

ABRIR LA BIBLIA CRISTIANA EN CLAVE JUDÍA
Midrash y Targum, una manera de interpretar

Monografía para optar por el título de Magister en Teología

Ana Francisca Vergara Abril

Director: José Alfredo Noratto Gutiérrez
Segundo lector: José Roberto Arango Londoño, S.J.

Fecha de sustentación: 1 de octubre de 2012

Ana Francisca Vergara Abril, O.P.

Bachiller y Licenciada en Misionología, Pontificia Universidad Urbana, Roma; Especialización en Formación Vocacional, Instituto de Metodología Pedagógica, Pontificia Universidad Salesiana, Roma; e Instituto para Formadores del Clero, IFEC, Conferencia Episcopal Francesa, París; Diploma de Formación Bíblica, Studium Biblicum Franciscanum, IBF, Jerusalén. Religiosa dominica de la Presentación, misionera y formadora en Camerún, Costa de Marfil, Burkina Faso, Francia y Jerusalén.

Correo electrónico: anafranciscavergara@yahoo.es

José Alfredo Noratto Gutiérrez

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Teología Bíblica, Universidad Gregoriana, Roma; Diplomado en Sagrada Escritura, Escuela Bíblica y Arqueológica francesa de Jerusalén; Especialización en Literatura Joánica, Instituto Católico de París; Especialista en Educación y Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá. Director del Departamento de Teología y profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: alfredo.noratto@javeriana.edu.co

José Roberto Arango Londoño, S.J.

Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras y Diplomado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana; director del Centro Ignaciano de reflexión y Ejercicios, CIRE, de la Compañía de Jesús, y asistente eclesialístico nacional de la Comunidad de Vida Cristiana, CVX.

Correo electrónico: jrarango@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

El presente trabajo busca poner en relieve la manera como la exégesis judía interpreta las Escrituras. Se resalta especialmente el empleo del Midrash y del Targum como herramientas indispensables para la interpretación de los textos bíblicos en contexto judío. Dada la mentalidad semita, presente en el trasfondo cultural en el cual fue escrita la Biblia cristiana, es relevante para una buena comprensión, acercarse a la tradición judía y a la manera como escribe e interpreta sus textos sagrados.

El Capítulo 1 abre a la comprensión del acercamiento entre Sinagoga e Iglesia; el Capítulo 2 permite descubrir las técnicas y claves para el recurso al Midrash y al Targum; el Capítulo 3 permite hacer un ejercicio de exégesis judía mediante el texto de Caín y Abel; y el Capítulo 4 invita a abrir los evangelios en clave midráshica.

Este trabajo pretende ser una herramienta para quien desee acercarse a la Escritura y abrir una puerta de entrada a ella por medio de la exégesis judía y su riqueza, a la vez que invita a valorar la tradición propia del pueblo de Jesús y de la Biblia, para leer con ojos nuevos la Palabra de Dios.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

COMPRENDIENDO LA BRECHA. JUDÍOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO

1. *Divino afflante Spiritu* y *Las diez tesis de Seelisberg*. Dos documentos que abren camino en el siglo XX
2. La tarea relevante de la Comisión para las Relaciones con el Judaísmo
3. *Nostra aetate* y *Dei Verbum*. Dos documentos conciliares claves en el acercamiento judeo-cristiano
4. La Pontificia Comisión Bíblica y su trabajo de acercamiento a la lectura judía de la Escritura
5. Juan Pablo II, promotor del diálogo judeo-cristiano
6. Benedicto XVI, continuador del camino emprendido por su predecesor
7. El camino de acercamiento emprendido por el judaísmo
8. Conclusión

CAPÍTULO 2

LA EXÉGESIS JUDÍA. UNA MANERA PARTICULAR DE LEER E INTERPRETAR LA BIBLIA

1. La Torah: el corazón del pueblo judío
2. El Talmud: el otro libro
3. La exégesis judía
 - 3.1 El Midrash
 - 3.1.1 Principios fundamentales de la lectura midráshica

- 3.1.1.1 La unidad de la Escritura
- 3.1.1.2 La unidad entre las diversas partes de la Escritura
- 3.1.1.3 Escritura explicada por la Escritura
- 3.1.1.4 La Biblia tiene pluralidad de sentidos
- 3.1.2 Algunas técnicas para abrir el sentido de las palabras en la lectura judía de la Biblia
 - 3.1.2.1 La anfibología
 - 3.1.2.2 El Hápax
 - 3.1.2.3 Correspondencia o conformidad verbal
 - 3.1.2.4 La lectura diferente de un texto
 - 3.1.2.5 La gematría
 - 3.1.2.6 El notarikón
- 3.2 El Targum: una Biblia enriquecida con la tradición
 - 3.2.1 Los targumim de la Torah (Pentateuco)
 - 3.2.1.1 El Targum del *Pseudo-Yonatan*
 - 3.2.1.2 El Targum del *Códice Neofiti*
 - 3.2.1.3 El Targum *Onqelos*
 - 3.2.2 Elementos esenciales del Targum
 - 3.2.2.1 El Targum nace en un contexto litúrgico
 - 3.2.2.2 El Targum traduce un libro sagrado
 - 3.2.2.3 El Targum actualiza el texto bíblico
 - 3.2.2.4 El Targum es un texto popular
- 4. Conclusión

CAPÍTULO 3

LA FRATERNIDAD O EL COMPARTIR DE LA EXISTENCIA.

KÁIN Y HÉBEL, UN EJEMPLO DE EXÉGESIS JUDÍA

1. Estudio del texto Gn 4,1-16
 - 1.1 Traducción y comentario versículo por versículo
 - 1.2 La responsabilidad del tercer hijo
 - 1.3 El amor insuficiente de Hébel
2. El texto de Káin y Hébel escrito por Flavius Josephus
3. Lecturas apócrifas judías de la historia de Káin y Hébel
 - 3.1 Vida de Adam y Eva versión griega
 - 3.2 Vida de Adam y Eva versión latina
4. Conclusión. Judíos y cristianos, hijos de un mismo Padre

CAPÍTULO 4

LA EXÉGESIS JUDÍA, INCIDENCIAS EN LA MANERA DE LEER E INTERPRETAR LOS EVANGELIOS

1. Los evangelios, textos midráshicos
 - 1.1 Modelos midráshicos empleados en los evangelios
 - 1.2 Lecturas contemporáneas del Midrash en los evangelios
 - 1.2.1 María, la madre de Jesús
 - 1.2.2 La levadura de los fariseos
 - 1.2.3 Jesús hijo de Dios y Jesús Barrabás
2. Algunos términos midráshicos empleados en los evangelios
3. Influencia de los targumim en los evangelios
4. Ejercicio de lectura de un pasaje evangélico en clave midráshica.
¡Oh reina de los jardines! (Jn 20,11-18)
 - 4.1 El texto Jn 20,11-18: ¡Oh reina de los jardines!
 - 4.1.1 Mujer sentimiento (20,11-15)
 - 4.1.2 Mariam discípula (20,16-17)
 - 4.1.3 Mariam de Magdala predicadora (20,18)
5. Un sueño, a manera de conclusión del presente capítulo

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

ORDEN DE LOS 24 LIBROS DE LA BIBLIA HEBREA O TANÁK

1. El *alefbet* o alfabeto hebreo
2. Esquema de una página del Talmud

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El Capítulo 4 del trabajo de investigación titulado “Abrir la Biblia cristiana en clave judía. Midrash y Targum, una manera de interpretar” es la aplicación concreta de la lectura cristiana de la Biblia empleando los recursos ofrecidos por la exégesis judía. En particular, se ocupa del aporte del Midrash y del Targum en la construcción de los textos evangélicos. Es innegable que los evangelios son cercanos a esta técnica judía de escritura que pretende tomar textos de la primera alianza y leerlos de manera nueva buscando en ellos la actualización de la Palabra de Dios para los seguidores de Jesucristo.

Los evangelios dejan ver algunas técnicas propias del Midrash: doble entendimiento, juego de palabras, razonamientos imprevistos, parábolas, entre otros. De aquí que el conocimiento de las reglas de la exégesis judía y del vocabulario misdráshico permite al lector de los textos evangélicos captar relaciones insospechadas e interesantes entre los pasajes neotestamentarios y algunos textos de la primera alianza. Esta lectura ayuda a no leer los evangelios desde una perspectiva meramente historicista e invita a descubrir detrás del texto elementos figurados y alegóricos que llevan a dar un paso adelante.

El capítulo ofrece un pequeño vocabulario que motiva al lector de los evangelios a ver otras realidades detrás de imágenes o palabras que le son conocidas. Por ejemplo, ver en el pan que a menudo aparece, ya sea entero, partido o en migajas, una imagen de la Torah que se da entera al judío creyente, en pedazos a los que se inician en ella, y en migajas a los que por primera vez se acercan a gustarla. Así, la Torah es acogida por cada uno según sus capacidades, evitando hartar al principiante.

Se abordan algunos pasajes bíblicos que, si se leen atentamente, son muestras claras del ejercicio misdráshico. Estos pasajes toman un texto de la primera alianza y lo adaptan a una nueva lectura, que pre-

tende presentar a Jesús como el Mesías esperado. El Midrash repite con frecuencia el dicho en arameo *Hâ bè-hâ tali*, “esto depende de esto”, que invita al lector a formar puentes entre los diferentes libros de la Escritura.

