

<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v45n103.a02>

**Cómo citar este artículo en APA:** Rivas, L. (2018). Las tradiciones rabínicas y la interpretación del Nuevo Testamento. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45 (103), 23-56.

Artículo recibido el 2 mayo y aprobado para su publicación el 20 junio de 2017.

# LAS TRADICIONES RABÍNICAS Y LA INTERPRETACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

RABBINIC TRADITIONS AND THE INTERPRETATION OF THE NEW TESTAMENT

AS TRADIÇÕES RABÍNICAS E A INTERPRETAÇÃO DO NOVO TESTAMENTO

LUIS HERIBERTO RIVAS<sup>1</sup>

## Resumen

La comunidad judía recogió sus tradiciones religiosas en libros que, al mismo tiempo, recibieron el aporte de la cultura de esos lugares donde el mensaje bíblico era leído y anunciado. Los autores del Nuevo Testamento expresaron el misterio de Jesucristo en lengua griega, y a la vez que utilizaban conceptos propios de la cultura helénica, aportaron ideas, formas de pensamiento y de

1 Licenciado en Teología en la Pontificia Universidad Católica Argentina, (diciembre de 1959). Licenciado en Sagradas Escrituras por la Pontificia Comisión Bíblica del Vaticano (mayo de 1966). Profesor de Sagradas Escrituras en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Correo electrónico: [luisheribertorivas@yahoo.com.ar](mailto:luisheribertorivas@yahoo.com.ar); [lruishrivas@gmail.com](mailto:lruishrivas@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-2335-5379.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



expresión provenientes del judaísmo. Con una serie de ejemplos se muestra cómo los textos del Nuevo Testamento suponen el mundo de ideas y las formas de expresión de la comunidad hebrea. El esfuerzo por conocer cada vez más las tradiciones del judaísmo que están en el trasfondo del texto bíblico sigue siendo siempre un desafío para los lectores de la Sagrada Escritura.

### **Palabras clave**

Tradiciones rabínicas, Cultura helénica, Nuevo Testamento, Interpretación bíblica.

### **Abstract**

The Jewish people gathered their religious traditions together in books that, at the same time, were influenced by the culture of those locations where the gospel was brought and proclaimed. Those who wrote the New Testament transmitted the mystery of Jesus Christ in the Greek language and used concepts belonging to Hellenic culture; they also contributed with ideas, thoughts and expressions of Judaism. Some examples are presented to reveal how the works of the New Testament include ideas and expressions typical of the Hebrews. Gaining more knowledge about Jewish traditions that are in the background of the works of the Bible remains a challenge to the readers of the Holy Scriptures.

### **Key Words**

Rabbinic Traditions, Hellenic Culture, New Testament, Biblical Interpretation.

### **Resumo**

A comunidade judaica reuniu suas tradições religiosas em livros que, ao mesmo tempo, receberam a contribuição da cultura daqueles lugares em que a mensagem bíblica era lida e anunciada. Os autores do Novo Testamento expressaram o mistério de Jesus Cristo em língua grega e, ao mesmo tempo em que utilizavam conceitos próprios da cultura helénica, deram ideias, formas de pensamento e de expressão vindas do judaísmo. Por meio de uma série de exemplos mostra-se como os textos do Novo Testamento supõem o mundo de ideias e as formas de

expressão da comunidade hebraica. O esforço por conhecer cada vez mais as tradições do judaísmo que estão nas profundezas do texto bíblico é ainda um desafio para os leitores da Sagrada Escritura.

## Palavras-chave

Tradições rabínicas, Cultura helénica, Novo Testamento, Interpretação bíblica.

Desde hace algunas décadas, los estudiosos del Nuevo Testamento prestan especial atención a las tradiciones judías propias de aquellas comunidades dentro de las que se inició la comunidad cristiana. La autoridad eclesiástica católica ha dado impulso a este aspecto de los estudios al reconocer que “el uso frecuente del estilo rabínico de argumentación [...] atestigua sin duda alguna que el Nuevo Testamento proviene de la matriz del judaísmo y está impregnado de la mentalidad de los comentaristas judíos de la Biblia” (Pontificia Comisión Bíblica, pp. 4, 15).

## I - LOS ANTECEDENTES

El documento de la *Pontificia Comisión Bíblica* de 1993, sobre “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, afirma con inocultable optimismo que a finales del siglo I, después que la comunidad cristiana se separó de la judía: “los mejores exegetas cristianos, a partir de Orígenes y san Jerónimo, procuraron sacar provecho de la erudición bíblica judía, para una mejor comprensión de la Escritura”. Pero no siempre sucedió así: la comunidad cristiana se distanció cada vez más de la judía, al mismo tiempo que para la formulación de su teología adquiría los hábitos de pensamiento del mundo de la dispersión, principalmente del que estaba dominado por la cultura griega. Los cristianos no evidenciaron interés por conocer el mundo religioso expresado en la vida y en los escritos judíos. Se miró al judaísmo como una religión de nivel inferior, dominada por el legalismo. La dolorosa situación creada durante la Edad Media por la actitud de los cristianos con respecto a los judíos —cuando el interés por el conocimiento del judaísmo o la

posesión de sus libros eran mirados como sospechosos de herejía— tuvo como consecuencia que gran cantidad de libros sagrados de estos fueran destruidos,<sup>2</sup> y se conservaran muy pocos ejemplares. Los cristianos no manifestaban interés por conocer estas obras consideradas como «heréticas».

La Reforma del siglo XVI favoreció un importante cambio de actitud. A partir de esa fecha, varios estudiosos comenzaron a prestar atención al medio judío de la actuación de Jesús y de la composición de los libros del Nuevo Testamento. Mientras los autores católicos permanecían sometidos a las normas que restringían la libertad en la investigación bíblica, limitaban o impedían la lectura y uso de los libros judíos, e imponían en cierta forma la versión latina *Vulgata* como único texto *auténtico* de la Sagrada Escritura,<sup>3</sup> los autores protestantes tuvieron un cambio de actitud porque se sintieron más libres con respecto a los estudios bíblicos, adoptaron una postura crítica con respecto a la *Vulgata*, y, en particular, comenzaron a dar su debido valor a los textos hebreos y griegos del Antiguo y Nuevo Testamento. Esto dio lugar a que en el ámbito protestante surgiera el interés por los estudios hebraicos y también por las tradiciones rabínicas. Un fruto temprano de esta nueva situación fue la obra del gran hebraísta inglés John Lightfoot (1602-1675): *Horae Hebraicae et Talmudicae*, editada en Cambridge en varios tomos que fueron apareciendo sucesivamente.<sup>4</sup> En esta el autor expone noticias y textos de la literatura rabínica que iluminan el texto del Nuevo Testamento.

2 Pe. Papa Inocencio IV: “*Impia Judaeorum perfidia*” (1244); (*Magnum Bullarium Romanum, Tomus Primus* (Angelo Maria Cherubini, edit.); Lugduni, Borde-Arnaud-Rigaud (1655): pp. 111-112. Papa Julio III: “*Cum sicut nuper*” (1554); (*Magnum Bullarium...*, p. 804). Etc.

3 CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la Vulgata*. Cf. DENZINGER & HÜNERMANN, 1999, nº 1506. Se impuso la opinión de Melchor Cano (1563), que en su libro *De Locis Theologicis* (II, 12-14) sostuvo que no se debía recurrir a los textos hebreos y griegos, ya que estos habían sido falseados por judíos y griegos. La única autoridad era la *Vulgata*. A partir de esto, se privilegió la versión latina por encima de los textos originales, hasta el punto de que en la Iglesia católica las traducciones de los textos bíblicos se hacían desde el latín y no desde los originales hebreo y griego. Esta situación fue cambiada por el Papa Pío XII (Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, 30-9-1943; AAS XXXV, 308-309).

4 La obra fue escrita en latín. El volumen del Evangelio de Mateo apareció en 1658; el evangelio de Marcos en 1663; la Primera Carta a los Corintios en 1664; El Evangelio de Juan en 1671; el Evangelio de Lucas en 1764. Los Hechos de los Apóstoles y la Carta a los Romanos fueron publicados después de su muerte.

Sobre las huellas de Lightfoot siguieron en años siguientes el erudito alemán Johann Christian Schöttgen (1687-1751) con su obra en dos tomos *Horae Ebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, y más tarde el teólogo suizo Johann Jakob Wettstein (1693-1754), con su edición crítica del Nuevo Testamento griego enriquecida con comentarios de autores hebreos, griegos y latinos.

Ya en el siglo XX se editó otra obra que continúa teniendo gran importancia. El teólogo y orientalista alemán Hermann L. Strack (1848-1922) interesó al pastor luterano de origen judío, nacido en Prussia, Paul Billerbeck (1853-1932), para que se volcara a la tarea de reunir y continuar los datos aportados por Lightfoot, Schöttgen y Wettstein. Billerbeck emprendió la obra y en 1922 editó su conocido comentario al Nuevo Testamento, en seis tomos, a partir de las fuentes rabínicas. Si bien el comentario se debe a P. Billerbeck, en la edición impresa figuran como autores Strack-Billerbeck.

