedor de Iherusalem.

67:14

Palabra es de Daudid que dize a su pueblo: “maguer que agora iagades en loguares no limpios, entre las ollas e las calderas, uerná sazón que seredes sot las alas argentadas de la paloma, que es cibdat de Iherusalem”. E otrossí: “sí, estonçe sus pennolas serán en color de oro”.

67:15

Esto es: quando Daudid e los que uernán enpús éll moraren en paz en Iherusalem.

67:16

Esto es: el mont en que Iherusalem es assentada.

67:19

Esto es: que muchos de los gentiles fezist tomar a morar con el pueblo de Dios.

67:21

Esto es: que Dios es fazedor de nuestra salut, que por muert faze quitar de nos los enfestamientos de nuestros enemigos.

67:23

Esta palabra: se puede entender en tres maneras; la primera assí: “Tornaré mis gentes de los desiertos e de las yslas del mar”. La secunda, que sea palaura de Daud: “tornaré de Basán, esto es, de los desiertos, e tomaré de los periglos”. La tercera: “que de todas las partes de la tierra serán aduchos al iuisio quando fuer la resurreccion aún de fondón de los mares”.

67:25

Esto es: que tanta fue la segurança, que fastas Dios andaua entr’ellos.

67:26

Esto es: que d’esta guisa salien a recibir a Daud quando tornaua que hauia uençudo.

67:27a

Esto es: en los ayuntamientos.

67:27b

Esto es: las compannas del linage de Israel.

67:28

Quier dezir que en el vencimiento de Daud eran las compannas del tribo de Benyamin, e de los otros que aquí son nombrados.

67:30

Esto dize: que estando Daud en el tienplo en Iherusalem aducían los reyes dones. O assí: a Dios adurán dones e a él so tienplo es en Iherusalem.

67:31

Esto es: trastorna nuestros enemigos que son assí como bestias saluages, aquellos que son en los pueblos assí como toros entre uacas, que nos obedecen engaynnosamientre halagándonos con dones de offrendas.

68:2

Esto es: que tanto crecieron las quexas de mios periglos que cuedé sser affogado.

68:5

Esto es: ¿hauía a tornar lo que non deuía?

68:13

Esto es: los que fazen los ayuntamientos en las plaças e en las tauiernas.

68:20-21

Esto es: tú sabes cuáles piensan mal contra mí.

Anexo 12. Los títulos del Salterio de E8¹

Salmo 3

- a. Este psalmo fizo Daudid quando fuxo ante Absalón, so fijo.
- b. Canticum David cum fugeret a facie Abessalon filii sui.

Salmo 15

- a. El título d'este psalmo assí iaze en el ebraigo: “mittà aa”, que quiere dezir humildoso e simple.
- b. Humilis et simplicis David.

Salmo 17

- a. Este psalmo fizo Daudid el día que le libró Dios de mano de todos sus enemigos.
- b. Victori servo Domini David quae locutus est Domino verba canticio huius in die qua liberavit eum Dominus de manu omnium inimicorum suorum et de manu Saul et ait.

Salmo 19

- a. Este psalmo cantó Daudid a Dios quando echaron de Iherusalem sos enemigos fablando a su pueblo.
- b. Victori canticum David.

Salmo 24

- a. Este psalmo ha los compeçamientos de los viessos segund las letras del alphabeto, e por ende compieça.
- b. David.

Salmo 29

- a. Como Daudid escapasse de grand periglo de enfermedat, e como que de nuevo fiziesse entrada en su casa e la compusiesse pora morar en elle nueuamiente, cantó este psalmo.
- b. Psalmus cantici pro dedicatione domus David.

Salmo 30

- a. Este psalmo cantó Daudid a Dios quando 'l tenien cercado sos enemigos en Chaila.
- b. Victori canticum David.

Salmo 33

- a. Este psalmo fizo Daudid quando mudó su ábito o su voluntad delante Abimelech, y l'echó dessí e se fue.
- b. David quando commutavit os suum coram Abimelech et eiecit eum et abiit.

Salmo 37

- a. En este psalmo remiembra Daudid las mezquinidades rogando a Dios que 'l perdone e 'l haya merçed.
- b. Canticum David in commemoratione.

¹ Para cada título proporcionamos el correspondiente del Salterio *Iuxta Hebraicum* de Jerónimo (*Biblia Sacra Vulgata*, 5ª ed., eds. Robert Weber y Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 2007). Reproducimos los títulos del *Salterio* de E8 a partir de la transcripción disponible en <http://corpus.bibliamedieval.es>, en el sitio web del *Proyecto Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es).