Es necesario subrayar que los principios fundamentales de la lectura midrashica son: (1) la unidad de la Escritura, (2) la unidad entre sus diferentes partes, (3) el que la Escritura se explica por la Escritura misma y (4) la pluralidad de sentidos que ella posee.

EXTRACTO

Capítulo 4 La exégesis judía, incidencias en la manera de leer e interpretar los evangelios

*¿Acaso hay que aceptar las máximas del
Midrash como de una autoridad? No. Pero estudia
sus verdades y recibirás tu recompensa.*

Talmud de Jerusalén. Nazir 7,2

Después de haber efectuado un esfuerzo de profundización acerca de la exégesis bíblica, principalmente en lo concerniente al método midráshico, y de haber realizado un somero acercamiento al Targum, se hace necesario ir al texto de la segunda alianza y descubrir en él la incidencia que tiene el Midrash en la elaboración de los textos evangélicos. Vale la pena ir más allá de los pasajes que siempre se han catalogado como midráshicos –los relatos de la infancia de Jesús en Mateo y Lucas–, para descubrir la riqueza de otros textos que sin esta aproximación, quizás, serían poco comprendidos.

El presente capítulo es ante todo una invitación –tal vez un poco arriesgada para el creyente– a otra lectura posible del texto de los evangelios. Quiere ser también una invitación a visitar la figura de María, madre de Jesús, y a leer la presencia de María de Magdala en el jardín de Pascua a la luz del Cantar de los cantares.

1. LOS EVANGELIOS, TEXTOS MIDRÁSHICOS

Maurice Mergui, reconocido estudioso de la literatura midráshica, presenta esta lectura como un método que permite acercarse a las partes menos claras de los relatos de los evangelios y hacer que emerjan nuevas lecturas, con nuevos sentidos:

Recordemos los elementos esenciales de este nuevo método: el Nuevo Testamento es un Midrash, judío en su origen, que luego se separó de la tradición mayoritaria del judaísmo. Los primeros textos cristianos no tienen nada que ver con la historia, sino con la escatología. Sería conveniente antes de leer los textos evangélicos reconvertir el texto griego

al hebreo y luego leerlo como un Midrash. Entonces será posible hacer aparecer, casi siempre, otro texto, más convincente que el texto manifiesto.¹

Indiscutiblemente, en su construcción, los evangelios emplean maneras propias de la exégesis judía. Los *middot* que se encuentran en los midrashim rabínicos son utilizados por los autores neotestamentarios. Miguel Pérez Aranda distingue algunos elementos propios del Midrash en los evangelios:

- Lo que es actualización o cumplimiento de la Escritura en Jesús y su obra (nota coincidencia de *pathos* con los *pesharim* qumránicos).
- Los relatos escritos con inspiración en textos bíblicos (infancia, tentaciones, bautismo, transfiguración, etc.).
- Las presentaciones tipológicas sobre figuras del Antiguo Testamento: Jesús-Moisés, Jesús-David, Jesús-Siervo, Jesús-Hijo del Hombre, etc.
- Himnos, discursos y oraciones compuestos a modo de mosaico de textos bíblicos.²

Pérez no duda en catalogar la gran obra de los autores de los evangelios como midráshica:

La inmensa obra de autores del NT es una construcción que tiene pleno derecho a denominarse midráshica: es búsqueda e interpretación de la Escritura. La literatura neotestamentaria y la midráshica rabínica tienen, sin duda, muchos puntos de contacto, por lo que el estudio comparado de ambas será recíprocamente iluminador. Pero con toda rotundidad hay que reconocer las enormes diferencias de presupuestos, intereses y métodos, que han dado lugar a resultados tan diferentes.³

Jean-Paul Michaud, en su estudio de los evangelios sobre María, dedica unas páginas al análisis de los dos primeros capítulos del Evangelio de Mateo; resalta que estos no pertenecen al kerigma propiamente hablando, pues poseen un sabor particular; han sido redactados siguiendo una tradición propia de Israel y ante todo

¹ Mergui, *Un étranger sur le toit. Les sources midrashiques des Evangiles*, 12.

² Aranda, *Literatura judía intertestamentaria*, 526.

³ *Ibid.*

buscan explicar el origen de Jesús. Michaud se pregunta, si a propósito de los relatos de los relatos de su nacimiento e infancia, se puede hablar de Midrash, a lo cual responde:

Esto es lo que se hace hoy comúnmente, aunque no sin cierta confusión y sin cierta crítica, ya que este término ha tomado fácilmente en la opinión el sentido de fábula, de invención legendaria, que parecía disminuir la historicidad y el valor de estos relatos.⁴

Para tratar correctamente el texto, Michaud aclara que, antes de hablar de Midrash, hay que definir qué noción se tiene de él. Pues el Midrash puede entenderse como un género literario estricto, como “una literatura sobre otra literatura, una literatura estrictamente al servicio de la Escritura”.⁵ Si se tiene esta noción, el autor dice que estos capítulos no pueden considerarse midrashim, y aclara que los dos primeros capítulos de Mateo, llamados relatos de la infancia, no son una Escritura al servicio del texto de la Escritura “sino que *se sirven* más bien de la Escritura para decir el misterio presente de Jesucristo. En este sentido no son *midrashim*”.⁶ Michaud precisa que esta concepción de Midrash no es fiel a la tradición judía.

Más que un *género literario*, el Midrash es una manera de pensar, de experimentar, de formular y de comunicar la realidad. Es una hermenéutica de la existencia judía que se expresa en diversas formas literarias, sin ligarse estrechamente a una. En este sentido, los relatos de la Infancia reflejan perfectamente la actitud *midráshica*. Y está permitido hablar de *hagadáh* cristiana. Lo que se pone en evidencia es también aquí la Escritura y su actualización. Pero el punto de partida de estos relatos llamados *midráshicos* no es ya la Escritura que provocaría la eclosión del relato, sino la realidad histórica que encuentra su sentido en la Escritura. En el acontecimiento Jesucristo, el redactor creyente reconoce el cumplimiento de las promesas. Más que de un género literario bien definido, se trata aquí de una actitud compleja, una manera de releer la Escritura que pone de manifiesto la armonía que existe entre las realidades presentes (tal es el punto de partida) y las palabras de la Escritura. Es más tarde cuando se descubre esta armonía, eso que los

⁴ Michaud, *María de los evangelios*, 16.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Hechos llaman una *sinfonía*. Esto demuestra que no se trata únicamente de exégesis, sino de lectura en la fe, de hermenéutica. Así es como hay que comprender las citas de cumplimiento hechas por Mateo.⁷

Michaud presenta otra técnica de exégesis judía, de la que se habló en el Capítulo 2 del presente trabajo, como posible herramienta de redacción de los dos primeros capítulos de Mateo. Él habla del *pesher*, término hebreo que significa aplicación o explicación. Asegura que si se desea ver así las cosas, es posible emplear el *pesher*, pero que ciertamente lo que se tiene en frente, en Mt 1 y 2, es una actitud *midráshica*: ésta consiste en la búsqueda del sentido actual de la Palabra de Dios.

Así, pues, lo que distingue al Midrash judío del Midrash cristiano no son ni los métodos de lectura ni los procedimientos empleados. Es el hecho de que en adelante Dios “nos ha hablado en un Hijo” (Hb 1,2). He aquí la revolución “copernicana”. No se trata simplemente de adaptar la Escritura a una situación nueva; es la Escritura entera la que sirve para interpretar la vida y las palabras de Jesús de Nazaret (Jn 5,39-47; Lc 24,27.32.45). En las primeras asambleas cristianas, la atmósfera debió ser *midráshica*. Y los “escribas del reino” (Mt 13,52), lo mismo que los “servidores de la palabra” (Lc 1,2), que escudriñaban las Escrituras, empleaban en ese trabajo con toda naturalidad los usos y las técnicas judías para demostrar que “Jesús es el Cristo” (Hch 18,28).⁸

Agustín del Agua Pérez recuerda que la diferencia sustancial entre Midrash típicamente judío y Midrash típicamente cristiano, consiste en que, para el primero, lo central es el texto bíblico, mientras que, para el segundo, es el acontecimiento de Cristo. Por ello, el Midrash de los evangelios es un Midrash de cumplimiento: “...parte del hecho frontal de Cristo y recurre al Antiguo Testamento para explicarlo y confirmarlo. El texto –la palabra que explica el hecho– es sacado de su contexto para ser referido al ministerio de Jesús.”⁹

En el ámbito cristiano, este gran especialista del método midráshico recuerda que los principios del Midrash de la primera alianza deben ser tenidos en cuenta cuando se estudian los textos

⁷ Ibid., 16-17.

⁸ Ibid., 17.

⁹ Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 85.

evangélicos, pero que deben ser vistos desde otro ángulo. Porque estos principios,

...siendo válidos para la exégesis deráshica del Nuevo Testamento, deben considerarse, sin embargo, a la luz de lo que constituye el principio específico del *derash* cristiano: el cumplimiento en Cristo del Antiguo Testamento como economía y como libro [...] Cristo Jesús, principio hermenéutico desde el que la vieja Escritura recibe una luz nueva y definitiva.¹⁰

Hoy nadie pone en tela de juicio la práctica de estudio de la Escritura de las primeras asambleas cristianas, en las que –igual que en el judaísmo– se reunían en las sinagogas para escuchar y meditar la Torah. Los judeo-cristianos entraban en contacto con la Ley y los profetas con el deseo de buscar (*derash*) y profundizar el cumplimiento de esta Escritura en Jesucristo.