En el ámbito católico, en medio de las dificultades que se podían prever, también hubo autores que se interesaron por el trasfondo judío del Nuevo Testamento. Un ejemplo de esto son las publicaciones del R.P. Joseph Bonsirven S.J. (1880-1958), a quien en 1910 la Comisión Bíblica no le permitió defender su tesis doctoral sobre el tema: “*Eschatologie rabbinique d’après les targums, talmuds, midrashes. Les éléments communs avec le Nouveau Testament*”; al mismo tiempo que se le prohibió enseñar, debido a que en esa época —pontificado de san Pío X— estos estudios eran vistos como sospechosos de modernismo. Rehabilitado en 1916, fue admitido como profesor de Sagradas Escrituras y publicó sus obras más importantes sobre el mismo tema.<sup>5</sup>

La abundante documentación que ofrecían estas obras, con los textos rabínicos traducidos primero al alemán, poco después al inglés, y finalmente al francés, trajo como consecuencia que a partir de esa fecha la gran mayoría

---

5 Bonsirven, Joseph Paul. (1934). *Les Idées juives au temps de Notre Seigneur*, Paris: Bloud et Gay; (1934). *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*. Paris: Beauchesne; (1939) *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique). Paris: Beauchesne; (1954). *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l’intelligence du Nouveau Testament*. Rome: Institut Biblique Pontifical.

de los comentaristas de los libros del Nuevo Testamento recurrieran a ella e ilustraran sus comentarios con textos extraídos de las obras rabínicas.

Pero este recurso a los textos rabínicos adolecía de un serio defecto: los textos eran utilizados de una manera acrítica y eran escogidos solamente por la semejanza de la materia tratada, o por la identidad de los términos utilizados. Se daba por supuesto que el judaísmo del tiempo de Jesús y de los autores del Nuevo Testamento era una realidad monolítica, en la que todos pensaban, se expresaban y actuaban de la misma forma, como se podía leer en los textos que todos podían tener en sus manos.

En realidad, la literatura rabínica de la que se disponía era el resultado de la labor de los maestros que, en fecha posterior a la destrucción de Jerusalén, trataron de establecer lo que se podría llamar «el judaísmo normativo», que dejaba de lado las particularidades de los diferentes grupos judíos. Pero a pesar de este esfuerzo de unificación no todos los maestros judíos se sintieron obligados a ceñirse a sus reglas de conducta (Moore, 1960, p. 107). Antes y después de la destrucción de Jerusalén, el mundo judío no era un fenómeno monolítico, sino una realidad muy compleja, que se manifestaba de maneras muy diversas según los diferentes grupos (fariseos, saduceos, esenios, zelotes, samaritanos...) (Stemberger, 2009, pp 213-235).

Por otra parte, los comentaristas no atendían a la época en que había actuado cada uno de los autores judíos mencionados, y suponiendo que el judaísmo había permanecido inmutable a través de los siglos, citaban los textos sin tratar de establecer el contexto histórico en el que estos habían sido escritos. Por eso mismo, atribuían a los textos una antigüedad que muchas veces no tenían, porque no advertían que de una manera semejante a lo que sucede en los Evangelios, también los autores judíos posteriores habían puesto en boca de los más antiguos expresiones modificadas y enriquecidas por la tradición conforme a las circunstancias por las que atravesaba la comunidad.

El estudio riguroso de los textos de la tradición rabínica y su uso para llegar a la interpretación, o al menos a la mejor comprensión del Nuevo Testamento, es un fenómeno que se produjo a mediados del siglo xx y desde entonces ha ido en constante crecimiento. A esto contribuyó en gran medida el descubrimiento de los manuscritos de la comunidad de Qumrán.

Los textos hallados mostraban que dentro del mundo judío contemporáneo de Jesús, en el mismo territorio de Judea y a poca distancia de Jerusalén, había una comunidad que por su organización, su espiritualidad, su forma de leer las Escrituras y expresar su fe no respondía al modelo de judaísmo monolítico que se suponía hasta la fecha del hallazgo.<sup>6</sup> Se derribaba así el concepto de un judaísmo uniforme en el tiempo y en el espacio. Más aun, se conoció que en su organización y en sus expresiones literarias, en muchos casos, la comunidad de Qumrán reflejaba semejanzas con el cristianismo de los orígenes. De ahí algunos concluyeron apresuradamente que habría relación entre los primeros cristianos y estos grupos religiosos existentes en el judaísmo de la misma época.<sup>7</sup> Pero aun entre los que no compartían estas conclusiones se vio la necesidad de prestar mayor atención a esos grupos, a su desarrollo y evolución en la historia, así como a la literatura rabínica para conocer el ambiente en el que había nacido el cristianismo, para ilustrar el verdadero sentido de muchas expresiones e ideas del Nuevo Testamento.

Lamentablemente, los estudios sobre el trasfondo judío de los orígenes del cristianismo y de la formación del Nuevo Testamento ofrecen datos parciales, porque fuera del caso de la comunidad de Qumrán, no han quedado escritos pertenecientes a otros grupos judíos de la época del Nuevo Testamento. Sólo se dispone de la literatura emanada del grupo de maestros que después de la destrucción de Jerusalén y la dispersión de los judíos fijó una forma de judaísmo que se puede llamar «normativo», que en su momento dio lugar a que se creara la imagen del judaísmo monolítico del que se ha tratado más arriba.

La Iglesia siempre tuvo clara conciencia de que el cristianismo surgió dentro de la corriente del Antiguo Testamento, pero se debe añadir que no siempre se prestó la debida atención a que la comunidad cristiana recibió

---

6 “El judaísmo antiguo era muy diversificado. La forma farisea, que ha prevalecido después en el rabinismo, no era la única” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 15-4-93; I, C, 2).

7 Hay que reconocer que en gran medida el impacto provocativo se debió a que en una apresurada presentación de los manuscritos de Qumrán se afirmó que en ellos se debían buscar los orígenes del cristianismo (ANDRÉ DUPONT-SOMMER [1950]); o simplemente que los escritos pertenecían a un grupo de judeo-cristianos (J.L. TEICHER [1951]). La posterior lectura e investigación sobre los textos demostró que estas hipótesis debían ser desechadas.

esa tradición así como era entendida, expresada, vivida y transmitida por la tradición judía de la época en que vivió Jesús. Los autores de los libros del Nuevo Testamento tomaron de esta tradición contenidos y expresiones que les ayudaron a expresar el misterio de Jesucristo. Es necesario que los lectores actuales conozcan estas tradiciones para llegar a una mejor comprensión del mensaje del Nuevo Testamento.

## II - LA ENSEÑANZA DE LOS MAESTROS

Es sabido que Jesús, para impartir su enseñanza, adoptó el modo y las costumbres de los maestros de su tiempo.<sup>8</sup> El lector de los evangelios, para llegar a comprender su palabra tendrá que sumergirse necesariamente en un mundo cultural muy distante del que lo rodea en la actualidad. Los métodos didácticos tenían sus propias reglas y su propio vocabulario. Si esto no se tuviera en cuenta, y las palabras del Señor se interpretaran con el sentido que tienen en la actualidad, de ellas se podrían sacar conclusiones erróneas, y, a veces, con gran peligro de los lectores;<sup>9</sup> esto podría suceder si alguien tomara al pie de la letra la enseñanza de Jesús que dice que es necesario arrancarse un ojo o un brazo si estos fueran ocasión de pecado (Mt 5,29), o cuando acusa de adulterio a quienes miran a una mujer con malos deseos (Mt 5,28).

Allí donde los lectores formados según la retórica griega esperarían una definición clara y precisa, los maestros semitas proceden a narrar una parábola y dejan al oyente la responsabilidad de buscar la respuesta a su inquietud. Por ejemplo, cuando alguien pregunta: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29); Jesús no responde con una definición, como esperaría un griego,

---

8 “El Señor, cuando exponía la doctrina verbalmente, seguía los modos de razonar y exponer que eran comunes en ese tiempo, acomodándose así a la mente de su auditorio” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instructio de historica Evangeliorum veritate*, 24-4-1964; n.2, AAS 56 (1964) 712-718; D-H 4404). BALFOUR, GLENN, The Jewishness of John’s Use of the Scriptures in John 6:31 and 7:37-38; *Tyndale Bulletin* 46.2 (1995) 357-380.

9 “El Nuevo Testamento mismo no es fácil de interpretar en el dominio de la moral, porque se expresa con frecuencia en imágenes o paradojas, o inclusive en modo provocatorio” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 1993, III, D, 3).

sino que comienza a decir: “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó...” (v.30); y relata la parábola del samaritano misericordioso. Al llegar al final de la parábola tampoco le da la respuesta al interlocutor, sino que le pregunta: “¿Cuál de estos se comportó como un prójimo...” (v.36). Y el mismo que había formulado la pregunta es quien debe dar la respuesta.

### III - LA LITERATURA RABÍNICA

La literatura judía, objeto de estudio para la mejor comprensión del Nuevo Testamento se puede referir a las normas de exégesis practicada por los maestros de Israel; a la literatura *extracanónica*, a la que también se la llama «apócrifa» o «intertestamentaria»; a los *targumim* o versiones arameas de los libros del Antiguo o Primer Testamento destinadas a la lectura sinagoga; a los *midrashim* que ocupaban su lugar en la homilética. Es imposible extenderse sobre cada uno de estos sectores de la literatura, por lo que se optará por presentar solamente algunos ejemplos.

La preocupación principal de la literatura rabínica ha sido la de mostrar el valor permanente de la palabra de Dios. Los maestros no prestaban atención al momento en el que el texto fue escrito, ni en quién fue su autor, ni en qué circunstancia se escribió, sino que intentaban llevar al lector a entender cómo un texto o un simple versículo de la Sagrada Escritura tenía validez para el momento actual que él estaba viviendo.<sup>10</sup>

La actualización de la palabra de Dios tenía especial importancia cuando se trataba de interpretar los textos de la ley, ya que los cambios de circunstancias exigían que constantemente hubiera que pensar cómo aplicar antiguas leyes o qué criterios adoptar ante hechos novedosos. Las leyes del Pentateuco, originadas en diferentes momentos, a veces eran contradictorias. Otras veces eran simplemente anticuadas y no se referían a la realidad en que estaban viviendo las personas. Era necesario encontrar la unidad entre las leyes y también hacer que estas siguieran siendo actuales.