Salmo 40

a. Semeia que Daudid fizo este psalmo estando enfermo, e alaba los amigos que 'l vinien ver, y tanne en los otros que 'l ueyen con semeiança de amiztad e no eran amigos mas tenian en sus corazones enemiztad.

b. Pro victoria canticum David.

Salmo 41

a. Este psalmo fizo Daudid estando en tierra de Iordán deseando venir assí como en romería a la casa de Dios que era en Iherusalem

b. Pro victoria doctissimi filiorum Core.

Salmo 43

a. Este es psalmo de Daudid que ensenna las obras que Dios fizo en el su pueblo.

b. Pro victoria filiorum Core eruditionis.

Salmo 44

a. Este psalmo fizo Daudid assí como en persona de otro, de grand vençimiento que fizo, e astragó los enemigos e mató e leuó d'ellos todas sus cosas preciadas e catiuó hermosas ninnas.

b. Victori pro liliis filiorum Core eruditionis canticum amantissimi.

Salmo 45

a. Este psalmo fizo Daudid en tiempo de tribulaciones, de crecimientos de aguas e de tormentas del mar e de miedos de lides.

b. Victori filiorum Core pro iuventutibus canticum.

Salmo 47

a. Este es cántigo del psalmo de los fijos de Choré, esto es: que fue dado a cantar a los fijos de Choré

b. Canticum psalmi filiorum Core.

Salmo 48

a. Al cantador de los psalmos de los fijos de Choré

b. Victori filiorum Core Canticum.

Salmo 49

a. Este es psalmo de Assaph.

b. Canticum Asaph.

Salmo 50

a. Este psalmo fizo Daudid quando uino a él Nathan el propheta, porque yogo con Bersabee. Psalmo de Daudid.

b. Victori Canticum David cum venisset ad eum Nathan propheta quando ingressus est ad Bethsabee.

Salmo 52

a. Este psalmo de Daudid fue dado al que cantaua los psalmos en el estrumiento que dezien mahalath, e es estrumiento muyt cauado de dentro.

b. Victori per chorum eruditi David.

Salmo 53

- a. Este Salmo fizo Daud quando uinieron los zepheos a Saúl e dixieronle: “ascondido está Daud entre nos”. Psalmus Daud.
- b. Victori in psalmis eruditi David quando venerunt Ziphei et dixerunt Saul nonne David absconditus est apud nos.

Salmo 55

- a. Quando los palestinis prisionerunt a Daud, él, estando en catiuero in Geth desseando tornar a los suyos, fizo este psalmo.
- b. Victori pro columba muta eo quod procul abierit David humilis et simplex quando tenuerunt eum Palestini in Geth.

Salmo 56

- a. Este es psalmo de Daud d’orato, que fizo quando, fuyendo ante Saúl, estaua en la cueua orando que no muriesse. Psalmus Daud.
- b. Pro victoria ut non dispersas David humilem et simplicem quando fugit a facie Saul in spelunca.

Salmo 57

- a. Este psalmo fizo Daud d’orato que no muriesse.
- b. Victori ut non dispersas David humilem et simplicem.

Salmo 59

- a. Este es psalmo d’orato que fizo Daud quando se tornó al yermo e fincó ara sobre Eufraten e sobre Sobath, e tornósse Loab. El mató en el ual de la sal XII mil de los de Edom.
- b. Victori pro liliis testimonium humilis et perfecti David ad docendum quando pugnavit adversum Syriam Mesopotamiae et adversum Syriam Suba et reversus est Ioab et percussit Edom in valle salinarium duodecim milia.

Salmo 60

- a. Salmo de Daud.
- b. Victori in psalmis David.

Salmo 61

- a. Salmo de Daud.
- b. Victori per idithun canticum David.

Salmo 62

- a. Este psalmo fizo Daud en el desierto de Iudá.
- b. Canticum David cum esset in deserto Iuda.

Salmo 64

- a. Este psalmo fizo Daud por grandes pluuias que uinieron después de luenga sequedat que ouiera en las tierras.
- b. Victori carmen David canticio.

Salmo 67

- a. En este psalmo pide merced Daud a Dios que ‘l acorra en las quexas de sus lides.
- b. Victori David psalmus canticum

Salmo 68

- a. Psalmo de Daud.
- b. Victori pro liliis David.

Salmo 69

- a. Psalmo de Daud.
- b. Victori David ad recordandum.