Partiendo del principio de que los últimos tiempos estaban ya a las puertas y que se estaba viviendo el final de la historia humana, se daba por segura y cierta la posesión de la última y definitiva clave para la interpretación de la Escritura. Los hombres y los acontecimientos de los tiempos pasados podían ser identificados definitivamente en el presente de la vida comunitaria: en esto consiste el Midrash *peshet*. Las gentes de Qumram, por ejemplo, releían a los profetas de esta manera [...] así también, en la tarde de Pascua Jesús explicaba a los discípulos de Emaús, “comenzando por Moisés y por todos los profetas, todo lo que le concernía en las Escrituras (Lc 24,27).¹¹

Hoy por hoy, todos están de acuerdo en ver –en los primeros capítulos de Mateo y Lucas– textos que pertenecen al Midrash, en particular, al Midrash *peshet*. Y en nuestro siglo XX, escribía Perrot (1978) que puede chocar decir que son textos midráshicos, dada nuestra mentalidad historicista de ver los textos sagrados. “Sin embargo, para el cristiano del siglo I, negar el carácter midráshico de Mt 1-2 y de Lc 1-2 supondría negar que Jesús había realizado el cumplimiento pleno de la Palabra divina.”¹²

¹⁰ Ibid., 89.

¹¹ Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús*, 12-13.

¹² Ibid.

A estos primeros capítulos de Mateo y Lucas los comentaristas bíblicos cristianos les han otorgado un buen número de volúmenes. Es interesante subrayar lo que autores judíos han escrito acerca de los *midrashim* o relatos de la infancia de Jesús. A este respecto, Armand Abécassis dedica uno de sus escritos a una lectura judía de los evangelios, en el que él se entrega al estudio y comentario de los relatos de la infancia de Jesús. Abécassis presenta a los redactores de Mateo y Lucas como “rabinos, maestros, o judíos muy instruidos que buscan, a través de estos relatos, enseñar a sus correligionarios a seguir a Jesús, como el Mesías esperado y prometido por la Torah”.¹³

El maestro judío afirma que existe una forma de Midrash tomada de los autores de los apocalipsis y de los esenios que prolonga el Midrash *hagádico* y su complemento, el Midrash *halákico*, hasta el extremo, con el mero interés de actualización y cumplimiento. En lugar de adoptar las palabras de la Torah, adaptándolas a cada situación concreta, esos autores se ponen a buscar en los acontecimientos contemporáneos la realización misma, “el cumplimiento” de la promesa.

Los rabinos fariseos llaman ese momento de la historia “los tiempos finales”, “el fin de los días”, “los tiempos mesiánicos”. Esta comprensión de la interpretación se llama *Midrash pesher* y consiste en aplicar prontamente, por así decir, los textos de la Torah al mundo presente, para “ver las predicciones bíblicas cumplirse a los ojos de todos [...] consideramos el Evangelio de Mateo un *Midrash pesher*, pues él se propone mostrar que Jesús, hijo de David y de Abraham, es llamado *el Cristo, el ungido* que cumple la Torah y la historia”.¹⁴

Las palabras de Abécassis son un reconocimiento a los textos evangélicos, en los que los cristianos encuentran el cumplimiento de las Escrituras.

1.1 MODELOS MIDRÁSHICOS EMPLEADOS EN LOS EVANGELIOS

El recurso midráshico de la primera alianza es empleado por los redactores de los evangelios, prácticamente de tres maneras diferentes:

¹³ Abécassis, *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des évangiles*, 92.

¹⁴ *Ibid.*, 95.

- Una primera es el empleo de los textos veterotestamentarios, para mostrar que en Jesús se cumplen las Escrituras: “...se trata, por tanto, de una auténtica relectura del Antiguo Testamento verificada desde la fe en Cristo.”¹⁵ En este modelo se buscan textos o imágenes que sirvan para prefigurar a Jesucristo. Se emplea para citar tradiciones mesiánicas como el Hijo del Hombre, el Mesías dauidico, o el Emanuel, entre otras.
- Una segunda forma es el empleo de la sustitución o la trasposición midráshica. “Se trata de expresar el conjunto del acontecimiento de Cristo a partir de los componentes de la alianza antigua.”¹⁶ Aquí se pueden mencionar el Midrash eclesiológico que presenta a la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios, el nuevo Israel. El Midrash cristológico en el que se aplican a Cristo los nombres de Dios, se hace una sustitución de la Pascua judía con la pascua de Cristo.
- Un tercer modelo es la oposición-contraposición.

La radicalización de las exigencias evangélicas en su interpretación de la Ley y la excelencia de las realidades de la nueva alianza conduce a los hagiógrafos a oponer/contraponer las exigencias del Nuevo Testamento a las del Antiguo Testamento.¹⁷

En esta forma se pueden nombrar los pasajes evangélicos que presentan la expresión “se les ha dicho, pero yo les digo” (Mt 5,21-48).

1.2 LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DEL MIDRASH EN LOS EVANGELIOS

Los especialistas del Midrash neotestamentario reconocen claramente que los escritos evangélicos emplean varias técnicas midráshicas, como la gematría y el notaricón. Las reglas hermenéuticas del Midrash son variadas y las escuelas o tendencias del judaísmo antiguo las emplean de manera diferente, aunque teniendo en cuenta una base común. Por ejemplo, la escuela de Aquiba emplea de preferencia las técnicas de la analogía.

¹⁵ Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 90.

¹⁶ *Ibid.*, 92.

¹⁷ *Ibid.*, 94.

Los autores neotestamentarios dejan que abunden en sus textos los métodos de gematría y de notaricón, de una manera amplia comparada con el uso que generalmente se hace en el Midrash fariseo. Los autores de la nueva alianza de Jesús no son negligentes y emplean otros métodos, en los que también son excelentes. Su talento en el empleo de las reglas hermenéuticas, de manera más orientada hacia el cumplimiento de las Escrituras que los autores de la Mishnáh, tal como ha sido conservada en el Talmud, que miran sobre todo a interpretarlas completándolas, puede explicar la originalidad y la unidad de la gran obra conservada de la que el Nuevo Testamento es el radiante rubí, el corazón oculto de la lengua sagrada.¹⁸

Son muchos los acercamientos que se pueden dar entre las dos alianzas, a nivel de personajes, de situaciones o de objetos, en las que se ve claramente el proceder midráshico. Al no poder abarcar muchos ejemplos, vale la pena resaltar tres que quizás son poco leídos en clave midráshica: la figura de María, la madre de Jesús; la cuestión de la levadura y la hipocresía farisaica; y las figuras de Jesús, Hijo de Dios y Jesús Barrabás.

1.2.1 **María, la madre de Jesús**

Los evangelios emplean el recurso midráshico para presentar personajes, momentos claves o figuras de la segunda alianza de las que históricamente se sabe muy poco. Por ejemplo, la figura de María, madre de Jesús, de quien el primer Evangelio, el de Marcos, no dice casi nada, pero que los otros evangelistas la presentan en momentos significativos de su vida y vocación, sin que se pueda tener certeza de la historicidad de estos relatos.

Algunos estudiosos del Midrash evangélico hacen propuestas arriesgadas que ayudan a reflexionar e invitan a abrirse a otras maneras de leer los textos de los evangelios. Así, por ejemplo, Sandrick le Maguer realiza una lectura midráshica del lugar que ocupa la figura de María en los evangelios. Esta manera de leer, que ofendería a quienes solo desean ver datos históricos en los textos, ofrece la riqueza de ir más allá y hacer unidad entre las dos alianzas.

¹⁸ Thébault, *Alchimie du Verbe, le génie du judaïsme*, 22.

Me dicen muy a menudo que María era judía. Es verdad, pero, inmediatamente yo puedo decir que ella era y es judía al más alto grado: ella debe su existencia a la genial hermenéutica judía llamada Midrash [...] para decirlo claramente: María se ha escrito de derecha a izquierda, de Oriente a Occidente. En su lengua original, el hebreo, ella se llama Myriam; en griego, ella se pronuncia Mariam, y el latín nos ha habituado a escucharla María. Ella nunca tuvo nada de histórico, pues ella es el fruto de una inmensa búsqueda en el texto bíblico de la ascendencia del Mesías. El resultado de una rica experiencia a gran escala para responder a una pregunta simple: ¿Cómo advendrá el Mesías? María se enraíza en la historia porque atraviesa las lenguas, por el injerto en un texto surgido de dos civilizaciones: de ojos griegos leyendo el texto judío.¹⁹

Según esta autora, María, o mejor, todas las marías de los evangelios recogen en ellas la Myriam de la primera alianza, la profetisa hermana de Moisés, que representa al pueblo de Israel.

María es identificada con la sabiduría o constituye un personaje por donde transita la sabiduría; por ello es la Madre de Jesús. Es virgen, porque Myriam reviste midráshicamente, el concepto mismo de la virgen de Israel, es decir, de la comunidad de Israel.²⁰

Maurice Mergui, en su libro sobre las fuentes midráshicas de los evangelios, al hablar sobre las marías de de los evangelios, se pregunta: ¿Por qué la madre de Jesús debe llamarse María? Responde que existen varias razones para ello:

Myriam figura simplemente aquí el pueblo judío, inclinado a la revuelta, trabajado por las siete abominaciones, como María de Magdala, pero finalmente sanado por Jesús.

Para cumplir midráshicamente la profecía de Isaías que exige un *'alma* como madre del Mesías. Se llega así a un resultado inesperado: la madre de Jesús es virgen porque ella es la Myriam bíblica, y no por razones de pureza o de tabú unido a la sexualidad.