---

10 Véase: MUÑOZ LEÓN, 1998, pp. 117-122; VERGARA ABRIL, 2012.

## a) Las reglas hermenéuticas

La actualización de los textos bíblicos no se hacía de manera arbitraria. El principio básico era que «la *Torah* debía ser explicada por la *Torah*». Para eso se debían tener en cuenta las palabras que se repetían en diversos lugares, de modo que distintos textos pudieran agruparse para obtener una nueva interpretación. A lo largo de los años la tradición fue elaborando varios conjuntos de *reglas hermenéuticas* para la interpretación de la ley: las siete reglas de Rabí Hillel, las trece reglas de Rabí Ismael, las treinta y dos reglas de Rabí Eliezer.<sup>11</sup> Las que tienen mayor antigüedad son las atribuidas a Rabí Hillel (siglo I), aunque no consta que él fuera efectivamente el autor de estas reglas; más bien parecen ser anteriores. Pero la tradición judía las pone bajo su nombre por el hecho de que él utilizó algunas de ellas para resolver un problema que se presentaba en la aplicación de una norma litúrgica.

La primera de estas reglas es la llamada *Qal wa-Ḥomer*, que se traduce como: lo liviano y lo pesado. Es una regla de lo menor a lo mayor: si la ley impone una exigencia en un caso de menor importancia, *a fortiori* esa exigencia se deberá aplicar en un caso más importante no considerado en la misma ley (¡Cuánto más...!). Son numerosos los ejemplos de la aplicación de esta regla tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. San Pablo argumenta de esta forma para fundamentar la norma de que la comunidad debe atender a los ministros:

<sup>1</sup> Cor 9,9 «Está escrito en la Ley de Moisés: “No pondrás bozal al buey que trilla” (Dt 25,4). ¿Será que Dios se preocupa de los bueyes? <sup>10</sup> ¿No será que él habla de nosotros? Sí, esto se escribió por nosotros, porque el que ara tiene que arar con esperanza, y el que trilla el grano debe hacerlo con esperanza de recoger su parte.

<sup>11</sup> Si nosotros hemos sembrado en ustedes bienes espirituales, ¿qué tiene de extraño que recojamos de ustedes bienes temporales?

---

11 Véase: *Hermenéutica rabínica*, 1988, pp. 47-69; C. A. EVANS, 2005, pp. 380-384; L. JACOBS – D. DEROVAN, 2007; IX, pp. 25-29.

La argumentación es clara: si la ley del Antiguo Testamento ordena que se debe dejar comer al buey que *trilla* el campo (lo menos importante), con más razón entonces la comunidad se debe ocupar de alimentar a quienes *trillan* en ella (lo más importante).

En algunos textos no se trata de la interpretación de una ley del Pentateuco, pero muestran la misma forma de argumentar. Jesús da a sus discípulos normas referentes al comportamiento, pero no lo hace a partir de una ley, sino de la observación de la naturaleza o del comportamiento de los humanos:

Mt 6,28 Miren los lirios del campo, cómo van creciendo sin fatigarse ni tejer.

29 Yo les aseguro que ni Salomón, en el esplendor de su gloria, se vistió como uno de ellos.

30 Si Dios viste así la hierba de los campos, que hoy existe y mañana será echada al fuego, ¡cuánto más hará por ustedes, hombres de poca fe!

Mt 7,9 ¿Quién de ustedes, cuando su hijo le pide pan, le da una piedra?

10 ¿O si le pide un pez, le da una serpiente?

11 Si ustedes, que son malos, saben dar cosas buenas a sus hijos, ¡cuánto más el Padre celestial dará cosas buenas a aquellos que se las pidan!

Mt 12,11 ¿Quién de entre ustedes, si tiene una sola oveja y esta cae en un pozo en día sábado no la toma con fuerza y la saca?

12 ¡Cuánto más vale un hombre que una oveja! Por lo tanto está permitido hacer el bien en día sábado.

Jn 7,23 Si se circuncida un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés, ¿ustedes se indignan contra mí porque he devuelto la plena salud a un hombre en sábado?

Según la segunda regla de Hillel, llamada “*Gezerah šawah*”, de etimología discutida, si las mismas palabras se encuentran en dos leyes del Pentateuco, entonces lo que se dice en una de ellas se aplica también en la otra. Las dos leyes se pueden leer como si fueran una sola. Esto se funda en que existe la convicción de que el único autor de la Escritura es el mismo Dios, y él es quien está hablando en uno y otro caso.

Se puede ver en el Nuevo Testamento que en la interpretación de textos del Antiguo, que no pertenecen a la ley sino a los profetas, se utiliza el mismo criterio. Por ejemplo, en la introducción del evangelio de Marcos se presenta a Juan Bautista como aquel en quien se cumplen los anuncios proféticos que anuncian el mensajero que viene a preparar el camino del Señor:

<sup>Mc 1,2</sup> Así como está escrito en el libro del profeta Isaías:

*Mira, envío a mi mensajero delante de ti,  
él dispondrá tu camino;*

<sup>3</sup> *voz del que clama en el desierto:*

*¡Preparen el camino del Señor, enderecen sus senderos!,*

<sup>4</sup> se presentó Juan el Bautista *en el desierto*, proclamando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados.

El evangelista presenta el texto del Antiguo Testamento atribuyéndolo al profeta Isaías. En realidad, el texto presentado incluye elementos de Mal 3,1; Ex 23,20 e Is 40,3:

<sup>Mal 3,1</sup> Yo envío a mi mensajero, para que prepare el camino delante de mí.

<sup>Ex 23,20</sup> Yo enviaré un ángel delante de ti, para que te proteja en el camino.

<sup>Is 40,3</sup> Voz del que clama: “¡En el desierto preparen el camino de YHWH...!”

Como es fácil ver, el evangelista ha compuesto una sola frase con elementos de los tres textos del Antiguo Testamento y los ha unido porque en los tres aparece el término «camino», y en dos de ellos están los verbos «enviar» y «preparar». El camino que está “delante de mí” en Mal, se transforma en “delante de ti” en Ex; y finalmente en Is se aclara que es el “camino de YHWH”. Con esto el evangelista identifica al Bautista, porque él es quien “clama en el desierto”, y al mismo tiempo adelanta la presentación de Jesús llamándolo “Señor”, nombre con que se reemplaza el nombre divino.

## b) La literatura midrásica

El término *midrash*, derivado del verbo que significa “interpretar, buscar”,<sup>12</sup> se utiliza como nombre genérico de varias formas de exégesis bíblica, con características homiléticas, que tienen como finalidad mostrar, como sucede en toda la literatura rabínica, la actualidad de la palabra de Dios.<sup>13</sup>

No es el caso explicar cada una de las formas del *midrash*. En una manera muy general, y con el riesgo de no ser totalmente preciso, se puede decir que en una forma muy generalizada de esta exégesis homilética el autor toma un texto del Antiguo Testamento y lo relata, añadiendo detalles con los que el texto se actualiza, de modo que el lector, u oyente, entienda que ese texto sigue teniendo valor para su vida:<sup>14</sup>

Se trata de descubrir el sentido último del texto sagrado, con validez para todos los tiempos. Por eso el Midrásh, al tratar de indagar en el *sentido actual* del texto sagrado, lo hace con independencia de quién fue su redactor humano, o de la época en que fue escrito (Fuentes Mendiola, 1986, p. 410).

Si es un texto de carácter legal, se llama *halakhah* (camino, caminar), si en cambio es relativo a la fe, se llama *haggadah* (relato). En el Nuevo Testamento no se puede hablar de la *halakhah*, porque no existe la intención de explicar la permanencia de las exigencias de la ley. Pero en varios textos hay elementos tomados de la *haggadah*, aunque en ningún caso constituyen una *haggadah* con todas sus características.

Es admitido por todos que en el Antiguo Testamento existe un texto tratado en forma de *haggadah* dentro del libro de la Sabiduría. Este libro

---

12 Algunos autores, en lugar de *midrash*, prefieren usar el término *darash*, que indica más bien la acción de la búsqueda.

13 Véase: H.L. STRACK – G. STEMBERGER, 1988, p. 324; R. BLOCH, 1957, pp. 1263-1281 ; GIOVANNI PAOLO TASSINI, 1994.

14 “La actualización del sentido de la biblia deriva de que ésta tiene toda la revelación divina y para todos los tiempos y circunstancias. La actualización *haggádica*... se ordenaba, ante todo, a descubrir la identidad de Israel como pueblo de Dios; la segunda (*halákica*) a inculcar las exigencias de tal identidad en toda la vida” (PÉREZ, 1985, pp. 44-45).

habría sido compuesto en Alejandría hacia el final del siglo II o en el transcurso del siglo I a.C., bajo el gobierno de los Ptolomeos. En esa época la comunidad judía local padecía las agresiones de la población egipcia que le era hostil, en un ambiente dominado por la religión politeísta y el culto de los ídolos. Por medio de un artificio literario, el libro se presenta como un discurso de Salomón, que habla con autoridad ante los paganos, pero también ante un auditorio en el que están presentes los judíos atraídos por la cultura y la religión pagana. A ellos, el rey sabio les relata la cautividad en Egipto, las plagas y el éxodo (caps. 15-19), pero al narrar los acontecimientos del pasado introduce detalles que no pertenecen al libro del Éxodo: se destaca de manera especial que los egipcios no practicaban la hospitalidad porque maltrataban a los extranjeros que vivían entre ellos, que además eran idólatras, y que fueron castigados por medio de esos mismos animales que ellos adoraban. De esta forma, el lector del libro de la Sabiduría ve que los egipcios allí retratados son sus contemporáneos. El lector recibe entonces una enseñanza sobre el monoteísmo y la especial elección de Israel por parte de Dios. El método del *midrash* sirvió entonces para que los lectores volvieran a leer el relato del Éxodo como un texto actual, que les iluminaba la situación presente.