Según el Midrash judío, el Mesías debe venir de David, el mismo Midrash (solo él y no la Biblia) hace de Myriam el ancestro de David. Ésta constituye una prueba de que los evangelios continúan ese Midrash.²¹

¹⁹ CIEM, *Actes Premier Colloque International d'Etudes Misdrashiques*, 37.

²⁰ *Ibid.*, 38.

²¹ Mergui, *Un étranger sur le toit*, 53-54.

1.2.2 La levadura de los fariseos

Bernard Dubourg, autor francés, erudito en judaísmo y exégesis midráshica, con sus dos tomos sobre la *Invencción de Jesús*, dio y da mucho de qué hablar. Propone, en su tesis, que los evangelios, antes de ser escritos en griego, fueron escritos en hebreo, pues de otra manera no se comprende su estilo y su contenido midráshico. Por medio del notaricón y de la gematría, el autor encuentra textos que serían comprensibles si se tuviera como telón de fondo un texto evangélico en hebreo. Entre tantos ejemplos que Dubourg plantea, vale la pena citar algunos:

El ejemplo de de la levadura: ¿Por qué en Lc 12,1 está escrito: desconfien de la levadura, es decir, de la hipocresía de los fariseos? Sobre esto Bultmann y otros quedan sin palabras, pasan, corren, buscan en vano el cómodo regazo de la santa *koiné*, pues ¿qué relación existe en griego entre *zumé*, la levadura y *upokrisis*, la hipocresía? Respuesta: ninguna. Esta frase es incomprensible en griego, tanto como en francés; sin embargo, desde hace siglos orna los sermones, los misales y los cerebros de los cristianos. Cerebros que estarían bien confusos para explicar que es un fariseo.

Pero si uno sabe que en hebreo el equivalente de levadura es HMSH y el de hipocresía es HNP, uno entiende entonces todo: uno entiende el “es decir” del griego y de la versión francesa; pues, en hebreo y en kabala, y no en ningún otro lado, ¡la gematría de levadura es la misma de hipocresía!

Gematría de levadura (pero también de vinagre; de aquí el episodio del vinagre en la pasión), $8+49+90$ igual a 138. Gematría de hipocresía $8+50+80$ igual a 138. Ridículo y estéril en griego, evidente en hebreo. Esta frase nunca fue escrita en griego, no fue escrita a la intención de lectores griegos (judíos o no) sino que ella fue ulteriormente traducida y esta traducción le hizo perder su sentido.²²

Dubourg continúa ofreciendo una serie de ejemplos valiosos: las treinta piezas de plata que recibió Judas, la palabra pan, Mesías, el pináculo del Templo, la paloma, el reino dividido, el prólogo de Juan, la luz verdadera, entre otros. Con todos sus ejemplos, este autor

²² Dubourg, *L'invention du Jésus. L'hébreu du Nouveau Testament*, I, 64-65.

pretende mostrar que, efectivamente, si se tuviera un texto de los evangelios en hebreo y se leyera percibiendo el valor de las palabras, los relatos evangélicos se comprenderían un poco más, pues tantas traducciones han desvirtuado su sentido.

1.2.3 Jesús hijo de Dios y Jesús Barrabás

Maurice Mergui anotaba, en el Coloquio Internacional de Estudios Midráshicos, en 2005, que el Midrash cristiano es muy bien elaborado; y daba como ejemplo la manera en que este Midrash hace imposible la distinción entre Jesús y Barrabás. Si Barrabás significa *hijo del padre* y su nombre es Jesús (Mt 27,16-17), es difícil ver la diferencia a nivel de denominación; se tienen dos salvadores de la humanidad, hijos del padre. Surge entonces la pregunta: ¿Por qué los evangelios los ubican juntos y en el momento clave de una elección? El autor trata de resolverla así:

La idea de dos sujetos absolutamente idénticos entre los cuales el sumo sacerdote debe escoger por las suertes, proviene de un texto del Levítico: el rito de la expiación de los pecados (Lv 16,5-10). En hebreo, el último versículo es interesante pues aquel sobre quien caiga la suerte, *ya'omad Hai* (permanecerá vivo; el Midrash cristiano lee: resucitará). Delante de Dios, *lekaper`alav*, para expiar sus pecados. Se trata del ritual del día de Kipur que el Midrash acerca por otro lado de Purim (*kipurim* leído como *Purim*). Para más detalles, se puede ver la Epístola a los Hebreos, o aun más, el pasaje de Tertuliano que dice: “Uno de los dos corderos, marcado con escarlata, maldecido, cubierto de salivazos, torcido, golpeado por el pueblo, era sacado fuera de la ciudad y enviado a la muerte, llevando así manifiestamente las marcas de la pasión del Señor, que después de ser vestido con el manto escarlata, cubierto de salivazos y lleno de ultrajes, fue crucificado fuera de la ciudad.”

La situación de Jesús y Barrabás es parecida a la de los dos corderos. Uno será dejado libre y el otro será designado para el sacrificio en remisión de los pecados. Encontramos en esta elaboración la idea de la diferenciación máxima que precede inmediatamente la llegada del Mesías: condenar al justo y soltar al criminal, es bien el colmo de la injusticia. Es no poder distinguir entre el mal y el bien (no saben lo que hacen).²³

²³ CIEM, *Actes Premier Colloque International d'Etudes Misdrashiques*, 86-87.

Estas aproximaciones midráshicas no pretenden alejar al creyente del texto bíblico; al contrario, son de gran ayuda para la comprensión de los evangelios, para descubrir la unidad existente entre las dos alianzas y encontrar que Jesús cumple las Escrituras realmente.

Un estudio atento de los evangelios debería prestar atención a los detalles y buscar, en sentido midráshico, la relación entre las dos alianzas, de manera que emerjan las analogías que brindan elementos insospechados para hacer lecturas nuevas de la historia de amor entre Dios y los creyentes.

2. ALGUNOS TÉRMINOS MIDRÁSHICOS EMPLEADOS EN LOS EVANGELIOS

El Midrash cristiano, así como el judío, está construido bajo el modelo del doble entendimiento; a veces, las expresiones, palabras o nombres propios que se creen comprender según una manera, según una cultura y un lenguaje, traen detrás un mensaje escondido que, al ser comprendido, hacen ver el texto bíblico con nuevos ojos. Se puede decir que existe una especie de vocabulario midráshico que los estudiosos del tema conocen y que, al ubicarse frente a un texto evangélico, inmediatamente les ayuda a percibir el mensaje que hay en el fondo. Sería bueno acercarse a algunas palabras y a su significado, según el Midrash, que ofrecen nuevas claves de lectura.²⁴

- *Agua*. Palabra de Dios, Ley, justicia. El agua es a veces dispensada en forma de lluvia.
- *Alimento, comida*. Absorción de la Ley. El lavado de las manos no tiene nada que ver con reglas de higiene, sino más bien con la purificación para recibir la Torah.
- *Hambre*. Deseo de la Torah, de la Palabra divina.
- *Hijo*. Término técnico que significa Mesías y es empleado como equivalente de esta palabra por causa de su valor numérico idéntico (52). Abrahán fue el primer hombre en creer la promesa de un hijo. Hijo de Dios significa entonces Mesías de Dios, ungido por Dios.

²⁴ Para este pequeño léxico midráshico, ver a Mergui, *Un étranger sur le toit*, 76-80, y a Dubourg, *L'invention du Jésus*, I.

- *Levadura*. Ingrediente que pretende aumentar al pan divino, la Ley, con el solo objetivo de hacerla más pesada y producir hinchazón. De aquí que el pan sin ázimo se conserve.
- *Mar*. Significa las naciones paganas. Los peces significan las naciones que habitan este mar (los 153 peces de Jn 21,11).
- *Muchedumbre*. Del griego *okhloi*, conjunto de naciones invitadas a entrar, a convertirse; las muchedumbres son presentadas compactas, casi siempre, hambrientas. La palabra *okhlos* no existe en la Setenta: aparece en el hebreo del Midrash y del Talmud. En los evangelios sirve para fabricar juegos de palabras con el verbo *okhel* (comer). Estas muchedumbres son, a veces, paganas, y otras veces, judías; se les reconoce porque se estacionan delante de las casas impidiendo el acceso a los paganos. De aquí que los paganos tengan que penetrar a través de los techos.
- *Pan*. La Torah. La fracción del pan significa el compartir de la Torah entre los pueblos. Las migajas significan la manera como la Torah se ofrece a los pequeños, es decir, a los paganos de manera ligera y fácil de digerir. Aquí se puede traer como ejemplo el pasaje de la mujer sirofenicia.
- *Paz*. Mesías. Esta equivalencia resulta también del valor numérico 52. El equivalente de paz es Mesías.
- *Puerta*. Conversión. Solo la puerta permite entrar y salir.
- *Sol*. Tiempos mesiánicos. La mañana, el alba, la luz, el día son análogos al sol.
- *Trigo*. Ley no transformada por el hombre, y por ende, poco sensible de ser traficada. Los discípulos de Jesús prefieren este tipo de Ley ligera en cambio de la Ley de los fariseos, que –según ellos– ha sufrido de la exagerada levadura (Hch 27,38).
- *Velo*. Lo que impide distinguir al verdadero Dios. Es un atributo de la vergüenza unido a la idolatría.
- *Vino*. Otro símbolo de la Ley. El vino alegra el corazón del hombre. La capacidad enorme del vino para conservarse durante largos periodos impresionó al judaísmo antiguo, preocupado por la conservación de la Ley. El observante se considera como aquel que guarda en depósito (*shomer*) la Ley.
- *Viuda*. Mujer que acaba de perder a su *baal* (marido) y que puede en libertad buscarse otro o retornar hacia Dios. Israel es

presentado en el Midrash como una viuda. En los evangelios, las viudas dan muestra del retorno a Dios y solo Dios: Ana (Lc 2,36-38), la viuda generosa (Mc 12,41-44).

3. INFLUENCIA DE LOS TARGUMIM EN LOS EVANGELIOS

Es importante decir algo acerca de la influencia del Targum en el proceso de elaboración de los evangelios. Muchas veces es preciso recurrir a los textos targúmicos para comprender pasajes evangélicos que son difíciles y para los que el recurso al texto hebreo no siempre ayuda, pues entre el texto hebreo y el Targum se dan coloraciones diferentes. El prólogo de Juan es un pasaje que permite ver claramente la influencia del Targum en la elaboración de los textos de los evangelios.

José Severeino Croatto brinda elementos válidos para entrar en el prólogo de Juan, e inicia con el primer versículo:

Es harto conocida la conexión de este prólogo con el tema de Gn 1. La correspondencia entre *beré 'shît* y *arjê* salta a la vista. Pero en el texto hebreo la creación es atribuida directamente a Dios. En Jn 1,3 es asignada a la Palabra (*logos*). Ahora bien, la diferencia se diluye y destaca el paralelo si Gn 1 se lee, según el Targum: En el principio la Palabra de Yahveh creó el cielo y la tierra (v. 1). En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios (Jn 1,1). Luego, en el v. 3, se señala que “todo fue creado por ella”, la Palabra (el *logos*, en el griego). Se ha especulado por el lado del estoicismo o del gnosticismo, aunque también se han señalado las diferencias de estas fuentes respecto de Jn 1,1-18. Pero si se mira el Targum de Gn 1, el texto de Jn 1,1.3 se ilumina súbitamente: *Desde el principio con sabiduría el Hijo de Yahveh terminó los cielos y la tierra* (Neofiti, Gn 1,1).²⁵

Solo en un versículo se puede ver con claridad que el Targum no es simplemente una traducción sino es también una interpretación. Sobre este punto hay que hacer mención de lo expuesto en el Capítulo 2 del presente trabajo: la traducción –según R. Yehudah– no puede ser ni tan literal que sea mera repetición, ni tan libre que suponga una alteración.

Respecto del Targum Neofiti de Gn 1,1 Croatto hace ocho observaciones interesantes:

²⁵ Croatto, “La función hermenéutica del Targum”, 122.

- A. El añadido “con sabiduría” da a la cosmogonía un tono sapiencial y providencial.
- B. La extraña expresión “Hijo de Yahveh” supone un juego de palabras en arameo, entre *bara’* (verbo “crear”) y *bara’* (sustantivo + artículo, “el hijo”). Según A. Díez Macho “en la teología judeo-cristiana era frecuente traducir Bereshit por ‘En el Hijo’”. ¿Se tratará, respecto del Targum Neofiti, de una corrección cristiana, y por tanto tardía? La cercanía con Jn 1,1-3 sería más visible aun.
- C. El editor del Targum palestino señala que se nota, en el códice, que se ha raspado un *waw* delante del verbo *shaklel* (“terminó”).
- D. El texto actual, en efecto, delata algún tipo de manipulación, pues dice literalmente algo que no cierra: “Desde el principio, con sabiduría creó (*bara’*) de Yahveh terminó los cielos y la tierra”. Es posible sospechar que el corrector quiso introducir una lectura hermenéutica y convertirla en texto, al mencionar al Hijo de Yahveh, aprovechándose del parecido, como se señaló, entre *bara’*, “creó”, y *bara’*, “el hijo”.
- E. Todos estos indicios permiten conjeturar que el texto original arameo decía: “Desde el principio, con sabiduría creó la Palabra (*Memra’*) de Yahveh y terminó los cielos y la tierra.” La expresión “creó la Palabra (sujeto)” era en arameo *bara’ memra’*, como de hecho leemos en el v. 16 (“y creó la Palabra de Yahveh”) y en el 21, con un leve cambio de la vocal final (*bara’ memrah*). Este parecido permitía corregir sin mucha cirugía las letras escritas.
- F. Como apoyo de la lectura originaria, hay que recordar que, en casi todos los versículos en que el hebreo usa las expresiones “y dijo Dios” y “llamó Dios” (verbos de decir), el Targum palestinense las reemplaza por “y dijo la Palabra de Yahveh” (¡por lo menos quince veces!). A esta luz es evidente que no podía faltar en 1,1; de modo que la restitución señalada por el editor parece muy justificada.
- G. Por tanto, y leyendo al revés el Targum, desde Juan 1,1, el interpolador cristiano que corrigió el texto original arameo quiso dar a éste una clara denotación cristológica. ¿Por qué? Simplemente porque el texto arameo insistía en que la obra de la creación era fruto de la Palabra de Yahveh, una mediación que originalmente había influido en dirección contraria, del Targum al autor del cuarto Evangelio.

H. Ahora bien, si continuamos con el prólogo de Juan, cuando en el v. 14 habla de la encarnación de la Palabra, añade que “habitó entre nosotros” (*eskênôsen en hêmîn*). ¿Por qué elige esta imagen? Uno se remite naturalmente al simbolismo de la *skênê* o “tienda (de reunión)” (*'ohel [mô'ed]* en hebreo) del desierto, en la que Yahveh quería morar, como ya vimos (Éx 29,43-46 y 40,34-38). Esa tienda era también para hablar con Moisés (29,42b). En una glosa marginal a este último pasaje, el Targum aclara: “donde se citará mi Palabra con vosotros”, idea que se repite en el texto mismo de 30,6 y 30,36. En otros términos, lo que destaca el Targum palestino Neofiti es la presencia de la Palabra. Jn 1,14 enfatiza exactamente lo mismo.

Pues bien, hemos notado que el Targum no solo cambia el sujeto “Yahveh” por “la Palabra de Yahveh”, o por “la gloria de Yahveh”, sino que gusta además extender el sintagma prefiriendo “la Palabra/gloria de la Shekiná de Yahveh” (Éx 29,46; 40,34.35.38). ¿No será, por tanto, que el autor del prólogo juanino está haciendo un juego de palabras entre el *eskênôsen* griego y el verbo hebreo *shakan* (habitar)? La secuencia consonántica s-k-n es la misma. Los dos verbos –o los sustantivos correspondientes, *skênê* y *shekiná*– no significan exactamente lo mismo (“plantar una tienda” no es lo mismo que “habitar”) pero tienen significados asociados. Si uno traduce de acuerdo con el griego, entiende que la Palabra “plantó su tienda entre nosotros”, pero si se escucha la resonancia semítica –y sabemos cuánto el cuarto Evangelio contiene de la mentalidad semítica– esa misma Palabra “puso su presencia entre nosotros”, marcando de esa manera un matiz más de significación teológica. La presencia de Yahveh, suficientemente indicada en el texto hebreo, es enfatizada tanto en el Targum como, uno puede sospechar, en el prólogo del cuarto Evangelio.²⁶

Otro ejemplo del uso del Targum, en el Evangelio de Juan, se percibe claramente en Jn 8,56, que presenta el litigio de Jesús con los judíos cuando manifiesta la alegría de Abrahán al pensar en ver su día; el recurso al texto targúmico ayuda a comprender mejor las palabras en boca de Jesús.

¿A qué relato del Antiguo Testamento se refiere? El Antiguo Testamento, por supuesto, no garantiza esta anticipación jesuánica en la ex-

²⁶ Ibid., 122-124.

perencia religiosa de Abraham. Se trata evidentemente de una lectura hermenéutica que explora en los textos sagrados un *sensus plenior* o un sentido más profundo, deráshico diríamos con propiedad, para señalar su orientación cristológica desde su intención primera. Tal lectura no es solo intertextual; es también intratextual al surgir el texto (del Nuevo Testamento) que busca la reserva-de-sentido de otro anterior. Y más que eso, es teológica y válida solamente para los cristianos.

Pues bien, vale la pena ir al Targum de Gn 22, el relato del sacrificio de Isaac, que –como ya escribimos– tiene tanta relevancia en la tradición judía antigua. En el v. 1, ya se observan modificaciones (Yahveh probó a Abrahán con la décima tentación/ Abraham respondió en la lengua del santuario); en el v. 2, “el país de Moria” se convierte en “el monte Moria”; en el v. 6b, “se fueron los dos juntos” se transforma en “caminaron los dos juntos con corazón perfecto”; en el v. 8, “Dios proveerá el cordero” es ahora “de delante de Yahveh se preparará un cordero”, y se agrega al final del versículo “con corazón perfecto”.

En el v. 10, cuando estaba Abrahán con la mano en alto para sacrificar a Isaac, éste le dirige una súplica, que hay que leer: “Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero.” Los ojos de Abrahán estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abrahán no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: “Venid, ved dos (personas) únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada, el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello” (v. 10).

La glosa destaca la actitud de Isaac y su prontitud para el sacrificio; pero al mismo tiempo señala que él, y no Abraham, es el receptor de una teofanía angélica.