Los autores de los evangelios recurrieron con frecuencia, en especial Mateo, a la forma de la predicación *midrásica*. Se comprende que los primeros predicadores de la Buena Noticia utilizaran los métodos homiléticos propios de la comunidad judía a la que ellos mismos pertenecían:

Pero el punto de partida de estos relatos llamados *midrásicos* 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 (MICHAUD como es citado en VERGARA ABRIL, p. 321).

“Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, sino explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 24-5-2001; *I, D, 2, 13*). No es posible hacer, dentro de los límites de esta exposición, una lectura detallada de todos los textos del Nuevo Testamento para mostrar de qué manera tienen los rasgos de esta forma de predicación rabínica. Unos pocos ejemplos serán suficientes, un fragmento del relato de la crucifixión y muerte del Señor en el evangelio de Mateo (Mt 27,32-50) puede servir para observar la forma en que el evangelista narra el acontecimiento siguiendo el modelo de un *midrash*:

Al llegar al lugar de la crucifixión le dieron al Señor “vino mezclado con hiel” (27,34), una bebida sumamente extraña y difícil de entender en este contexto; más adelante se dice que le ofrecieron vinagre como bebida (v.48). Pero la frase rememora lo que sucede al justo sufriente en el Salmo 69,22. El texto hebreo del Salmo dice que al sufriente le dieron veneno y vinagre. Pero la versión griega, usada preferentemente por Mateo, lee en ese lugar que: “en mi comida me dieron hiel, y para mi sed me dieron vinagre como bebida”.

Continúa el relato diciendo que después de crucificar al Señor: “se repartieron su ropa, sorteándola” (v.35). Esto responde a lo que dice otro de los salmos del justo sufriente: “Se repartieron mi ropa entre ellos, y sortearon mi túnica” (Salmo 22,19). Los que pasaban por el lugar: “lo insultaban moviendo la cabeza” (v.39), como los que se burlan del justo sufriente del Sal 22,8 (cf. Sal 109,25). Los sumos sacerdotes se unen a esas burlas diciéndole: “¡Ha confiado en Dios, que él ahora lo salve, si es que lo quiere!” (v.43). Estas mismas palabras son las que se encuentran en el ya mencionado Sal 22 entre las burlas que se le dirigen al justo sufriente (Sal 22,9). Al mismo tiempo crucificaron a dos malhechores, uno a su derecha y otro a su izquierda (v.38). Esto se puede entender como una referencia al cántico del Servidor del Señor, de quien se dice que “fue contado entre los malhechores” (Is 53,12).

El texto se detiene en el momento mismo de la muerte del Señor: desde la hora del mediodía en donde se produce una gran oscuridad sobre todo el mundo, como en el “día del Señor” anunciado por los profetas (Am 5,18; Jl. 2,2; Sof 1,15), en el que el sol se pondrá a mediodía (Am 8,9-10) para anunciar el juicio de Dios sobre los pecados de toda la humanidad. En medio de esa oscuridad, Jesús grita y le pregunta a Dios, su Dios, por qué lo ha abandonado, como el justo sufriente del Salmo 22,2. En medio de las tinieblas Jesús muere dando un fuerte grito (v.50) que recuerda el grito de Dios al comenzar el juicio (Jr 25,30; Ez 9,1; Am 1,2; Jl 4,16).

El autor del relato, siguiendo el estilo de la predicación *midrásica*, ha elaborado un texto enlazando frases del Antiguo Testamento, que pertenecen principalmente a los Salmos 22 y 69, del justo sufriente, y a los textos proféticos del anuncio del día del Señor. De esta manera no pone ante el lector un relato de lo sucedido en el Calvario, como se podría leer en un libro de historia o ver en una película, sino una predicación escrita para que

el lector, contemplando a Cristo crucificado, escuche los textos del Antiguo Testamento que le dan la explicación para su fe.

Otro relato del Nuevo Testamento en el que se visualizan elementos de la predicación *midrásica* es la perícopa del nacimiento de Jesús en el evangelio de Lucas (Lc 2,1-20). El autor del relato recoge datos del Antiguo Testamento y tiene en cuenta las tradiciones populares judías. Dos veces nombra la población de Belén (vv.4 y 15), y otras dos veces la designa como “la ciudad de David” (vv.4 y 11); además introduce una escena con pastores, elementos que recuerdan la infancia de David, que según el Antiguo Testamento había nacido en Belén (1 Sm 16,1) y se desempeñaba como pastor (v.11; Sal 78,70). Los primeros en recibir la Buena Noticia son los pastores, y el ángel les anuncia: “... en la ciudad de David ha nacido un salvador que es el Mesías...” (Lc 2,11). Con la unión del nombre de David con el título «Mesías», que designa al «ungido» como rey que tendrá que ocupar el trono de Israel para siempre, el nacimiento y la infancia de David quedan como una figura profética, que anuncia al verdadero David y el comienzo del verdadero reino de David que será el reino proclamado por Jesús.

En estos ejemplos se puede apreciar que no se tiene verdaderamente un *midrash*, sino una composición para la que se ha utilizado el método de esta forma literaria judía. En el *midrash* se parte de un texto del Antiguo Testamento y lo amplían para que abarque el presente del lector. En cambio, en los relatos del evangelio sobre el nacimiento de Jesús se expresa con un lenguaje y alusiones que muestran cómo todo lo expresado en el Antiguo Testamento se cumple en Jesucristo.

San Pablo también recurre a la forma *midrásica* en la argumentación de algunas de sus cartas. En la escrita a los Gálatas, para explicar la situación de los cristianos dentro del plan de Dios comenzado a realizar en el Antiguo Testamento (Gal 4,22-31), toma la historia de Abrahán y de sus dos hijos nacidos de sus dos mujeres (Gn 16,15 y 21,2).

Influenciado por el pensamiento helenístico, que miraba a los personajes del Antiguo Testamento como figuras o alegorías, más que como personas históricas, san Pablo toma las dos mujeres de Abrahán y a sus hijos como figuras de las dos alianzas (Gal 4,24). La esclava Agar y su hijo Ismael son figuras de la comunidad sometida a la ley (v.25); en cambio Sara, la mujer libre, y su hijo Isaac son figuras de la comunidad cristiana, que no está bajo

la ley sino bajo la gracia (Rom 6,14). El hijo de la mujer esclava nació según las leyes de la naturaleza (v.23), en cambio el hijo de la mujer libre, que era estéril (Gn 16,1), nació de una promesa divina (Gn 17,16). Por eso a esta mujer estéril se refiere el texto profético que invita a la alegría a la estéril que tendrá más hijos que la mujer casada (Is 54,1). Estos son los cristianos, los hijos de la mujer libre.

Estas investigaciones sobre el recurso a las tradiciones judías en la composición del Nuevo Testamento contribuyeron para que los estudiosos cristianos comenzaran a entender el judaísmo del siglo I d.C. de una manera diferente a la que se tenía en años anteriores. La lectura de textos *midrásicos* muestra la manera de enfocar su fe y de vivir la sumisión a la ley de Dios de los judíos de esa época. La imagen que surge es muy distante de la difundida de manera generalizada, que describía el judaísmo como legalista, adherido a la letra de la ley con una fe muy opacada.

La nueva comprensión del judaísmo de la época apostólica ha incidido en la aparición de la que se ha llamado «la nueva perspectiva sobre Pablo», es decir, la forma en que hoy se entiende la actuación de san Pablo y de su teología. Desde comienzos del siglo XX se venían oyendo voces que cuestionaban el papel central que en la teología paulina se daba a la polémica de fe y obras (Wrede, 1904/1907). En la presentación tradicional, a partir del siglo XVI, se mostraba por un lado a san Pablo como defensor de la fe, opuesto a las obras, y por otro un judaísmo legalista, centrado en las obras y despreocupado de la fe. Los que criticaban esta forma de presentar la predicación de san Pablo afirmaban que se había transferido a los tiempos del apóstol la polémica luterano-católica sobre fe y obras, y desde esa perspectiva se leían los textos paulinos, trayendo como consecuencia que el pensamiento del apóstol quedaba totalmente deformado, ya que este era presentado como un acérrimo defensor de la teología luterana.