Más adelante, en el último añadido importante, en el v. 14, donde el texto hebreo explica el nombre del lugar (“Yahveh provee”), el texto es transformado totalmente. Abrahán “ora en el nombre de la Palabra (*mmryh*) de Yahveh”, hace una confesión de integridad y luego dirige esta súplica a Dios: “Y ahora, cuando sus hijos estén en la hora de la angustia, recuerda la ‘aqedá de su padre Isaac y escucha la voz de sus súplicas y óyelos y líbralos de toda tribulación, porque las generaciones que surjan después han de decir: ‘en el monte del

santuario de Yahveh donde Abraham ofreció a su hijo Isaac, en este monte se le manifestó la gloria de la *shekiná* de Yahveh” (v.14b).

La *‘aqedá* de Isaac, su propia atadura para el sacrificio, es tan importante que Dios seguramente la va a tener en cuenta. En segundo lugar, las generaciones futuras recordarán que en aquel monte Abrahán vio la gloria de Yahveh a él manifestada. Esta misma idea es retomada por Jn 12,41 respecto de Isaías, cuando en su visión inaugural “vio su gloria y habló de él”. Isaías vio la gloria de Yahveh (Is 6,1ss), pero Jn 8,58 (“antes que Abrahán existiera, yo soy”) sugiere ya la idea de que el “Yahveh” del Antiguo Testamento es también Jesús en cuanto hijo del Padre. Desde esa posición, tanto Abrahán como Isaías, en la relectura cristiana, al ver la gloria de Dios padre, “ven” la gloria de Jesús hijo.

Y no solo eso. En la tipología cristiana primitiva, Isaac es el prototipo de Jesús (Jn 3,16: “Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único...” [Gn 22,16b] y Rm 8,32: “No perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros...”). Mientras el relato de Gn 22 destaca la obediencia y aceptación de Abrahán, el Targum pone un clima de gozo en todo el episodio, sellado por teofanías.

De ahí que la expresión de Jesús en el cuarto Evangelio (“mi día/lo vio y se alegró”) es un anuncio de su muerte, prevista por Abrahán en aquella manifestación de la gloria de Yahveh que señala el Targum palestino al Pentateuco.²⁷

Estos dos textos joánicos, Jn 1,1-3 y 8,56 son apenas un asomo a una lectura de los textos de los evangelios que tienen como trasfondo los *targumim*. Tal lectura se enriquece abundantemente cuando del texto bíblico neotestamentario se va a ver el pasaje pertinente en la primera alianza, y más aun, se tiene la posibilidad de compararlo con su respectiva traducción targúmica.

Al leer los *targumim* se descubre que muchas de las expresiones puestas en boca de Jesús en los evangelios ya están presentes en textos más antiguos. Si se compara el Targum del Pseudo-Jonatan, en Lv 22,28 (que dice: “¡Pueblo mío, hijos de Israel! Como es misericordioso nuestro Padre en el Cielo, así debéis ser misericordiosos sobre la Tierra”) con los textos evangélicos de Lc 6,36 y

²⁷ Ibid., 124-125.

Mt 5,48, estos dejan aparecer su semejanza. El interés de resaltar esta analogía no es para afirmar que las palabras de Jesús no sean originales, sino más bien para apreciar cómo Jesús habla con las expresiones que su propio pueblo conoce y las hace evidentes en su mensaje.

4. EJERCICIO DE LECTURA DE UN PASAJE EVANGÉLICO EN CLAVE MIDRÁSHICA. ¡OH REINA DE LOS JARDINES! (JN 20,11-18) S1

Una de las mujeres más emblemáticas de los evangelios es María de Magdala. Su vida y su apasionamiento por Jesús han hecho correr mucha tinta. Se puede decir que ella es la figura de la mujer amante de los evangelios. Para los místicos, ella es figura de la Iglesia contemplativa y amorosa de Jesús.

María de Magdala es la primera del grupo de mujeres que los sinópticos y Juan nombran cerca de la cruz y en la tumba vacía. Todas ellas cumplen con la condición del discípulo que se busca para remplazar a Judas Iscariote, como narra el texto de los Hechos: conocieron a Jesús desde Galilea, lo siguieron, lo sirvieron y son testigos de su crucifixión y su resurrección.²⁸

María de Magdala, mujer judía, invita a que se le mire a través del Midrash, y esta mirada pide acercamiento a la Escritura, en particular, al libro del Cantar de los cantares. El padre Frédéric Manns, en uno de sus estudios sobre el Targum del Cantar de los cantares, recuerda que este libro ha sido utilizado por los evangelios:

J. Winandy, A. Feuillet y M. Cambe admiten el uso discreto de la simbología del Cantar aplicada al diálogo de Cristo y de la Iglesia. Los símbolos del esposo y de la esposa son dedicados a Cristo y a la Iglesia por Pablo en la Carta a los Efesios, en el Capítulo 5, como también en Juan, en el Capítulo 2, en el signo de las bodas de Caná. La presencia de María, la madre de Jesús, es subrayada por el evangelista durante las bodas de Jesús. Los verbos “buscar” y “encontrar” que caracterizan la búsqueda del esposo y de la esposa del Cantar son igualmente explotados en el Evangelio de Juan, en el Capítulo 20. El mismo evan-

²⁸ Ver Hch 1, 21-22; Mt 27,56; Mc 15,40; Lc 23,49.55.

gelista saca provecho del jardín y del perfume. El símbolo de la paloma no es tampoco ausente del Evangelio.²⁹

Entre el Cantar de los cantares y la Pascua judía existe una relación estrecha, igual que entre María de Magdala y la Pascua cristiana. Durante la fiesta de Pascua, el judaísmo lee y medita el Cantar, historia de amor por excelencia, para simbolizar que en esta gran noche Dios comienza una relación de amor con la joven nación judía. Así, María de Magdala simboliza al pueblo cristiano al expresar todo su amor al Señor de su alma en las primeras luces de la resurrección.

4.1 EL TEXTO JN 20,11-18: ¡OH REINA DE LOS JARDINES!

¹¹Mariam estaba afuera junto al sepulcro llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, ¹²y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. ¹³Ellos le dicen: “Mujer, ¿por qué lloras?” Mariam responde: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto.”

¹⁴Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no lo reconoció.

¹⁵Jesús le dice: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?” Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: “Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo iré a buscarlo.”

¹⁶Jesús le dice: “Mariam.” Ella se vuelve y le dice en hebreo: “*Rabbuni*”, que quiere decir: “Maestro”. ¹⁷Le dice Jesús: “Déjame, que todavía no he subido al Padre. Ve a decir a mis hermanos: subo a mi Padre y al Padre de ustedes, a mi Dios y al Dios de ustedes.” ¹⁸Mariam de Magdala fue a anunciar a los discípulos: “He visto al Señor y me ha dicho esto.”

El Evangelio de Juan puede ser llamado el Cantar de los cantares de la segunda alianza. El autor sagrado se inspira en el Cantar de los cantares, sobre todo, para la construcción de los capítulos 20 y 21. En estos dos capítulos Jesús resucitado cita frecuentemente el Cantar. Mariam de Magdala está en el jardín, como *la reina que yace en el jardín*³⁰ de Ct 8,13. Ella busca a su bienamado, llora, da dos veces la vuelta, como si danzara con Jesús. Ella lo quiere abrazar, Jesús se lo impide y la envía donde sus hermanos, y como en el Cantar, se

²⁹ Manns, “Le Targum du Cantique des cantiques”, 235.

³⁰ Traducción que hace la *Biblia “Dios habla hoy”*.

separan pero quedan unidos para siempre. “Yo voy hacia mi padre y tu padre” quiere decir “ven conmigo. Si tú te vas, yo voy contigo”.

Fácilmente, el pasaje puede dividirse en tres etapas fuertes de la vida de Mariam de Magdala, tres momentos que hablan de tres dimensiones: la mujer sentimiento, la mujer discípula y la mujer anunciadora.

4.1.1 Mujer sentimiento (20,11-15)

¹¹Mariam estaba afuera junto al sepulcro llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, ¹²y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. ¹³Ellos le dicen: “Mujer, ¿por qué lloras?” Mariam responde: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto.”

Mariam es la *mujer que yace en el jardín* (Ct 8,13), en el huerto; está afuera, junto al sepulcro. Desde la madrugada ha estado allí. Ella es la centinela del sepulcro, mientras los otros, los discípulos varones, están en casa. En la madrugada, aun de noche, como la bien amada del Cantar está en vela: “¡Yo dormía pero mi corazón velaba!” (Ct 5,2).

El jardín es el espacio en el que Mariam de Magdala siente con los sentimientos de mujer y hace una especie de danza de amor en la búsqueda de Jesús. Se inclina y se da vuelta dos veces. Es la doncella del Cantar, puro sentimiento, puro amor. Es la mujer que siente que Jesús es su Señor; lo ha perdido y lo busca; está dispuesta a traerlo de vuelta al sepulcro, incluso si lo tiene que hacer sola. El cuerpo de su amado le hace falta. Envuelta en tanto sentimiento no puede darse cuenta de lo que ha acontecido. Solo siente el vacío de la presencia física de su amado.

En mi cama, por la noche, buscaba al amor de mi alma, lo buscaba y no lo encontraba. Me levantaré y rondaré por la ciudad, por las calles y las plazas, buscaré al amor de mi alma. Lo busqué y no lo encontré. Me encontraron los centinelas, que hacen ronda por la ciudad. ¿Han visto al amor de mi alma? (Ct 3.1-3).

Mariam busca. Esa es la pregunta de Jesús: *¿A quién buscas?* Es la primera pregunta del Maestro en el Evangelio de Juan. La pregunta dirigida a los primeros discípulos (1,35s). Ella es una buscadora, incansable, la buscadora del alba. No es exclusivamente

sentimiento; al mismo tiempo es acción: Mariam se inclina, busca, persiste y encuentra...

Mariam es la mujer que más llora en los evangelios. Solo ella es presentada llorando. Quizás hace eco a su nombre propio, en su forma hebrea; Myriam está atestiguado en el libro bíblico del Éxodo y hace referencia a la hermana de Moisés y Aarón. Algunos investigadores proponen una derivación de la raíz *mrh* que significa “rebelarse”.

4.1.2 Mariam discípula (20,16-17)

¹⁶Jesús le dice: “Mariam.” Ella se vuelve y le dice en hebreo: “*Rabbuni*”, que quiere decir: “Maestro”. ¹⁷Le dice Jesús: “Déjame, que todavía no he subido al Padre. Ve a decir a mis hermanos: subo a mi Padre y al Padre de ustedes, a mi Dios y al Dios de ustedes.”

Solo quien escucha su nombre propio toma conciencia de quién es realmente. “Mariam”, la llama el Señor, la reconoce, como un maestro a su discípula. Ella se siente reconocida, cambia de actitud y de mujer amante pasa a ser discípula. Pero debe soltar... Lo que creía propio, su amor, únicamente para ella; debe dejarlo libre y permitir que se comparta con otros. Ella está llamada a ir sin apegos afectivos, debe ser libre y dejarlo libre: “Encontré al amor de mi alma. Lo abracé y no lo solté...” (Ct 3,4).

Mariam abre la puerta de su corazón para retener a su amado, pero Jesús no se deja poseer egoístamente. Con dolor en el alma, Mariam deja que Jesús suba, salga, aunque el alma se le vaya tras él. “Abrí yo misma a mi amado, pero mi amado ya se había marchado ¡El alma se me fue tras él! Lo busqué y no lo encontré, lo llamé y no respondió [...] He sido herida por el amor” (Ct 5,6.8).

Mariam de Magdala habla a Jesús en hebreo, la lengua de su pueblo, Mariam representa en la literatura judía al pueblo de Israel, el pueblo que habla hebreo. Ella lo llama *Rabbuni*, palabra compuesta por un sustantivo y un pronombre posesivo, *Rab*, que quiere decir maestro, y la terminación *ni*, que quiere decir mío. Le dice literalmente: “Maestro mío.” Es la misma expresión de Bartimeo (Mc 10,51). Solo estas dos personas llaman a Jesús así: son dos discípulos perfectos, un varón y una mujer.

Mariam es posesiva: Jesús es su Señor y su Maestro; lo siente de ella porque ella se sabe de él. “Mi amado es mío y yo suya” (Ct 6,3).

Mariam es enviada a los discípulos. Es predicadora de los que se sienten predicadores. Es a un grupo especial al que ella es enviada: ni más ni menos que a los 72 (no a los Doce). Es un envío con dimensión universal, no exclusivamente al judaísmo, sino también a los otros pueblos. Fuera de las fronteras...

Mariam –como los Doce– es enviada. “Ve”, le dice el Señor; la manda, es un imperativo, con una misión concreta y es la de llevar un mensaje. “Ve a decir a mis hermanos...” Su misión no es solo la de dar testimonio con sus acciones sino también la de abrir su boca para dar un mensaje. Por ello es ángel, mensajera, anunciadora, predicadora... Mariam está enviada a anunciar que los seguidores de Jesús son hijos del mismo padre, del Padre de Jesús, y que son creyentes del mismo Dios, el Dios de Jesús.

4.1.3 Mariam de Magdala predicadora (20,18)

¹⁸Mariam de Magdala fue a anunciar a los discípulos: “He visto al Señor y me ha dicho esto.”

De los ángeles *ἀγγέλους* del inicio, los que dan un mensaje a Mariam, se pasa a ver a Mariam de Magdala como el ángel *ἀγγέλλουσα* que transmite el mensaje a sus hermanos. El encuentro con Jesús hace que se pase de lo privado a lo público. Invita a salir, a ir hacia los otros.

Son tres momentos que marcan la experiencia de seguimiento, de la mujer plena que ama con todo su ser, que opta por un discipulado y se siente llamada por la voz del Maestro, con la gran responsabilidad de ser ángel, anunciadora, predicadora de la experiencia hecha del encuentro del Señor a los otros. En Mariam se hace realidad lo que la primera Carta de Juan dice del anunciador: “Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos, es lo que les anunciamos: la palabra de vida” (1Jn1,1).

Oír, ver, contemplar y palpar... Es lo que se anuncia. La palabra de vida se hace experiencia antes de que salga de la boca como palabra predicada.

La experiencia del encuentro con Jesús quedará grabada por siempre en Mariam de Magdala. Aunque no lo posea más, físicamente, lo llevará grabado en su corazón.

Grábame como un sello en tu brazo, grábame como un sello en tu corazón, que el amor es fuerte como la muerte, la pasión más poderosa que el abismo. Sus dardos de fuego llamaradas divinas. Las aguas torrenciales no podrán apagar el amor, ni extinguirlo los ríos... (Ct 8,6-7).

Solo quien arde de amor por Jesús lo predica con su vida y su palabra. El pasaje bíblico termina diciendo que esta mujer, Mariam, es de Magdala. No es llamada la Magdalena, que despectivamente se emplea para hablar de lloriqueos. Ella es de Magdala (Migdal), un pueblo al borde del lago de Galilea, un pueblo por donde sin duda Jesús transitaba entre Nazaret y Cafarnaúm.

Es inusual que en la Escritura una mujer sea caracterizada por su lugar de origen. Mariam de Magdala y Mariam de Bethania son las únicas mujeres que son llamadas por el lugar de su nacimiento en los evangelios. Mariam es una discípula situada y enviada a un mundo concreto. Magdala existe, son sus hermanos, es su pueblo. Solo se es buen anunciador si se está bien situado, si se sabe de dónde se proviene.

5. UN SUEÑO, A MANERA DE CONCLUSIÓN DEL PRESENTE CAPÍTULO

Soñar no cuesta nada, dice el adagio popular. Y ¿cuál sería ese sueño? Es pensar que, un día, los cristianos de distintas confesiones se abran a la posibilidad de una lectura midráshica de los textos evangélicos. Es pensar que los pastores y pastoras de las distintas iglesias recibieran, en sus seminarios y casas de formación, una ilustración en el campo de la exégesis judía, particularmente en el Midrash, que les dé la oportunidad de estudiar la manera judía de interpretar los textos de la primera alianza, y por esta vía, penetrar en el sustrato judío de la construcción de los textos evangélicos.

Así, los creyentes en Jesús de Nazaret, el Mesías, el Cristo, guiados por estos pastores y pastoras, abrirían la puerta hacia una nueva lectura de la Escritura, en la que el interés por explorar los textos bíblicos y encontrarse con Jesús avective a los cristianos, de todas las confesiones, en un movimiento ecuménico de lectura bíblica que, al acercarlos entre sí, los abra al encuentro con el pueblo judío y su manera particular de interpretar las Escrituras.

No es tarea fácil deconstruir las lecturas tradicionales de los evangelios en los que se pretende ver un Jesús y unos acontecimientos

históricos, lectura en la que, sin comprender el sentido profundo de las palabras y expresiones empleadas por los evangelistas, se emplean sin discernimiento en homilias y catequesis. Habilitarse para una lectura de los evangelios desde el Midrash y el Targum exige riesgo y superación de los miedos, para que el Espíritu de Dios aletee sobre los lectores y les ayude a abrir los ojos y los oídos a la maravilla oculta. Desvelar para iluminar es uno de los méritos de esta lectura propuesta: buscar y hallar en las palabras, en las expresiones, en los símbolos en las imágenes, en los personajes qué hay detrás de ellos, para encontrar la invitación del Señor a través de su Palabra a renovarse y a renovar las comunidades de creyentes es una gracia.

Otra lectura es posible, si se busca sentido del *derash* y se permite facultarla en medio de los cristianos, de la manera como, sin duda, lo hicieron los primeros creyentes en Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abécassis, Armand. *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des évangiles*. Paris: Editions 1, 1999.
- Alonso Schökel, Luis. *La Biblia del Peregrino. Edición de estudio*. Tomos I, II y III. Bilbao: Ega-Mensajero-Verbo Divino, 1996.
- Aranda, G., F. García y M. Pérez. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella (Navarra): Verbo Divino 1996.
- Barton, John. *La interpretación bíblica hoy*. Madrid: Sal Terrae, 2001.
- Bat Moshe, Shifra. *Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Mi-drash*. Jerusalén: Maor Wallach Press, 1980.
- Benedicto XVI. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Bogotá: Paulinas 2010.
- Bernheim, Gilles (Grand Rabbin de France). “Discours devant le Comité de liaison catholique-juif international. 27 février 2011.” *Diocèses de Paris*, [http:// www.paris.catholique.fr](http://www.paris.catholique.fr) (consultado el 25 de mayo 2011).
- Blickstein, Rabino Iona. *Pirke Avot. Tratado de los principios*. Caracas: Copias EFA C.A., 2002.
- Bogaert, Pierre-Maurice *et al.* *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder. 1993.
- Bullinger, Ethelbert y Francisco Lacueva. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Barcelona: Editorial CLIE, 1985.
- Caba, José. “L’esegesi tra teología e prassi. Métodos exegéticos en el estudio actual del Nuevo Testamento.” *Gregorianum* 73 (1992): 611-669.
- Ceaux, Pacal. “La Bible hébraïque, le Talmud: l’autre livre.” *L’express.fr*; <http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion> (consultado el 24 de mayo 2011).