E.P. Sanders, en un estudio exhaustivo de la literatura judía de la época de los orígenes del cristianismo (Sanders, 1977), especialmente los textos *midrásicos*, demostró que el judaísmo palestinese era también una religión de la fe, fuertemente fundamentada en la alianza, en la que tenía primacía la fe en la elección de Dios, y que las buenas obras representaban la respuesta del pueblo a esa elección. Éste tenía conciencia de que había sido elegido gratuitamente por Dios, y respondía mediante el cumplimiento de las exigencias expuestas en la ley. Ante esta nueva visión de lo que era el

judaísmo del siglo I, se planeó la cuestión sobre cuál era el verdadero papel de san Pablo en su predicación de Jesucristo muerto y resucitado. En este punto están de acuerdo la mayoría de los autores: así como se debe modificar la imagen del judaísmo del siglo I transmitida tradicionalmente, también se debe hablar de una «nueva perspectiva» sobre san Pablo; aunque no todos coinciden con E.P. Sanders en la forma en que presenta la actitud de Pablo ante el judaísmo de su tiempo.<sup>15</sup>

La primera Carta de Juan desarrolla la enseñanza sobre los hijos de Dios y los hijos del diablo, que se distinguen por su forma de obrar: “el que no obra la justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano” (1 Jn 3,10). En este punto explica que “Caín era del Maligno y por eso mató a su hermano”. A continuación se pregunta: “¿Y por qué lo mató?”, y se responde: “Porque sus obras eran malas, y en cambio las de su hermano eran buenas” (1 Jn 3,12).

En el texto del Génesis (4,1-16) no aparece explícita ninguna razón por la que se diga que Caín era “del Maligno”, ni tampoco se explica por qué mató a su hermano Abel. La afirmación de que Caín, el primer homicida, era hijo del Diablo, no tiene fundamento en el Antiguo Testamento, pero se encuentra en la tradición judía atestiguada por la literatura *midrásica* y *targúmica*: según esos textos, Caín no nació de una relación sexual entre Adán y su esposa Eva, sino de ésta con el demonio Sammael, que se presentó junto con la serpiente.<sup>16</sup> El diablo, fue el primer homicida, porque quitó a la primera pareja la posibilidad de la vida eterna, y es padre de Caín, que por eso

15 Véase: WRIGHT, 2005; DUNN, 2008. Algunos protestantes, sin embargo, no están de acuerdo con la «nueva perspectiva» porque según ellos se opone a la doctrina de la justificación por la fe: “In recent days, however, the New Perspective on Paul pioneered by E.P.Sanders, and picked up in Britain by James Dunn and N.T. Wright, has challenged not only the correctness of the traditional of Protestant notion of justification epitomised by Luther but even the legitimacy of the terms of debate in the West at least as far back as Augustine. Given this assault on the tradition...” (TRUEMAN, 2000, p.1).

16 “Vino (*el demonio Sammael*) cabalgando sobre la serpiente, y ella concibió a Caín” (*Pirqe Rabbi Eli’ezer*, XXI. 1; FERNÁNDEZ, 1984; 162). “Y Adán conoció a Eva su mujer, que había concebido de Sammael, ángel de YHWH [...] Adán... engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, al que llamó Set, porque antes de entonces Eva había dado a luz a Caín, que no procedía de él y no se le parecía” (*Targum Ps. Jonathan* a Gen 4. 1 y 5, 3);

también es homicida. Estas tradiciones judías ofrecen al autor de la primera Carta de Juan una ilustración para expresar su enseñanza de que quien no ama a su prójimo es un homicida (1 Jn 3,15); también explican la razón por la que en el evangelio de Juan, Jesús acusa a sus adversarios, que pretenden matarlo, de ser homicidas como Caín y por lo tanto hijos del diablo (Jn 8,44).

### c) El Targum

La lengua oficial de los Imperios neo-babilónico y persa fue el arameo, las lenguas locales pasaron a ocupar un segundo plano o eran olvidadas. A partir de la etapa del exilio en Babilonia y los años posteriores, en los que los judíos vivieron bajo el dominio de los babilónicos y los persas, la lengua de los judíos dejó de ser el hebreo para pasar a ser el arameo. En Neh 8,9 se relata que al retorno de la cautividad, cuando se leyó la ley al pueblo, fue necesario explicar el sentido. Las lecturas bíblicas de las celebraciones en las sinagogas se continuaron haciendo en hebreo, pero con el correr de los años ya no eran entendidas por el común del pueblo. Se recurrió entonces a la lectura de traducciones del texto bíblico al arameo. En la celebración se mantenía la lectura en hebreo, hecha desde el libro por el encargado de la proclamación, y luego un erudito procedía a repetirla en arameo, pero sin texto escrito —para mostrar la diferencia—. El traductor intentaba dar al pueblo el texto bíblico, pero no hacía una traducción al pie de la letra, sino que con interpolaciones y actualizaciones ofrecía también su interpretación, y, en muchos casos, en cierta medida, la misma traducción constituía una especie de predicación.

La traducción del texto bíblico en arameo se llama *Targum*, término que se deriva del verbo hebreo *tirgem*, que significa «traducir». <sup>17</sup> Muchos estudiosos opinan que en los años del comienzo de la era cristiana ya estaban fijados los *targumim* de muchos libros de la Escritura, y que es muy probable que algunos de ellos ya se pudieran encontrar por escrito. <sup>18</sup> Es un dato seguro que en torno al siglo II d.C. estas traducciones se comenzaron a poner por escrito, en la actualidad se conservan varias de ellas correspondientes a

---

17 Véase: BOWKER, 1969; DIEZ MACHO, 1969; pp. 865-881; ID, 1979; RIBERA-FLORENT, 2004, pp. 1-40; LE DÉAUT, 1982, pp. 37-43; SHEPHERD, 2008, pp. 45-58.

18 En Qumrán se ha hallado un *Targum* de Job y fragmentos de un *Targum* del Levítico. (Véase: VAN DER PLOEG Y VAN DER WOUDE, 1971; MILIK, 1977).

diferentes libros del Antiguo Testamento.<sup>19</sup> La comunidad judía de lengua griega se encontraba en una situación semejante y tenía a su disposición la versión llamada *de los Setenta* (LXX), realizada en Alejandría a partir del siglo III a.C., y en la que también el texto bíblico aparece expandido y actualizado, de la misma forma que en los *targumim* arameos.<sup>20</sup> Cuando el cristianismo se difundió por el Imperio y las comunidades ya no tenían como lengua propia el arameo sino el griego, *la Biblia de los Setenta* pasó a ser la Biblia de los cristianos.

En un principio no se prestaba atención a estos *Targumim*, porque se los tenía por traducciones incorrectas, plagadas de interpolaciones de diferentes clases debido a que no son traducciones rigurosas, al pie de la letra según el texto original, sino traducciones parafraseadas y comentadas a la luz de la tradición judía. Por esta razón en la actualidad se tiene sobre ellas una mirada diferente, porque se ha comprobado que tanto las versiones arameas como la alejandrina son traducciones enriquecidas por la tradición.<sup>21</sup> De ahí que resulten útiles para la comprensión de la religión de Israel en esos tiempos.

El pueblo, en su gran mayoría, no conocía el texto hebreo de la Sagrada Escritura, porque no entendía las lecturas en esa lengua que oía en la celebración; pero entendía el *Targum*, el texto bíblico en arameo, ya envuelto en una tradición. Es importante entonces tratar de conocer qué texto y qué interpretación del Antiguo Testamento conocían los autores del Nuevo.

Los autores del Nuevo Testamento citan, por lo general, la versión griega del Antiguo. Algunas veces, sin embargo, demuestran tener conocimiento del

19 Se conservan tres *targumim* del Pentateuco. El de *Jerusalén* (o *Palestinense*), que pertenecería al siglo I d.C. No se poseía de él ninguna copia completa y era conocido sólo en forma fragmentaria. En 1949 los Profesores José María Millas Vallicrosa y Alejandro Díez Macho encontraron en la Biblioteca Vaticana un ejemplar completo, fechado en 1540, que por un error de catalogación había permanecido desconocido. Posterior a este sería el *targum* de *Onkelos*, que habría quedado definitivamente fijado hacia el siglo II d.C. El *targum* del *Pseudo-Jonathán*, muy extenso, denota afinidad con el *targum* de *Onkelos*, recoge material de otros *targumim* más antiguos, e introduce referencias a datos históricos tardíos, incluso medievales, de modo que no se habría terminado antes del siglo VIII d.C.

20 Véase: LE DÉAUT, 1984, pp. 147-195.

21 Véase: VERMES, 1961.

original hebreo y de las versiones arameas.<sup>22</sup> Es importante observar que, en algunos casos, los autores del Nuevo Testamento citan la versión griega como palabra de Dios, precisamente en lugares en que esta versión se aparta del sentido del original hebreo. Esto ofrece un importante campo para la discusión teológica acerca de la extensión del fenómeno de la inspiración bíblica.<sup>23</sup>

En los primeros capítulos del evangelio de Mateo se relatan los orígenes de Jesucristo; en 1,23 se presenta como cita de cumplimiento el texto de Is 7,14. Si se compara la forma en que Mateo cita este texto de Isaías, se advierte de inmediato que esta referencia no coincide con el texto hebreo sino con la versión griega (LXX):

Heb. – Miren, la joven ha concebido y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre “Dios con nosotros”.

LXX – Miren, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Emmanuel.<sup>24</sup>

Mt 1,23 – Miren, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa “Dios con nosotros”.

En el original hebreo, el anuncio de Isaías se presenta con suficiente claridad dentro de su contexto: arameos e israelitas intentan invadir Judá, y la dinastía davídica es amenazada porque los invasores pretenden sacar del trono al descendiente de David para colocar un rey de otro origen (7,6). El Señor anuncia al rey Achaz que una joven conocida (el nombre «joven» lleva artículo) ya se encuentra embarazada y en una fecha próxima dará a luz. Se entiende entonces que la mujer debe estar emparentada con la casa real porque su maternidad asegura la continuidad de la dinastía. La madre le dará al recién nacido como nombre una expresión feliz que se interpreta como reconocimiento de la protección de Dios.<sup>25</sup> Por último, antes de que el niño llegue a tener uso de razón habrán desaparecido los reinos que amenazan al reino de Judá.

22 Véase: McNAMARA, 1966; MUÑOZ LEÓN, 1999, pp. 299-328.

23 Véase: BENOIT, 1974, pp. 155-166; AUVRAY, 1952, pp. 321-336.

24 Otras versiones griegas posteriores (Áquila, Símaco, Teodoción) modifican el primer miembro, y en lugar de «la virgen» (*parthénos*) leen «la joven» (*neanís*). Es posible que este cambio se haya producido como consecuencia de las polémicas con los cristianos.

25 Véase: WATTS, 1985; JENSEN, 1990; PELLETIER, 1999.

La versión griega del libro de Isaías recoge este dato de la tradición alejandrina: el anuncio de Isaías al rey Achaz no se cumplió con el nacimiento de Ezequías, el hijo del rey, porque el rey no obedeció la orden del Señor e hizo alianza con los asirios (2 Re 16,7). Judá quedó en poder de los asirios y los felices tiempos augurados por Isaías no llegaron. Pero según la versión griega, el anuncio de Isaías sigue teniendo vigencia y queda proyectado hacia el futuro: la «joven» será una «virgen», una muchacha aún no casada, que «concebirá». El anuncio no se refiere a un tiempo remoto, porque quien pondrá el nombre al niño será el rey destinatario del anuncio («le pondrás por nombre»).

La cita del evangelio de Mateo 1,23 no se corresponde literalmente con el texto hebreo, ni con la versión griega (LXX): al Niño se le dará el nombre de Emmanuel, pero unos versículos antes, Mateo había introducido una referencia implícita al texto de Isaías según LXX: "...dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre..." (Mt 1,21).

El ángel del Señor se dirige a José llamándolo «hijo de David» (v.20), y usando las mismas palabras del texto de Isaías, le anuncia que su esposa María «dará a luz un hijo», y le encarga la responsabilidad de poner al Niño el nombre de Jesús (v.21). Con este gesto, José aceptará este Niño como hijo suyo y de esa forma lo introducirá en la dinastía de David. Jesús es el descendiente de David que es a la vez «Dios con nosotros».

En otros evangelios se detectan indicios de que los autores han tenido presente tradiciones que se encuentran en el *targum* arameo. Al entregar la copa durante la última cena, se lee en el evangelio de Mateo que el Señor dice: "...esta es mi sangre de la alianza derramada por la multitud, para el perdón de los pecados" (Mt 26,28).

Se reconoce en este texto una referencia a las palabras de Moisés, cuando en el Sinaí roció al pueblo con la sangre de las víctimas al concluir la alianza entre el Señor y las tribus: "Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con ustedes de acuerdo con todas estas palabras" (Ex 24,8).

Son evidentes los cambios que se introducen en el texto al pasar a la situación del Nuevo Testamento: ya no es «la sangre (de las víctimas)», sino «mi sangre», es decir la sangre de Jesucristo (cf. Heb 9,12); la alianza no es

solo «con ustedes» (las doce tribus), sino «derramada por la multitud» que se entiende «con todos»; la alianza no se funda sobre el cumplimiento de una ley que los israelitas se han comprometido a obedecer («de acuerdo con estas palabras»), sino que es una alianza con «una multitud» en la que todos son gratuitamente beneficiados.

Mateo, además, introduce una referencia al perdón de los pecados, explicando el sentido de la muerte de Jesucristo como sacrificio para remisión de los pecados (cf. Lv 4,3-7). Esta cláusula no se encuentra en el evangelio de Marcos (Mc 14,24) que es su fuente.

Pero los *targumim* de *Onkelos* y *Pseudo-Jonathán* testimonian que, por lo menos en ciertos círculos del judaísmo y en alguna época, el sacrificio de la alianza realizado por Moisés ya estaba asociado con la idea de la remisión de los pecados. Cuando estos *targumim* traducen el texto de Ex 24,8, añaden una cláusula referente al altar de los sacrificios que no se encuentra en el texto hebreo:

Heb.: Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo, y dijo...

Targ.: Moisés tomó la sangre, roció con ella el altar para propiciar por el pueblo, y dijo...

El texto original hebreo afirma que todo el pueblo fue rociado con la sangre de las víctimas, y de esta manera quedó unido con el Señor por el sacrificio de alianza que se acababa de sellar. El texto de los *targumim*, en cambio, atrae la atención del lector en otra dirección porque no dice que fue rociado el pueblo, sino el altar, sugiriendo de esta forma que el sacrificio que se acababa de celebrar era un sacrificio de expiación. En efecto, al pie del altar se debía derramar la sangre de las víctimas cuando se celebraba el sacrificio por el pecado (Lv 4,7.18.25.30.34). La alianza, entonces, se funda en un perdón de los pecados: una idea novedosa. Si Mateo conoció esta tradición, como se podría sospechar, eliminó entonces la referencia al altar del templo de Jerusalén, que para él ya no tenía sentido, y explicó que en la celebración eucarística todos los que beben de la misma copa quedan unidos por la sangre derramada para el perdón de los pecados.

El *targum* evidencia la preocupación de los autores judíos por destacar la trascendencia divina y evitar que en el discurso Dios aparezca como

demasiado cercano a la criatura. Debido a esto se multiplican las mediaciones y en el *Targum Palestinense*<sup>26</sup> las acciones de Dios son atribuidas a su *memra'* (palabra). Esto se puede observar de una manera especial por la forma en que este *Targum* traduce las primeras palabras del libro del Génesis:<sup>27</sup>

Gn 1,1: Desde el principio *la memra'* de YHWH, con sabiduría, terminó los cielos y la tierra...

<sup>3</sup>: Y dijo *la memra'* de YHWH: Haya luz. Y hubo luz según la orden de su "*memra'*."

<sup>4</sup>: [...] y *la memra'* de YHWH separó la luz de las tinieblas.

<sup>5</sup>: Y llamó *la "memra'* de YHWH a la luz día y a las tinieblas llamó noche...

<sup>6</sup>: Y dijo *la "memra'* de YHWH: Haya un firmamento...

Si se compara ahora con el prólogo del evangelio de Juan, se verá que en este texto se encuentra la misma sustitución: el sujeto de las acciones no es el mismo Dios sino su *lógos* (palabra):

Jn 1,1: [...] y lo que es Dios era el *lógos*.

<sup>2</sup>: Él estaba al principio junto a Dios.

<sup>3</sup>: Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada...

Se podrá discutir, como de hecho se discute, si en la época del comienzo del cristianismo los judíos se referían a *la memra'* (o *lógos*) considerándola como una entidad separada, diferente de Dios, o si era un término que se utilizaba para reemplazar el nombre de Dios, como otros a los que se recurría para referirse a él sin pronunciar su nombre. No es necesario detenerse en esta discusión, el ejemplo citado muestra con suficiente claridad que esta expresión de la tradición judía ha servido al autor del prólogo del evangelio de Juan para proclamar desde los primeros versículos la condición divina de Jesucristo, el Hijo Único igual al Padre.

---

26 Véase: DÍEZ MACHO, 1968. Edición en francés: LE DÉAUT, 1978.

27 A. DIEZ MACHO, "El Logos y el Espíritu Santo", *Atlántida*, I, 4 (julio-agosto 1963) 381-396. D. MUÑOZ LÉON, *Dios-Palabra. Memra' en los targumim del Pentateuco*, Granada, Institución San Jerónimo 1974.

En la segunda Carta a Timoteo se advierte a los lectores contra los falsos maestros que se oponen a la predicación apostólica. El autor del texto compara a estos falsos predicadores con dos personajes que se opusieron a Moisés: “Así como Janés y Jambrés se opusieron a Moisés, ellos también se opondrán a la verdad: son hombres de mentalidad corrompida [...]” (2 Tim 3,8)

El incidente de la oposición de Janés y Jambrés a Moisés no se encuentra en el Pentateuco. Estos dos personajes no son nombrados ni conocidos en toda la Sagrada Escritura. Pero sin embargo sus nombres aparecen tres veces en el *targum* del *Pseudo Jonathán*:

La primera referencia pertenece a un relato del *Targum*, que no tiene antecedente en el texto hebreo, en la ampliación del texto de Ex 1,15: el Faraón tuvo un sueño misterioso y convocó a los sabios y hechiceros de Egipto, les refirió su sueño, y entonces Janés y Jambrés, los jefes de los hechiceros de Egipto interpretaron el sueño anunciando el nacimiento de Moisés, que llegaría a ser quien diera libertad a los israelitas.

La segunda referencia tiene lugar en el relato del encuentro de Moisés y Aarón con el Faraón, en el que Moisés convierte su bastón en serpiente: “El Faraón, a su vez, convocó a los sabios y hechiceros; y los magos de Egipto [...]” (Ex 7, 11); “El Faraón a su vez, convocó a los sabios y hechiceros, y también a Janés y Jambrés los hechiceros de Egipto [...]” (*Targum*)

La tercera referencia se encuentra en el libro de los Números, en la escena en la que el profeta pagano Balaán oye hablar a su mula: “Balaán iba montado en su mula, acompañado por sus dos servidores” (Nm 22,22); “Balaán iba montado en su mula, acompañado por su dos servidores, Janés y Jambrés” (*Targum*).