- Cerbelaud, Dominique. "La importancia de la lectura judía de la Biblia para los cristianos." *Selecciones de Teología* Vol. 34. 136 (1995): 268-272.
- CIEM. *Actes Premier Colloque International d'Etudes Misdrashiques*. Etel: 2005.
- Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. "Les familles confessionnelles mondiales (1975)." *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19750110_setting-commission_fr.html (consultado el 25 de julio 2011).
- _____. "Pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'église catholique (1985)." *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_fr.html (consultado el 26 de julio 2011).
- Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Dei Verbum*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- _____. *Declaración Nostra aetate*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- National Jewish Scholars Project de Baltimore. "Dabru Emet. Declaración judía sobre los cristianos y el cristianismo." *Catholic.net*, <http://es.catholic.net/ecumenismoydialogointerreligioso/790/2649/articulo.php?id=6315> (consultado el 11 de junio 2011).
- École Biblique de Jérusalem (dir.). *La Bible de Jérusalem*. Paris: Les Editions du Cerf, 1991.
- El Zohar*. Disponible en: <http://www.frateralastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).
- Elliger, K. (ed). *Biblia hebraica Stuttgartensia*. Funfte: Deutche Bibelgesellschaft, 1997.
- Croatto, José Severino. *Hermenéutica bíblica: un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- _____. "La función hermenéutica del Targum." *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 40 (2001): 91-108.
- Del Agua Pérez, Agustín. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Instituto San Jerónimo, 1985.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

- Dubois, Marcel. "La lecture de la Bible et l'existence juive en terre d'Israël aujourd'hui." *Yerushalaïm* 7 (1995): 6-10.
- Dubourg, Bernard. *L'invention du Jésus I. L'hébreu du Nouveau Testament*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.
- Dujardin, Jean. "Les relations entre chrétiens et juifs depuis 50 ans." *Théologiques* Vol. 11, No. 1-2 (2003): 17-33.
- Dynovisz, Haim. *Le vrai visage de la femme juive*. Paris: Editions Bné Melakhim, 1994.
- Eben-Shoshan, Abraham. *Nueva concordancia. Torah, Nebiim y Ketubim*. Jerusalén: The Author's Heirs, 2000.
- Eco, Umberto. *Apostillas al Nombre de la rosa*. Barcelona: Editorial Lumen, 1985.
- Eisenberg, Josy, y Armand Abécassis. *À Bible ouverte: la Genèse ou le livre de l'homme*. Paris: Editions Albin Michel, 2004.
- Ennery, Marchand. *Dictionnaire de la bible hébraïque*. Paris: Les Editions Colbo, 1996.
- Freedman, H. y M. Simon. *Midrash Rabbah, Genesis I*. London: The Soncino Press, 1961.
- Haddad, Philippe. "Le judaïsme de Jésus. Jusqu'ou le judaïsme peut-il aller pour parler de Jésus." *Yerushalaïm* 40 (2005): 13.
- Jean Paul II. "Prière pour le peuple juif." *Yerushalaïm* 20 (1999): 24. Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- Juan Pablo II. "El diálogo con los judíos. (Audiencia del 28 de abril de 1999)." *Vatican*, [http:// www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999) (consultado el 18 de mayo 2011).
- Liturgia de las Horas, según el rito romano*. Vol. III. Mexico: Editorial ÉL, S.A. de C.V., 1980.
- La Torah con Rashí. El Pentateuco con el comentario de Rabí Shelomó Itzjakí (Rashí)*. Tomos I, II, III, IV, V. Edición bilíngüe. México: Editorial Jerusalem de México, 2001.
- Leibowitz, Nejama. *Reflexiones sobre la Parasha*. Jerusalén: Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora, s/f.

- Macina, Menahen R. "Chrétiens et juifs: pour aller plus loin." *Théologiques* 11 (2003): 286-287.
- Maimónides. *Hrwt hnvm .Mishné Torah*. Tel Aviv: Editorial Sinaï, 1988.
- Manns, Frédéric. *Le judaïsme, milieu et mémoire du Nouveau Testament*. Jérusalem: Franciscan Printing Press, 2001.
- _____. "Le Targum du Cantique des cantiques." *Liber Annuus* 41 (1991): 223-301.
- Martínez, José M. *Hermenéutica bíblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona: Clié, 1984.
- Mergui, Maurice. *Un étranger sur le toit. Les sources midrashiques des Evangiles*. Paris: Nouveau Savoirs, 2003.
- Michaud, Jean-Paul. *María de los evangelios*. Cuaderno Bíblico No. 77. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- Muñoz Iglesias, Salvador. "Derás en Mateo 1-2". *RCatT* XIV (1989): 111-121.
- Muñoz León, Domingo. "El rostro nuevo del Pentateuco en el Targum. Reflejos en el Nuevo Testamento." *Liber Annuus* 49 (1999): 299-328.
- _____. "Principios básicos de la exégesis rabínica." *Revista Bíblica* 60 (1998): 117-122.
- Neri, Umberto. *El cántico del mar*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990.
- Newman, Yacob y Gabriel Silvan. *Judaísmo A-Z. Léxico ilustrado de términos y conceptos*. Jerusalem: Departamento de Educación y Cultura Religiosa Sionista, 1983.
- Perrot, Charles. *Los relatos de la infancia de Jesús*. Cuaderno Bíblico No. 18. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1978.
- Pío XII. "Carta encíclica *Divino afflante Spiritu*. Sobre los estudios de la sagrada Escritura." *Religión Católica.net*, http://www.religioncato.net46.net/materiales/at/Enciclica_Divino_Afflante_Spiritu.pdf (consultado el 17 de febrero 2011).
- Pontificia Comisión Bíblica. "El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana (24 de mayo de 2001)." *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/

- pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html (consultado el 17 de febrero 2011).
- _____. “La interpretación de la Biblia en la Iglesia.” *La Palabra hoy* 77/78 (1995).
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Bogotá: Planeta, 2011.
- Remaud, Michel. “Jean-Paul II et les juifs: avancées théologiques. A l’occasion de la béatification de Jean-Paul II.” *Un-écho d’israel.net*, [http://www.un-écho d’israel.net/Jean-Paul-II-et-les-juifs-avancées-11730](http://www.un-écho-d-israel.net/Jean-Paul-II-et-les-juifs-avancées-11730) (consultado el 18 de mayo 2011).
- _____. “Nos racines juives. De l’ancien au nouveau, par la tradition juive.” *Yerushalaim* 46 (2006): 22-23.
- Renan, Ernesto. *Cristianismo y judaísmo*. Ediciones elaleph.com 2000. *El Aleph.com*, <http://www.elaleph.com/libro/Cristianismo-y-Judaismo-de-Ernesto-Renan/107788/> (consultado el 1º de junio 2011).
- Reymon, Philippe. *Dictionnaire d’hébreu et d’araméen bibliques*. Paris: Le Cerf – Société Biblique Française, 2004.
- Ribera-Florit, Joseph. “El género literario llamado Targum reflejado en el método Déras utilizado en el Targum de Ezequiel.” *Cuadernos Ilu* 3 (2000): 79.
- Ricœur, Paul. *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique*. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. “La Bible et l’imagination.” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 4 (1982): 339-360.
- _____. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2006.
- Behar, Rivka, Floreva Cohen y Ruth Musnikow. *First Steps in Learning Torah with Young Children*. New York: Board of Jewish Education of Greater New York, 1993.
- Robert, A, y A. Feuillet. *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Herder, 1965.
- Saban, Mario Javier. *El judaísmo de Jesús*. Buenos Aires: Saban Editores, 2007.
- Santala, Risto. *El mesías en el Antiguo Testamento a la luz de los escritos rabínicos*. Heinola: Risto Santala, 1994.

- Serfaty, Michel. "Le dialogue interreligieux, entre dialogue et violence." Colloque 14 de septembre 2003. En www.protestants.org (consultado el 12 de junio 2011).
- Service International de Documentation judéo-chrétienne. "Les thèses de Seelisberg." *SIDIC* 2 (1970): 3.
- Skolnik, Fred, y Michael Berenbaum. *Encyclopaedia judaica*. Vol. 7. New York: Thomson- Gale, 2007. Pp. 424-426.
- Steinsaltz, Adin. *Introduction au Talmud*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____. *La rose aux treize pétales. Introduction à la cabbale et au judaïsme*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Stemberger, Gunter. "Panorámica de los estudios rabínicos en la actualidad." *MEAH, Sección hebreo* 58 (2009): 213-235.
- Strack, H. y G. Stembre. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1992.
- Thébault, Olivier-Pierre. *Alchimie du Verbe, le génie du judaïsme*. Paris: Objectif Transmission, 2010.
- Tresmontant, Claude. *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- Triviño, José María (tr.). *Obras completas de Filón de Alejandría*. Tomo I. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976.
- Valera, Fernando. *Maimónides. Guía de los descarriados, tratado del conocimiento de Dios*. México: Editorial Orion, 1947.
- Vidal, Marie. *Un juif nommé Jésus, une lecture de l'Évangile à la lumière de la Torah*. Paris: Albin Michel, 1996.
- Whiston, William y Paul Maier. *The New Complete Works of Josephus*. Grand Rapids (MI): Kregel Publications, 1999.
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Wolf, Marc-Alain. "Du mépris à l'estime. 50 ans de dialogue judéo-chrétien." *Spirale: Arts, Lettres, Sciences humaines* 203 (2005): 42-43.