En ninguno de estos tres textos del *Targum* se relatan incidentes de Moisés con estos magos, pero el autor de la segunda Carta a Timoteo parece conocer una historia más detallada, porque alude a su oposición a Moisés. Tanto Orígenes como Eusebio de Cesarea<sup>28</sup> dan testimonio de que entre

---

28 ORÍGENES dice que Janés y Jambrés son personas mencionadas en un apócrifo, y añade que algunos pretendieron rechazar la segunda Carta a Timoteo porque la veían sospechosa,

los judíos existían tradiciones sobre dos magos de Egipto llamados Janés y Jambrés. También en el *Talmud* se han conservado esos nombres, pero con distinta grafía y en un texto que no hace referencia a sus hechicerías.<sup>29</sup> Otros textos rabínicos recuerdan las tradiciones sobre estos dos magos, pero son textos mucho más tardíos. El autor de la segunda Carta a Timoteo parece estar familiarizado con esas tradiciones que circulaban entre los judíos de su tiempo, se expresa con la convicción de que también los lectores las conocen.

#### IV – LOS MANUSCRITOS DE QUMRÁN

Ya se ha tratado más arriba de lo que significó el hallazgo de estos manuscritos pertenecientes a una secta judaica contemporánea de Jesús que habitaba en la cercanía del Mar Muerto. Inmediatamente posterior al descubrimiento algunos los relacionaron con las primeras comunidades cristianas.<sup>30</sup> Hasta fechas más recientes se llegó a insistir que en los manuscritos habría fragmentos del Nuevo Testamento.<sup>31</sup> Pero en la actualidad se sabe que entre los textos hallados no hay libros, ni fragmentos del Nuevo Testamento, así como tampoco hay referencias a personas o circunstancias mencionadas en él.

Los textos<sup>32</sup> hallados constituyen una prueba de que a poca distancia de Jerusalén existió un grupo de judíos que en sus expresiones, creencias y forma de vida no se ajustaban al «judaísmo normativo» que, hasta no hace mucho, se creía que era el único existente, según la imagen que dejaba la abundante

---

desde el momento que citaba libros apócrifos (*In Evangelium secundum Matthaeum*, XXIII, 118; PG XIII, 1637 y 1769). El apócrifo “Libro de Janés y Jambrés” mencionado por Orígenes no se ha conservado; no se sabe si es el mismo libro llamado *Liber qui appellatur Paenitentiae Iamne et Mambre* prohibido por el Decreto Gelasiano (siglo VI), del que no se tiene ninguna noticia (VON DOBSCHÜTZ, 1912, pp.306-307). En otra de sus obras, Orígenes dice que el pitagórico Numenio “alude a la historia de Jamnés y Jambrés, que tuvieron que ver con Moisés” (Id. *Contra Celsum*, IV, 51; Sources Chrétiennes 136; Trad. M. Borret; Paris, du Cerf 1968; p. 317). Eusebio de Cesarea alude al mismo texto del pitagórico Numenio (Id., *Praeparatio Evangelica*, IX,8; PG XXI, 696).

29 “Johana y Mamré preguntaron a Moisés: ‘¿Tú llevarías paja a Hafaraim?’. Él les respondió: ‘Existe un dicho popular: Lleva pasto a la Ciudad del pasto’” (*TB. Men.* 85a).

30 Véase: DUPONT-SOMMER, 1950; TEICHER, 1951, pp. 115-143; THIEDE, 2001.

31 Véase: O’CALLAGHAN, 1974.

32 Véase: García Martínez, 1992.

literatura producida por los fariseos después de la destrucción de Jerusalén y el templo. Las diferencias con el cristianismo son notables, pero el hallazgo ha servido para clarificar muchas de las expresiones del Nuevo Testamento.<sup>33</sup>

El estudio de estos escritos demostró que en el judaísmo del tiempo de Jesús había otra forma de interpretar las Escrituras, diferente de la que era común y corriente entre los fariseos. Los autores de los manuscritos leían los libros del Antiguo Testamento y aplicaban cada versículo a una persona o situación de la comunidad, utilizando fórmulas semejantes a las que usan los autores de los evangelios cuando ven en un hecho de Jesús el cumplimiento de un texto del Antiguo Testamento.<sup>34</sup>

Entre los textos hallados, esta forma de interpretación de la Escritura, conocida como *peshet* (pl. *pesharim*), se encuentra en obras dedicadas a la literatura profética, y en menor medida a los Salmos. La forma de expresión adoptada es, por ejemplo:

4QPeshet Nahún, Frag.3+4, col. I:

“Pues iba un león a entrar allí, un cachorro de león... (Nah 2,12)”

Su interpretación se refiere a Demetrio, rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles, pero no entró porque Dios no entregó a Jerusalén en manos de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los jefes de los Kittim... (García Martínez, 1992, pp. 245-246).

33 Véase: PUECH, 2009.

34 “Exactamente como en los rollos de Qumrán, ciertos textos bíblicos son utilizados en el Nuevo Testamento en su sentido literal e histórico, mientras que otros son aplicados, de un modo más o menos forzado, a la situación del momento. [...] Ciertas interpretaciones, en una y otra serie de textos, toman una palabra separándola de su contexto y de su sentido original y le atribuyen un significado que no corresponde a los principios modernos de la exégesis. Se debe advertir sin embargo una diferencia importante. En los textos de Qumrán, el punto de partida es la Escritura. Ciertos textos, por ejemplo el *péschet* de Habacuc, son comentarios continuos de un texto bíblico, que aplican, versículo por versículo, a la situación presente; [...] En el Nuevo Testamento, al contrario, el punto de partida es la venida de Cristo. Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, sino explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 24-5-2001, I, D, 2, 13).

1QPesher Habacuc, Col. XI:

“¡Ay del que emborracha a su prójimo, del que vuelca su furor! ¡Incluso le emborracha para mirar sus fiestas! (Hab 2,15)”

Su interpretación se refiere al Sacerdote Impío, que ha perseguido al Maestro de Justicia para devorarlo con el furor de su ira en el lugar de su destierro, en el tiempo de la fiesta, en el descanso del día de las Expiaciones. Se presentó ante ellos para devorarlos y hacerles caer en el día del ayuno, el sábado de su descanso... (García Martínez, 1992, pp. 252-253).

Los manuscritos sirvieron también para aclarar expresiones del Nuevo Testamento que algunos atribuían a otras fuentes, como por ejemplo el dualismo «luz y tinieblas» en el evangelio de Juan, que se pensó que provenía de fuente griega más tardía y no del judaísmo del tiempo de Jesús. Sin embargo, esa expresión se encuentra en los manuscritos —y está en el título de uno de sus libros—. De modo que podía haber sido conocida y utilizada por Jesús y los autores del Nuevo Testamento en el mismo suelo palestinese. No obstante, la semejanza entre Qumrán y Juan no va más allá del vocabulario, porque los conceptos expresados son muy diferentes.<sup>35</sup>

Una expresión tomada del canto de los ángeles en la noche del nacimiento del Señor e integrada en la liturgia adquirió gran difusión en la Iglesia: “los hombres de buena voluntad” (Lc 2,14). La «buena voluntad» se había entendido siempre en forma objetiva: los hombres que tienen buena voluntad. Sin embargo, una expresión que aparece en los manuscritos contribuyó para que fuera correctamente entendida y se expresara de otra manera. En varios textos de Qumrán se mencionan «los hijos de su voluntad», que son aquellos predestinados por Dios y en los que él se complace.<sup>36</sup> La buena voluntad entonces se entiende en forma subjetiva: los hombres de la buena voluntad son los que se encuentran en la buena

35 “En la literatura de Qumrán aparecen dos principios creados por Dios que están trabados en una lucha por dominar a la humanidad hasta el tiempo de la intervención divina. Son el príncipe de las luces (llamado también espíritu de la verdad y espíritu santo) y el ángel de las tinieblas (el espíritu de perversión). En el pensamiento joánico, Jesús ha venido al mundo como la luz que ha de vencer a las tinieblas (1,4-5.9), y todos los hombres tienen que elegir entre la luz y las tinieblas (3,19-21)” (BROWN, 1966, p. 77).

36 Véase: BARSTAD, 2004, pp. 629-630.

voluntad de Dios, en su benevolencia. De allí que en el texto litúrgico se lo deba traducir como: «los hombres amados por Dios».

## V – CONCLUSIÓN

Entendiendo la transculturación como el recíproco enriquecimiento de dos comunidades de diferente cultura, que dialogan en el mismo nivel de igualdad y cada una de ellas recibe elementos culturales de la otra, los ejemplos mostrados —que se podrían multiplicar— son suficientes para comprender que la Sagrada Escritura ofrece un rico campo para el estudio de este fenómeno de la transculturación.

En primer lugar este se percibe en la época en que la comunidad judía se expandió primero por el Imperio persa y más tarde por el Imperio griego, y fue necesario ofrecer a los fieles el texto sagrado traducido al arameo y al griego. En ambos casos el texto sagrado fue ampliado con el riquísimo bagaje de tradición que el pueblo judío ya poseía en ese tiempo, al mismo tiempo que recibió el aporte de la cultura de esos lugares donde el mensaje bíblico era leído y anunciado.<sup>37</sup>

Los autores del Nuevo Testamento, integrados en la comunidad judía y residentes en diferentes lugares del Imperio romano, expresaron el misterio de Jesucristo en lengua griega a oyentes que, en su mayoría, no provenían del mundo judío, culturalmente diferente. A la vez que para hacer comprensible este mensaje a estos lectores introducían conceptos propios de la cultura griega, también les aportaban formas de pensamiento y de expresión provenientes del judaísmo. Incluso algunos términos hebreos pasaron a formar parte del vocabulario de estos pueblos: *Aleluyah*, *Hosanna*, *Mesías*, *Amén*...

---

37 “Una traducción, en efecto, es siempre más que una simple transcripción del texto original. El paso de una lengua a otra comporta necesariamente un cambio de contexto cultural: los conceptos no son idénticos y el alcance de los símbolos es diferente, ya que ellos ponen en relación con otras tradiciones de pensamiento y otras maneras de vivir” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 15-4-1993, IV, B).

Los lectores del Nuevo Testamento reciben el anuncio del misterio de Jesucristo con una carga de tradición desde el Antiguo Testamento y del judaísmo. Es tarea de los traductores expresar en las lenguas modernas lo que los autores de los textos quisieron decir con esos términos y esas imágenes, con esas formas de razonar y de expresarse. En estos textos, bajo la luz del Espíritu, los lectores se encuentran con Dios que viene a su encuentro y le ofrece su familiaridad. Pero esto no los dispensa de la tarea que supone poner todos medios para que esa palabra de la Escritura se haga nítida y transparente. El esfuerzo por conocer cada vez más las tradiciones del judaísmo, que están en el trasfondo del Nuevo Testamento, será siempre un desafío para los lectores del Nuevo Testamento.

## REFERENCIAS

- Auvray, P. (1952). Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante? *RB* 59, pp. 321-336.
- Balfour, Glenn. (1995). The Jewishness of John's Use of the Scriptures in John 6:31 and 7:37-38, *Tyndale Bulletin* 46(2), pp. 357-380.
- Barstad, H.M. (2004). rāṣā, rāṣôn. En G.J. Botterweck, H. Ringgren, H-J. Fabry, (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume XIII* (pp. 629-630). Grand Rapids: Mi., Eerdmans.
- Benoit, P. (1974). ¿Está inspirada la versión de los Setenta? (Vol. I). En Id., *Exégésis y teología* (pp. 155-156). Madrid: Studium.
- Bloch, R. (1957). Midrás. En *Dictionnaire de la Bible. Supplément V*. Paris : Letouzey et Ané.
- Bonsirven, Joseph Paul. (1934). Les Idées juives au temps de Notre Seigneur, Paris: Bloud et Gay.
- Bonsirven, Joseph Paul. (1934). Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. Paris: Beauchesne.
- Bonsirven, Joseph Paul. (1939). *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Paris: Beauchesne.
- Bonsirven, Joseph Paul. (1954). *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. Rome: Institut Biblique Pontifical.

- Bowker, J. (1969). *The Targums & Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: University Press.
- Brown, Raymond E. (1966). Juan y Qumrán. En *El Evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad.
- C. A. Evans. (2005). Jewish Exegesis. En K.J. van Hoozer (Ed.) *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (pp. 380-384). Grand Rapids (Mi.): Bake Academic.
- Denzinger, H. & Hünemann, P. (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Díez Macho, A. (julio-agosto 1963). El Logos y el Espíritu Santo, *Atlántida*, I, 4: pp. 381-396.
- Díez Macho, A. (1968). *Neophyti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díez Macho, A. (1969). Targum. En *Enciclopedia de la Biblia* (Tomo VI) (pp. 865-881). Barcelona: Garriga.
- Díez Macho, A. (1979). *El Targum: Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Madrid: CSIC.
- Dunn, James D.G. (2008). *The New Perspective on Paul: Revised Edition*. Grand Rapids: Michigan, Eerdmans.
- Dupont-Sommer, André. (1950). *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Fernández, Miguel Pérez. (1984). *Los Capítulos de Rabí Eliezer*. Valencia: Biblioteca Midrásica 1.
- Fuentes Mendiola, Antonio. (1986). Presupuestos teológicos del Midrásh judaico. En *Biblia y Hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Serv. de publ. de la Univ.
- García Martínez, Florentino. (Dir.) (Comp.). (1992). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- H. L., Strack – P. Billerbeck. (1922). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- Hermenéutica rabínica. (1988). En H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y Midrásica* (pp. 47-69). Valencia: Biblioteca Midrásica 3.

- Jacobs, L. & Derivan, D. Hermeneutics, En: *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*. Fred Skolnik (Ed.) (pp. 25-29). Farmington Hills: Thomson Gale. IX.
- Jensen, J. (1990). Isaiah 1-39. En *The New Jerome Biblical Commentary*, R.E. Brown and alii (Eds.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Johann Christian Schöttgen. (1733, 1742). *Horae Ebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*. Dresde – Leipzig: Hekelii.
- Johann Jakob Wettstein. (1751-1752). *Novum Testamentum Graecum editionis receptae, cum Lectionibus Variantibus Codicum MSS., Editionum aliarum Versionum et Patrum, necnon Commentario pleniore ex Scriptoribus veteribus, Hebraeis, Graecis, et Latinis, historiam et vim verborum illustrante*. Amsterdam: Dommeriana.
- John Lightfoot. (1658-1764). *Horae Hebraicae and Talmudicae*. Cambridge.
- Pérez, A. del Agua. (1985). *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Biblioteca Midrásica 4.
- Le Déaut, R. (1978). Targum du Pentateuque.I, Genèse, *Sources Chrétiennes* 245.
- Le Déaut, R. (1982). *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*. Rome: Biblical Institute Press.
- Le Déaut, R. (1984). La Septante, un Targum?. En *Études sur le Judaïsme hellénistique*, Kuntzmann, R. y Schlosser, J. (Eds.) (pp. 147-195). Paris: Du Cerf.
- McNamara, Martin. (1966). *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Roma: PIB.
- Milik, J.T. (1977). Targum du Lévitique (4Q156). En de Vaux, R. & Milik, J.T. (Hg.) *Qumran Grotte 4, II 4Q128-4Q157 (DJD 6)*. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G.F. (1960). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of Tannaim* (Vol. I). Peabody, Mas.: Hendrikson.
- Muñoz León, D. (1974). *Dios-Palabra. Memrá en los targumim del Pentateuco*. Granada: Institución San Jerónimo.
- Muñoz León, Domingo. (1998/2). “Principios Básicos de la exégesis rabínica”, *RevBibl* 60, pp. 117-122.
- Muñoz León, D. (1999). El Rostro Nuevo del Pentateuco en el Targum. Reflejos en el Nuevo Testamento. *Liber Annuus, Studium Biblicum Franciscanum* 49, pp. 299-328.

## Las tradiciones rabínicas y la interpretación del Nuevo Testamento

- O'Callaghan, J. (1974). *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumran*. Madrid: BAC.
- Pelletier, A.-M. (1999). Isaías, *Comentario Bíblico Internacional*, W.R. Farmer (Dir.). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Pontificia Comisión Bíblica. (24-4-1964). *Instructio de historica Evangeliorum veritate*, n.2, AAS 56 (1964) 712-718; D-H 4404.
- Pontificia Comisión Bíblica. (15-4-1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15-4-93), I,C,2.8
- Pontificia Comisión Bíblica. (15-4-1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III, D, 3
- Pontificia Comisión Bíblica. (15-4-1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IV, B.
- Pontificia Comisión Bíblica. (24-5-2001). *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*. I,D,4,15.7
- Pontificia Comisión Bíblica. (24-5-2001). *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, D, 2, 13.
- Pontificia Comisión Bíblica. (24-5-2001). *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*. I, D, 2, 13
- Pontificia Comisión Bíblica. (2001). *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*. 24(5), pp. 4-15.
- Puech, É. (2009). Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la ley. En *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 7.
- Ribera-Florit, J. (2004). Introducción al Targum. En T. Martínez Sáiz, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I. Génesis* (pp. 1-40). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Sanders, E.P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shepherd, M. B. (2008). Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah. *JETS* 51(1), pp. 45-58.
- Stemberger, Günter. (2009). Panorámica de los estudios rabínicos en la actualidad. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo* 58, pp. 213-235.
- Strack, H.L. & Stemberger, G. (1988). *Introducción a la literatura talmúdica y Midrásica*. Valencia: Biblioteca Midrásica 3.

- Tassini, Giovanni Paolo. (1994). *Interpretaciones hebreas del relato de la creación. I – El Midrás*. Bilbao: DDB.
- Teicher, J.L. (1951). The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect, *Journal of Jewish Studies* 2, pp. 115-143.
- Thiede, C.P. (2001). *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*. London: Palgrave Macmillan.
- Trueman, Carl. (Autumn 2000). Editorial Comment. *Themelios*, 26(1).
- van der Ploeg, J.P.M.& van der Woude, A.S. (1971). *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumram*. Leiden: Brill.
- von Dobschütz, Ernst. (1912). *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Leipzig: Hinrichs.
- Vergara Abril, A.F. (1992). María de los evangelios. *Cuadernos Bíblicos* 77. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Vergara Abril, Ana Francisca. (2012). *Abrir la Biblia Cristiana en clave judía*, Extracto de su monografía para optar al título de Magister en Teología (Universidad Javeriana, Bogotá). Recuperado de <http://teologia.javeriana.edu.co/documents/3722978/4930327/8.Vergara/b048a605-2480-43ac-a6f8-c128eb769288>.
- Vermes, Geza. (1961). *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden: Brill.
- Watts, J.D.H. (1985). Isaiah 1-33, *Word Biblical Commentary*. Volume 24. Dallas, Texas: Word Books.
- Wrede, Wilhelm. (1904/1907). *Paulus*. Halle / Tübingen, Mohr-Siebeck.
- Wright, N. T. (2005). *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.